



Rainer Zuch

Die Surrealisten und C. G. Jung

*Studien zur Rezeption der analytischen Psychologie
im Surrealismus am Beispiel von Max Ernst,
Victor Brauner und Hans Arp*

RAINER ZUCH

DIE SURREALISTEN UND C. G. JUNG

**MARBURGER STUDIEN ZUR
KUNST- UND KULTURGESCHICHTE**

Herausgegeben von
Ingo Herklotz, Klaus Niehr und Ulrich Schütte

Band 6

Rainer Zuch

DIE SURREALISTEN UND C. G. JUNG

*Studien zur Rezeption der analytischen Psychologie
im Surrealismus am Beispiel von
Max Ernst, Victor Brauner und Hans Arp*

Gedruckt mit Hilfe der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften
in Ingelheim am Rhein

Umschlaggestaltung unter Verwendung von Abb. 24

© VDG · Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften · Weimar 2004

Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Einwilligung des Verlages in irgendeiner
Form reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Verlag und Autor haben sich nach besten Kräften bemüht, die erforderlichen
Reproduktionsrechte für alle Abbildungen einzuholen. Für den Fall, daß wir
etwas übersehen haben, sind wir für Hinweise der Leser dankbar.

Gestaltung und Satz: Wolfrum & Knoblich, Berlin
Umschlagentwurf: Katharina Hertel, Weimar

E-Book ISBN: 978-3-95899-247-4

Vorwort

Die Idee zu dieser Dissertation entstand aus dem im Laufe meiner Magisterarbeit zur Kunsttheorie Herbert Reads gewachsenen Wunsch, den Einfluß der Psychologie C. G. Jungs auf die zeitgenössische Kunst systematischer zu erforschen. In Prof. Dr. Christa Lichtenstern fand ich eine Betreuerin, die dem Thema mit großem Interesse begegnete und die Entwicklung der Arbeit kritisch und engagiert begleitete. Prof. Lichtensterns umfangreichen Kenntnissen des Surrealismus sowie ihren Arbeiten zur Metamorphosethematik in der Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts verdanke ich wichtige Anregungen. Sie bestätigte mir von Anfang an die Notwendigkeit, über die Kunstgeschichte hinauszugehen und die Arbeit interdisziplinär anzulegen, um die Wechselwirkung von Kunst und Tiefenpsychologie zu erfassen sowie eine geistesgeschichtliche Einordnung leisten zu können. Die Interdisziplinarität wird unterstrichen durch Prof. Dr. Thomas Anz, mit dem ich einen kompetenten und interessierten Literaturwissenschaftler als Zweitgutachter gewonnen habe.

Die Arbeit wäre ohne die Hilfe vieler Menschen und Institutionen nicht möglich gewesen. Während meiner Recherchen begegnete ich immer wieder großem Interesse für mein Projekt, verbunden mit der Verwunderung, daß sich bisher noch niemand daran versucht hatte. An erster Stelle möchte ich meinen Gutachtern Prof. Dr. Lichtenstern und Prof. Dr. Anz danken. Maßgebliche Unterstützung erfuhr ich vom Graduiertenkolleg „Psychische Energien bildender Kunst“ und dessen Sprecher, Prof. Dr. Klaus Herding. Dem Kolleg verdanke ich ein einjähriges Stipendium, währenddessen ich mein Projekt entscheidend voranbringen konnte. Die intensiven Diskussionen mit den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Kollegs waren mir bei der komplexen theoretischen Fundierung der Arbeit sowie der Differenzierung der Lehren Jungs und Freuds eine unersetzliche Hilfe. Dr. Jürgen Pech vom Max-Ernst-Kabinett Brühl, der meine Arbeit engagiert verfolgte, verdanke ich wichtige Anregungen und Hinweise zu Max Ernst. Ulrich Hoerni von der Erbgemeinschaft C. G. Jung ermutigte mich bei meinen Forschungen, gab verschiedene Hinweise zur Forschungslage bezüglich Jungs Beziehung zur Kunst und eröffnete mir den Zugang zum C. G. Jung-Archiv der ETH Zürich. Emmanuelle Etchecopart-Etchart begleitete mit Geduld und Umsicht meine Recherchen im Centre Documentation du MNAM des Centre Georges Pompidou, Paris. Walburga Krupp von der Stiftung Hans Arp und Sophie Taeuber-Arp e.V. in Rolandseck und Rainer Hüben von der Fondazione Marguerite Arp in Locarno gewährten großzügig Einsicht in ihre Archivbestände. Weiterhin sind die Mitarbeiter der Bibliothèque littéraire Jacques Doucet in Paris und des Archivs im Kunsthaus Zürich zu nennen.

Von grundlegender Bedeutung waren die zahlreichen Gespräche, Anregungen und kritischen Anmerkungen meiner Korrekturleserinnen und Korrekturleser. Ich möchte mich bei Birgitta Coers, Verena Kuni, Prof. Dr. Regine Prange, Angelika Müller, Elke Zuch und Ralf Michael Fischer für ihre Mühe herzlich bedanken. Großen Dank schulde ich meinen Eltern, die mich vorbehaltlos unterstützt und durch ihre Zuwendungen die Vollendung der Arbeit ermöglicht haben. Ihnen möchte ich meine Arbeit widmen.

Schließlich sei an dieser Stelle auch den Herausgebern der Reihe und dem Verlag für sein Engagement und das außerordentlich gründliche Lektorat gedankt.

INHALT

Vorwort	5
EINLEITUNG	11
Methodik und Gliederung	15
Forschungsstand	18
TEIL I	
C. G. JUNG UND DER SURREALISMUS. EINFLÜSSE UND KONGRUENZEN	19
1. Jungs psychoanalytische Periode und das Verhältnis zu Freud	21
2. Der Entwurf einer Mythopsychologie in <i>Wandlungen und Symbole der Libido</i> (1912)	25
2.1. Zu <i>Wandlungen und Symbole der Libido</i>	25
2.2. Die Rezeption in Tristan Tzaras ‚Essai sur la situation de la poésie‘ (1931) und die Situation des Surrealismus zu Beginn der dreißiger Jahre	29
3. Zur Theorie des kollektiven Unbewußten und der Archetypenlehre. Die Organisation der Psyche	34
3.1. Jungs Theorie des kollektiven Unbewußten	34
3.2. Archetypische Frauenbilder bei Jung und den Surrealisten	41
4. Individualität und Kollektivität im Mythos. Differenzen und Überschneidungen	48
4.1. Die Idee der mythischen Einheit und die Stellung des Individuums	48
4.2. Bretons „mythe nouveau“ als einheitsstiftendes Unternehmen	51
5. Traumdeutung und Symbolbegriff	63
5.1. Traum und Traumdeutung	63
5.2. Zu Jungs Symbolbegriff	69
6. Die romantische Theorie des Unbewußten. Funktion und Grenzen der Wissenschaft	73
6.1. Die romantische Theorie des Unbewußten	73
6.2. Romantische Interessengebiete: Alchemie, Hermetik, Mystik und Religion. Die Suche nach verborgenen Zusammenhängen	77
6.3. Romantische Wissenschaft. Wissenschaftskritik, Parapsychologie und objektiver Zufall	80

7. Kunst und Kreativität	89
7.1. Zur Psychologie von Kunst und Künstler	89
7.2. Jungs Rezeption zeitgenössischer Kunst: Pathologie, Picasso und Tanguy	92
8. Zur französischen Rezeption Jungs bis 1939	102

TEIL II

DIE JUNG-REZEPTION BEI MAX ERNST, VICTOR BRAUNER UND HANS ARP	107
--	-----

A. MAX ERNST	108
--------------	-----

1. Einleitung	109
2. Die Jung-Rezeption von 1931 bis 1935. Texte und Begegnungen	112
2.1. ‚Danger de pollution‘ (1931)	112
2.2. ‚Où va la peinture?‘ (1935)	114
2.3. Jungianische Kontakte 1934. Max Ernst in der Schweiz	117
3. Ernsts Rezeption der Mythopsychologie Jungs in <i>Wandlungen und Symbole der Libido</i> . Die Serien 1925-29	121
3.1. Biographische Hinweise. Prägungen und Interessen bis 1921	121
3.2. Zum Arbeiten in Serien und den halbautomatischen Techniken. Die Serien als künstlerische Stellungnahme Ernsts im Surrealismus	124
3.3. Vögel, Meer und Sonne (1925-28)	131
3.4. Wälder (1925-29)	136
3.5. Windsbräute (1927)	139
4. Die Identifikation mit dem Vogel. Jungs „Seelenvogel“-Konzept in Ernsts Privatmythologie	143
4.1. Zur Rolle des Vogels in Ernsts Werk vor ‚Loplop‘	143
4.2. Ernsts ‚Loplop‘, Jungs „Seelenvogel“ und die zweite Geburt	145
4.3. Das Vogelgestirn und der Wanderer	152
5. <i>Capricorne</i> (1948). Jung-Referenzen im amerikanischen Exil	157
6. Ernsts Haltung zur Tiefenpsychologie im Spätwerk	162
7. Zusammenfassung	163

B. VICTOR BRAUNER	164
-------------------	-----

1. Einleitung	165
2. Zur gesicherten Jung-Rezeption: Brauners Jung-Lektüre ab 1948	167
3. Möglichkeiten und Bedingungen einer früheren Jung-Rezeption. Die Mythisierung als „Wiedergeborener“ und „Seher“	170
3.1. Brauner im Surrealismus der dreißiger Jahre und die Anfänge seiner Privatmythologie	170
3.2. Der Fisch als Symbol der Wiedergeburt: <i>Sans titre</i> (1941)	175

4. Das Kunstwerk als wirkmächtiges magisches Objekt	180
4.1. Das Kunstwerk als magisches Objekt und hermetische Chiffre	180
4.2. Malen als Therapie	187
5. Die Formulierung des „mythe personnel“ ab 1947	189
5.1. <i>Tableau autobiographique ultratableau biosensible</i> (1948)	191
5.2. <i>Téléventre</i> (1948). Die mythische Nachtmeerfahrt	196
5.3. <i>Là-bas</i> (1949)	202
6. Brauners Mythensynkretismus und Jungs Archetypenlehre	206
7. Zusammenfassung	210
 C. HANS ARP	 211
1. Einleitung	212
2. Arps dadaistische Präferenzen und ihr Einfluß auf die Jung-Rezeption	214
2.1. Prädadaistische Einflüsse: Romantik und Esoterik	215
2.2. Jungianische Referenzen bei Dada Zürich	219
3. Das Verständnis von Natur und Wirklichkeit	224
4. Arp träumt. Die Symbolik des Traums	236
5. Das Mandala als Synthese der religiös-mystischen Vorstellung von einer heilenden Kunst	242
5.1. Arps Religiosität und sein ambivalentes Verhältnis zum Surrealismus	242
5.2. Heilende Geometrie.	
Der mystische Kreis als Symbol einer natürlichen Ordnung	246
5.2.1. Spirituell geladene runde Formen in Arps Werk	246
5.2.2. Zum Verständnis des Mandala im tantrischen Buddhismus und in Jungs Tiefenpsychologie	250
5.2.3. Zur Rezeption fernöstlicher Philosophie und Religion in Europa im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts	257
5.2.4. Ein Vergleich der Mandala-Konzeptionen Arps und Jungs	262
5.2.4.1. Geometrie als Therapie und Ausdruck spiritueller Ganzheitsvisionen	262
5.2.4.2. <i>Das Geheimnis der Goldenen Blüte</i> : Mandalas und das <i>I Ging</i>	275
6. Zusammenfassung	280
 ZUSAMMENFASSUNG	 281
 LITERATURVERZEICHNIS	 287
Abbildungsnachweis	310
 ABBILDUNGEN	 311

Das Gemälde stellte im wesentlichen eine Szene aus einem Comic dar. Es zeigte einen Mann in weitem Gewand mit langen, wehenden, weißen Haaren und einem Bart, der auf einem Berggipfel stand und verwundert auf eine Wand aus schwarzem Felsgestein starrte. Über seinem Kopf zeichnete eine feurige Hand mit dem Zeigefinger flammende Lettern auf die Felswand. Die Worte lauteten:

DENK FÜR DICH SELBST, NARR!

Als ich zu lachen begann, fühlte ich durch die Sohlen unter meinen Füßen das Stampfen einer ungeheuren Maschine.

(Robert Shea/Robert Anton Wilson: Illuminatus! Das Auge in der Pyramide)

EINLEITUNG

Gerard Legrand schrieb 1982 im *Dictionnaire général du Surréalisme et ses environs* einen kurzen Eintrag zu Carl Gustav Jung, der das Verhältnis der Surrealisten zu dem Schweizer Tiefenpsychologen charakterisieren sollte. Demnach hätten die Surrealisten vor dem Zweiten Weltkrieg kaum Kenntnis von dessen Theorien gehabt; und auch wenn es ein gemeinsames Interesse an Analogien von Psychoanalyse und Alchemie gegeben habe, hätten sie Jungs Theorie des kollektiven Unbewußten und der Konzeption einer desexualisierten Libido sehr reserviert gegenübergestanden. Hinzu kämen Jungs ausgeprägte Interessen für das Religiöse und seine Einlassungen auf den Nationalsozialismus in den dreißiger Jahren, um – für einen Surrealisten besonders verdammenswert – den Freudianismus zu ruinieren.¹

Als Lexikoneintrag verfolgt Legrands Darstellung einen objektiven Geltungsanspruch. Zudem gehörte der Autor der Surrealistengruppe im Nachkriegsfrankreich an und war mit deren Wortführer André Breton gut bekannt, mit dem er 1957 *L'art magique* verfaßte. Wer darum weiß, wird Legrands Äußerungen also als jene eines Kenners der Szene ansehen.

Breton selbst sprach sich zweimal dezidiert gegen Jung aus. 1932 bezichtigte er ihn wie auch Sigmund Freud und Alfred Adler des Verrats, weil sie „die *wirkliche* Geschichte des Individuums“ kleinbürgerlichen Rücksichten und „abenteuerlichen Spekulationen“ geopfert hätten.² 1959 verwies er im *Lexique succinct de l'érotisme*, das als Katalog zur ‚Exposition Internationale du Surréalisme (EROS)‘ in der Galerie Daniel Cordier in Paris fungierte, auf Freuds Auffassung des Verhältnisses von Sexualität und Schönheit, um danach eine Kritik Freuds zu zitieren, in der dieser Jungs desexualisierten Libidobegriff scharf kritisiert.³ Dies, so meint Breton-Biograph Legrand, „devrait suffire à régler la question d’une analogie entre le prophète zurichois de l’inconscient collectif et Breton.“⁴

So stellt sich das gängige Bild dar: Breton, der „Papst des Surrealismus“, ist und bleibt Freudianer, und die maßgebende Literatur zum Surrealismus beschränkt sich bei der Charakterisierung der Rezeption psychologischer Theorien zumeist darauf, den überragenden Einfluß der Psychoanalyse Freuds zu würdigen. So verfahren die Darstellungen von Maurice Nadeau, Marcel Jean, Patrick Waldberg, André Thirion, Legrand, Dawn Ades, Robert Short, José Pierre, William S. Rubin, der Ausstellungskatalog *Die Surrealisten* von 1989 sowie praktisch alle Einführungstexte zum Surrealismus.⁵ Freuds Traumdeutung, seine Forschungen zu psychischen Störungen, die Interpretation von Mythologien und die Be-

1 Biro/Passeron 1982, S. 228.

2 Breton 1973, S. 24; Hervorhebung im Text.

3 André Breton: *Lexique succinct de l'érotisme*, Paris 1959, unpag.

4 Legrand 1977, S. 174. Vgl. ders.: *André Breton et son temps*, Paris 1976, S. 60.

5 Vgl. Nadeau 1986; Marcel Jean: *Histoire de la peinture surréaliste*, Paris 1959; Patrick Waldberg: *Der Surrealismus*, Genf 1962; André Thirion: *Révolutionnaires sans Révolution*, Paris 1972; Rubin 1972; Legrand 1976; Legrand 1977; William S. Rubin: *Surrealismus*, Stuttgart 1979; Ausst.kat. *Dada and Surrealism Reviewed*, The Arts Council of Great Britain, hg. von Dawn Ades, London Hayward Gallery, London 1978; Robert Short: *Dada und Surrealismus*, Stuttgart/Zürich 1984; José Pierre: *André Breton et la peinture*, Lausanne 1987; Ausst.kat. Frankfurt 1989.

wertung der Sexualität als wichtigste Antriebskraft des Menschen stellen unbestrittene Fundamente der surrealistischen Bewegung dar: Wer über den Surrealismus redet, kommt an Freud nicht vorbei.

Für die Frage nach einer surrealistischen Jung-Rezeption ist dies in mehrfacher Hinsicht aporetisch. Die Literatur zum Surrealismus beruft sich hauptsächlich auf Breton, dessen Freud-Verehrung sich in zahlreichen seiner Schriften niederschlägt; an erster Stelle sind die Manifeste zu nennen.⁶ Um Surrealist werden zu können, mußte man Freuds Psychoanalyse als eine Grundlage des surrealistischen Weltbildes anerkennen, wie es von Breton vorgegeben wurde. Von diesem Diktum geht auch die erste Generation der analysierenden und historisierenden Surrealismusliteratur aus, die weniger geprägt ist von einer objektivierenden Distanz als vom Geiste des „Ich-war-dabei“, denn Nadeau, Jean, Waldberg, Thirion und Pierre waren zeitweilig an der Bewegung beteiligt. Der Authentizitätsanspruch solch einer „engagierten Sekundärliteratur“⁷ schien weitere Nachfragen überflüssig zu machen. Breton selbst begründete die Gleichzeitigkeit von surrealistischer Tätigkeit und Selbstkommentierung, indem er, angefangen bei den Manifesten, den Deutungshorizont des Surrealismus gleich mitlieferte und das Bild zu bestimmen suchte, das der Surrealismus nach außen hin abgeben sollte. Seine Doppelrolle als Inaugurator und Interpret des Surrealismus, die sich gleichsam in der Funktion eines Chefideologen vereinigt, wird in der Literatur jedoch nur selten analysiert, wie Andreas Vowinckel kritisiert;⁸ und auch bei Kritik an Bretons autokratischem Führungsstil werden seine Positionen nach wie vor als für den Surrealismus verbindlich angenommen.

Diese Haltung läuft allerdings Gefahr, die offensichtliche Vielseitigkeit und innere Widersprüchlichkeit der surrealistischen Bewegung zu übersehen. Es liegt nahe, eher von verschiedenen „Surrealismen“ als von „dem Surrealismus“ zu sprechen, zumal Bretons eigene Haltung keine einheitliche und vielfachen Wandlungen unterworfen war. Auch bei der Rezeption psychologischer Theorien legten er und andere Surrealisten einen gewissen Eklektizismus an den Tag, der neben Freud auch Jacques Lacan, Pierre Janet, Théodore Flournoy, Frederic W. H. Myers, Hans Prinzhorn und die Traumforscher des 19. Jahrhunderts einbezog.

Das Interesse verschiedener Surrealisten an C. G. Jung und seiner analytischen Psychologie wurde bisher zwar am Rande bemerkt, stieg aber noch nie zum Gegenstand einer systematischen Untersuchung auf. Eine intensivere Auseinandersetzung hat es den meisten Autoren zufolge nicht gegeben. Die eingangs zitierten Vorbehalte Legrands erscheinen auch schwerwiegend genug, um dies zu begründen. Die Surrealisten waren durchweg – mit Dalí als unrühmlicher Ausnahme – strikte Antifaschisten; mehrere, darunter Breton, waren einige Zeit Mitglieder der Kommunistischen Partei Frankreichs. Jungs distanziertes Verhältnis zur Sexualität widerspricht ihrer Hochschätzung im Surrealismus, und

6 Vgl. Breton 1986.

7 Vowinckel 1989, S. 3.

8 Vgl. dazu den Kommentar von Vowinckel 1989, S. 1-3. Obwohl eine stetig wachsende Zahl von Einzeluntersuchungen vorliegt und auch Breton zum Gegenstand einer außerordentlich materialreichen und detaillierten Darstellung wurde (Polizotti 1996), hat sich an dem von Breton bestimmten Gesamtbild des Surrealismus bis heute wenig geändert.

sein positives Verhältnis zur Kirche, die von – fast – allen Surrealisten als unterdrückeri-sche Institution wahrgenommen wurde und die es mit allen Mitteln zu bekämpfen galt, war zweifellos ebenso inakzeptabel.

Jedoch ergeben sich trotz dieser Einwände schon bei oberflächlicher Betrachtung zahlreiche Interessenüberschneidungen, die die Frage nach einer Rezeption geradezu herausfordern: die Alchemie (die Legrand anführt), esoterische Lehren, Magie, Parapsycho-logie (bei gleichzeitiger Ablehnung des Spiritismus), Okkultismus und Astrologie. Die verschiedenen Auffassungen von Mythologien und ihren tiefenpsychologischen Interpre-tationen, die uns im Surrealismus begegnen, wurden bisher nur auf ihre Kompatibilität mit Freud untersucht; nach einem etwaigen Einfluß jungianischer Überlegungen, der sich an der Bewertung der Narrativität des Mythos und an dem Verständnis der Rolle von Spra-che und Bild festmachen ließe, wurde noch nicht gefragt. Die Romantik, neben der Psy-choanalyse einer der wichtigsten Grundpfeiler des Surrealismus, prägte die analytische Psychologie Jungs bis in ihre Details; auch dies ein Gesichtspunkt, der zu einem Vergleich einlädt.

Die surrealistische Freud-Rezeption bietet vor diesem Hintergrund einige interes-sante Aspekte. Alchemie, Magie und Okkultismus stellen Gebiete dar, von denen sich Freud bewußt fernhielt. Sein am positivistischen Materialismus des 19. Jahrhunderts ge-schultes Wissenschaftsverständnis ließ sie ihn als Aberglauben und irrationale Verirrungen ansehen. Aber die Aufnahme der Forschungen Freuds durch die Surrealisten erscheint oh-nehin mehrfach gebrochen und, bei allem Umfang, von zum Teil grundlegenden Miß-verständnissen begleitet. Von Anfang an hatten die Surrealisten bei der Erforschung des Unbewußten nämlich etwas ganz anderes als die Psychoanalyse im Sinne. Freuds thera-peutische Absicht war es immer, den Triebhaushalt seiner Patienten im Sinne des Wortes „in Ordnung“ zu bringen, ihnen eine erhöhte Rationalisierung ihrer Psyche zu ermögli-chen („Wo Es war, soll Ich werden“), um ihnen für den erfolgreichen Vollzug eines bürgerlichen Lebens, aus dem sie die unbewußten Störungen herausgerissen hatten, wie-der den Weg zu ebnen. Die Surrealisten wollten eben diese sich als antibürgerliche Stör-faktoren äußernden psychischen Kräfte mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln frei-setzen, weil sie diese als Verweis auf das Unbewußte als bislang ungenutztes schöpferisches und befreiendes Potential verstanden. Die unbewußten „Störfeuer“ waren ihnen höchst willkommen.⁹ Wenn die Freud-Rezeption der Surrealisten bereits so selektiv ausfiel, ist nicht einzusehen, warum es anderen Psychologen nicht ebenso gegangen sein könnte. Die Frage, ob trotz der Aversion gegen einige Positionen Jungs seine Texte und Theorien den Surrealisten als Anregung gedient haben könnten, gewinnt dadurch eine weitere Berech-tigung.

Daß dies bis heute nicht gesehen wurde, liegt nicht nur in der Surrealismusforschung begründet. Auch die Geschichte der Tiefenpsychologie weist eine Reihe von Gründen auf, die einer Untersuchung, wie sie hier vorgelegt wird, bisher im Wege standen. Sie sind zu suchen in dem nach wie vor latenten Konflikt zwischen Vertretern der Freudschen Psy-

9 Gerd Bauer (1980) stellt diese Differenz zusammenfassend dar. Aus psychoanalytischer Sicht nimmt Jack Spector eine ähnliche Position ein (1973, S. 157-169).

choanalyse und der Jungschen analytischen Psychologie. Jung, der zeitweilig ein begeisterter Befürworter der Psychoanalyse war und von Freud sehr favorisiert wurde, schied von seinem Lehrer, als den er ihn ansah, in wissenschaftlichem und persönlichem Unfrieden, einer Kombination, die nahezu alle späteren Kontaktierungsversuche zu unterbinden in der Lage war. Die ausgeprägte Ablehnung, die die beiden Wissenschaftler gegeneinander zu hegen begannen, übertrug sich auch auf die jeweiligen Schulen. Dieser Bruch wirkt bis heute fort und beeinflusst selbst ihre aktuellen Diskussionen. Zudem bekam er in den dreißiger Jahren einen starken politischen Akzent: Während Freuds Bücher von den Nationalsozialisten 1933 öffentlich verbrannt wurden und er selbst als Jude und Begründer der „zersetzenden“ Psychoanalyse 1938 gezwungen war, nach England zu emigrieren, verhielt sich Jung in den Jahren 1933-38 gegenüber dem Nationalsozialismus in einer Weise, die viele Zeitgenossen auf eine entsprechende Gesinnung des Schweizer Psychologen schließen ließ. Ernst Blochs Verdikt vom „faschistischen Beiträger C. G. Jung“¹⁰ ist nach wie vor wirksam; vor allem die Psychoanalyse in Deutschland ist deshalb bis heute nicht gut auf den Namen Jung zu sprechen.

Daß Anhänger und Gegner Jungs sich noch immer meist unversöhnlich gegenüberstehen, macht die Untersuchung nicht leichter. Während die einen Jungs Theorien nicht selten kritiklos übernehmen, lehnen andere, zumeist Freudianer, sie oft pauschal ab, ohne sich um ein näheres Verständnis zu bemühen. Aus dieser Situation entstand das, was Stephan Marks das „Elend der Jung-Rezeption“ nannte.¹¹ Allerdings scheinen die Fronten inzwischen durchlässiger zu werden, wie man anhand differenzierterer und kritischer Studien von Aniela Jaffé,¹² Henry F. Ellenberger,¹³ Tilman Evers,¹⁴ Micha Brumlik¹⁵ und anderer Autoren¹⁶ nachvollziehen kann.

10 Ernst Bloch: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*. Ernst Bloch-Gesamtausgabe Bd. 14, Frankfurt am Main 1977, S. 95.

11 Marks 1983, S. 241.

12 Jaffé 1978; Jaffé 1985. Jungs Mitarbeiterin und langjährige Sekretärin verweist bei der Behandlung der Psychologie ihres Lehrers auf deren Möglichkeiten und Beschränkungen, ohne jedoch den von Jung gesteckten Rahmen zu verlassen.

13 Ellenberger 1996. Er stellt Leben und Werk Freuds (S. 567-765) und Jungs (S. 879-995) auf bemerkenswert unvoreingenommene Weise dar, setzt sie in den historischen Kontext und arbeitet ihre jeweiligen Verbindungen zur Romantik heraus.

14 Evers 1987. Der Autor unternimmt den Versuch, Jungs Vorstellung eines schöpferischen Bewußtseins für eine emanzipatorische Theorie psychischer Entwicklung fruchtbar zu machen und sie damit einem historisch-sozialen Zugang zu öffnen, ohne Jungs eigenes widersprüchliches politisches Verhalten zu übersehen.

15 Brumlik 1993. Er arbeitet u. a. die Anteile romantischer Philosophie an Jungs Psychologie heraus und geht auf deren weitere Entwicklungen ein.

16 1971 veröffentlichte Nandor Fodor eine vergleichende Studie über Jungs und Freuds Verhältnis zum Okkultismus (Fodor 1971). Heinrich H. Balmer unterzieht Jungs Archetypenlehre einer detaillierten, manchmal polemischen Kritik (*Die Archetypenlehre von C. G. Jung. Eine Kritik*, Berlin/Heidelberg/New York 1972). Gerda Weiler nimmt eine Revision der Archetypenlehre auf der Basis feministischer Mytheninterpretation vor (Weiler 1985). Renate Höfer untersucht die Entwicklung der analytischen Psychologie und deren Zusammenhänge mit Jungs eigener psychischer Konstitution aufgrund der Annahme einer homosexuellen Vergewaltigung Jungs in seiner Kinderzeit (Höfer 1993). Sie bezieht sich dabei auf eine entsprechende Äußerung Jungs gegenüber Freud (vgl. *Briefwechsel* 1974, Brief Nr. 49J).

Methodik und Gliederung

Das Verhältnis der Surrealisten zu Jung erwies sich im Verlauf der Nachforschungen als zu komplex, um im Rahmen einer Dissertation in allen Einzelheiten beleuchtet zu werden. Eine Konzentration auf spezifische Aspekte war daher notwendig. Um dennoch die Bandbreite der Rezeption darlegen zu können, erschien die Kombination von einem Übersichtsteil mit daran anschließenden monographischen Untersuchungen am aussichtsreichsten.

Im ersten Teil wird Jungs analytische Psychologie in ihren Grundzügen dargestellt und ein Vergleich mit surrealistischen Positionen unternommen. Die Notwendigkeit der Schaffung einer solchen theoretischen Grundlage der Arbeit ergibt sich aus der Tatsache, daß ein systematischer Vergleich in der Forschung bisher nicht geleistet wurde. Aus diesem Grunde muß dieser rein kunstgeschichtliche Überlegungen überschreiten und fachübergreifend argumentieren. Zur Klärung der Gemeinsamkeiten und Differenzen wird unter anderem ideengeschichtlich vorgegangen. Damit verbunden wird eine Vorstellung der Rezeption Jungscher Theoreme seitens verschiedener Surrealisten. Dieser Teil erhält somit einen grundlegenden Charakter, dient aber auch der Vorbereitung der im zweiten Teil folgenden Einzelanalysen sowie ihrer Einbettung in einen Kontext, der die Auseinandersetzung des Surrealismus mit der Psychologie umfaßt. Ebenfalls sollen hier Beispiele surrealistischer Jung-Rezeption angeführt werden, die in den monographischen Untersuchungen keinen Ort finden konnten.

Um die Darstellung auf das Thema auszurichten, sind zwei Gesichtspunkte zu berücksichtigen. Zum einen müssen die relevanten Übereinstimmungen und Differenzen zwischen der analytischen Psychologie Jungs und der Psychoanalyse Freuds beachtet werden, wozu sich ein Blick auf Jungs Zusammenarbeit mit Freud und deren letzliches Scheitern als Einstieg besonders eignet. Dies ist schon deshalb notwendig, um Einflüsse Jungs auf surrealistische Künstler und Künstlerinnen von deren Freud-Rezeption abgrenzen zu können. Zum anderen werden jene Bereiche angesprochen, die geeignet waren, eine Rezeption anzuregen, sei es, daß sie generellen surrealistischen Interessen entsprachen, sei es, daß sie sich als spezifische Rezeption im Werk einzelner Künstler auswirkten. Von zentraler Bedeutung hat sich dabei jenes Werk erwiesen, in dem Jung erstmals eine sich primär auf mythische Muster berufende Tiefenpsychologie (die folgerichtig als „Mythopsychologie“ charakterisiert wird) darlegt und das auf fachlicher Ebene seinen Bruch mit Freud begründete: *Wandlungen und Symbole der Libido* von 1912. Darin sind bereits verschiedene Spezifika angelegt, die die Jungsche Psychologie charakterisieren und die nachfolgend thematisiert werden, so die Theorie vom kollektiven Unbewußten, die Archetypenlehre, das Mythologieverständnis und, unverzichtbar in einer Diskussion surrealistischer Rezeptionsfelder: sein Traumbegriff. Beim Traum wie beim Mythos fällt Jungs Betonung der Narrativität und die Prävalenz des Bildes vor der sprachlichen Formulierung als Unterschied zum Konzept Freuds ins Gewicht. Als eine wichtige gemeinsame Quelle Jungs und der Surrealisten kann dabei die deutsche Romantik ausgemacht werden. Ihr kommt hier wie da eine der Psychoanalyse durchaus gleichwertige Rolle zu. Im ersten wie im zweiten Teil dieser Arbeit wird dabei auf die einzelnen Faktoren dieser Übereinstimmungen einzugehen sein, die sich mit dem Natur- und dem Symbolbegriff, dem Interesse an Alchemie, Magie, Mystik und ok-

kulten Traditionen sowie dem Verständnis von Wissenschaft umreißen lassen. Letzteres läßt sich beispielhaft an der Aufnahme parapsychologischer Forschungen demonstrieren. Abgesehen von diesen das Kunstverständnis beeinflussenden Faktoren darf das eigentliche Kunstverständnis Jungs und seine Konzeption des Schöpferischen nicht übersehen werden, in dem ein spannungsgeladenes Verhältnis zur zeitgenössischen Kunst zum Vorschein kommt. Abschließend erfolgt eine Übersicht der Übersetzungen und der Rezeption Jungs in Frankreich bis zum Zweiten Weltkrieg, um die Möglichkeiten einer Rezeption im Surrealismus auf ein bibliographisches Fundament zu stellen.

Der zweite Teil widmet sich monographischen Untersuchungen der Jung-Rezeption Max Ernsts, Hans Arps und Victor Brauners. Sie wurden ausgewählt, weil sich an ihnen verschiedene Facetten einer Jung-Rezeption im Surrealismus vorstellen lassen, aber auch, weil die Materialsituation vergleichsweise günstig ausfällt. Für alle drei kann der Nachweis geführt werden, daß sie mehr als marginale Kenntnisse von Jung hatten und sich dies produktionsästhetisch auswirkte. Im Mittelpunkt stehen Untersuchungen zur Bildsymbolik. Bei allen dreien ist deren Positionierung im Spannungsfeld individueller und kollektiver Bedeutungen zu diskutieren.

Die Vorgehensweise bei Ernst und Brauner baut auf mehreren Übereinstimmungen auf. Beide Künstler entwickelten ausgeprägte Privatmythologien, bei deren verbildlichen der Ausgestaltung tiefenpsychologisch sowie mythologisch geladene Symbole und Szenarien einen entscheidenden Anteil haben. Es soll die Frage im Mittelpunkt stehen, inwieweit die von Jung entwickelte mythopsychologische Symbolik darauf Einfluß genommen haben könnte. Methodisch ist dies primär ikonographisch zu fassen. Im Falle Ernsts stehen dabei die mythologische Metapher der Reise, die Gestalt des „Sonnenhelden“ und das Motiv des Vogels im Mittelpunkt. Brauners Bildwelt hingegen gründet neben der Mythologie in erster Linie auf der Alchemie und hermetischen Lehren, die ihrerseits ganz eigene ikonographische Traditionen entwickelt haben. Deren tiefenpsychologische Deutung durch Jung soll als mögliche Quelle Brauners untersucht werden.

Anders liegt der Fall bei Hans Arp. In seiner Biographie finden sich die meisten jungianischen Referenzen. Mehrere geistige Fundamente seiner Kunst – der Naturbegriff, eine mystische Konzeption von Wirklichkeit, Religiosität und die der Kunst zugewiesene therapeutische Rolle – weisen eine große Nähe zu jungianischen Positionen auf. Arps stark zur Abstraktion tendierendes Werk bringt jedoch Bildzeichen hervor, die nicht in eine ausformulierte Privatmythologie eingebunden sind und sich gestalterisch auf der Ebene einer fundamentalen, universellen Symbolik bewegen, die außerordentlich konnotationsreich ist. Zuordnungen von Sinngehalten erscheinen nur auf einer sehr grundsätzlichen Ebene möglich. Entsprechend vorsichtig sind Versuche zu bewerten, eindeutige Quellen seiner Bildideen oder seiner postromantischen Ästhetik auszumachen, zumal Arp auf eine ganze Reihe von geistesgeschichtlichen Vorläufern des 19. Jahrhunderts und zeitgenössische Strömungen zurückgreifen konnte. Jungs ästhetische Positionen, deren Nähe zu denen Arps zu zeigen sein wird, basieren auf den gleichen Grundlagen, woraus sich die angesprochenen Gemeinsamkeiten ergeben. Im Lichte von Arps Biographie wird so die Frage aufgeworfen, inwieweit Arp Jung als kompatiblen Denker erkannt und wo eine konkrete Rezeption angesetzt haben könnte. Dabei rückt zum einen Arps ambivalente Haltung

zum Surrealismus ins Blickfeld, woraus die Vielfalt der surrealistischen Positionen zu Jung neue Facetten gewinnen kann; andererseits läßt sich von hier aus Jung als postromantischer Ästhetiker thematisieren, dessen Psychologie eine mitunter große Nähe zu Theorien der zeitgenössischen künstlerischen Avantgarden aufweist.

Arps Verhältnis zum Surrealismus deutet überdies auf ein Problem, welches alle drei behandelten Künstler betrifft. Es stellt sich die Frage, inwieweit eine Rezeption jungianischen Gedankenguts eine differenzierende Haltung zu den von Breton für den Surrealismus als verbindlich beschriebenen Vorstellungen geführt und zu oppositionellen Haltungen innerhalb der Gruppe beigetragen haben könnte.

In der gesamten Arbeit wird die Untersuchung Jungscher Einflüsse durch das Problem der außerordentlich eklektischen geistesgeschichtlichen Fundierung des Surrealismus kompliziert. Wir werden oftmals vor der Frage der Unterscheidbarkeit von tatsächlicher Rezeption und ideellen und interpretatorischen Analogien stehen. Die Rezeption zerfällt dabei in einen etwaigen Vorbildcharakter Jungschen Gedankenguts für die Konzeption von Bilderfindungen und dessen Eignung für eine nachträgliche Bestätigung, wie sie etwa in der Ausformulierung einer Privatmythologie wirksam werden kann. Für die Privatmythologien und die zu ihrer Ausgestaltung verwendeten autobiographischen Äußerungen der Künstler soll gelten, was Ernst Kris und Otto Kurz für die Künstleranekdote und die „Vorstellung vom Künstler“ postuliert haben: Nicht ihr etwaiger Wahrheitsgehalt ist von Bedeutung, sondern der Umstand, daß sie konstruiert, erzählt und für die Schaffung eines bestimmten Künstlerbildes strategisch eingesetzt wird, und ebenso die Art und Weise, wie dies geschieht.¹⁷

Neben dem Nachweis direkter Einflüsse sollen Gebiete markiert werden, die ein Interesse der Künstler an Jung wecken und an denen ihre Rezeption jungianischer Psychologie wirksam werden konnte. Die auf diesem Wege zutage tretenden Ähnlichkeiten erscheinen deshalb auch geeignet, dem Ideologem der Unverträglichkeit der analytischen Psychologie mit dem Surrealismus entgegenzutreten.

Einem Mißverständnis gilt es von vornherein zu begegnen. Die vorliegende Arbeit unternimmt keine tiefenpsychologischen Analysen von Bildwerken, sondern untersucht, inwieweit Jung als bewußt rezipierter Einfluß produktionsästhetisch auf ikonographischer wie auf der Ebene des Werkprozesses eine Rolle gespielt haben kann. Wenn von „jungianischer Deutung“ oder „Interpretation“ die Rede ist, steht dahinter die Frage nach einer bewußten Rezeption.

Weder die allgemeinen noch die monographischen Teile sollten als erschöpfend betrachtet werden. Die Arbeit versteht sich eher als Beitrag und Anregung für weitere Untersuchungen, um die außerordentliche Heterogenität des Surrealismus und seiner Interessensphären herauszustellen.

Im systematischen Teil und den monographischen Kapiteln erwies sich die Jung-Rezeption als gattungsübergreifend. Darin vergleichbar der surrealistischen Rezeption der Psychoanalyse, schlug sie sich in Texten, Malerei, Graphik sowie der Skulptur nieder, so daß alle Gattungen an geeigneter Stelle zu berücksichtigen sind.

17 Kris/Kurz 1995, S. 32f.

Forschungsstand

Der Stand der Forschung wurde bereits auf den ersten Seiten skizziert. Hier soll von Arbeiten die Rede sein, die sich mit der Rezeption Jungs im Surrealismus beschäftigten und wichtiges Material für die vorliegende Untersuchung liefern konnten.

Die Ausbeute fällt ausnehmend mager aus. Verschiedene Autoren erwähnen die Jung-Lektüre der drei Künstler; aus Arps publizierten Biographien lassen sich zudem persönliche Kontakte zu jungianischen Kreisen nachweisen. Darüber hinaus findet sich eine ganze Reihe verstreuter Hinweise. Verschiedentlich wird auf den Gebrauch jungianischen Vokabulars bei surrealistischen Künstlern verwiesen, namentlich bei Arp, Brauner, Ernst, André Masson, Meret Oppenheim, Kurt Seligmann, Tzara und sogar Breton selbst. David Hopkins begann bei Dawn Ades 1985 eine Dissertation über *Jung's Influence on Surrealism*, wechselte jedoch das Thema.¹⁸ Mit der Untersuchung von Isabel Schulz über das Werk Meret Oppenheims existiert bislang lediglich eine Arbeit, die dies auf monographischer Ebene unternimmt und den Rückgriff der Künstlerin auf Jungs Traumdeutungen und dessen Androgyniekonzept hervorhebt.¹⁹ Daneben behandeln einige Autoren auf die Erhellung der Genese einzelner Werke zielende Fragen. Elmer Peterson analysiert Tristan Tzaras 1931 verfaßten ‚Essai sur la situation de la poésie‘, in dem Tzara mit jungianischem Vokabular arbeitet.²⁰ Elisabeth Legge argumentiert bei der Analyse des Vogelmotivs und der Grattageserien der zwanziger Jahre bei Max Ernst mit Jung.²¹ Jedoch geht sie selten über literarische Vergleiche hinaus und bleibt die Rezeptionsnachweise oftmals schuldig. David Hopkins nimmt in einem Aufsatz von 1992 einen Einfluß auf Max Ernsts ‚Loplop‘-Bilder um 1930 an, untermauert seine These aber nicht mit genaueren Belegen.²² Nur Christa Lichtenstern, die Ernsts Plastik *Capricorne* auf jungianische Referenzen befragt, sucht einen Rückhalt im konkreten Werk.²³ Verena Kuni bringt bei der Analyse mehrerer Werke Victor Brauners der vierziger Jahre Jung ins Spiel.²⁴ Bis auf Hopkins berufen sich alle Autoren auf Jungs *Wandlungen und Symbole der Libido*. Von nur eingeschränktem Wert für mein Vorhaben sind Texte, die jungianische Theoreme mit einer tiefenpsychologischen Deutungsabsicht an Werke herantragen, wie dies etwa Laurence M. Porter bei Bretons *Nadja*²⁵ oder Charlotte Stokes im Falle von Ernsts ‚Loplop‘ unternimmt.²⁶

18 David J. Hopkins: *Jung's Influence on Surrealism*, neu begonnene Ph. D. thesis bei Prof. Dawn Ades, Univ. of Colchester/Essex, 1985 (vgl. *Kunstchronik* 1985, Heft 9, S. 422). Abgeschlossen als: *Hermeticism, Catholicism and Gender as Structure: a Comparative Study of Themes in the Work of Marcel Duchamp and Max Ernst*, ebd., 1990 (vgl. *Kunstchronik* 1990, Heft 9, S. 521).

19 Schulz 1993.

20 Peterson 1971, S. 91-93; Tzara 1931. Vgl. Kap. I.2.2.

21 Legge 1989, S. 56f., 130, 140-143 u. 173-175.

22 Hopkins 1992.

23 Lichtenstern 1992, S. 283-285.

24 Kuni 1995, S. 60, 126f., 146 u. 160f.

25 Porter 1982. Vgl. Breton 1994.

26 Stokes 1983.

TEIL I

C. G. JUNG UND DER SURREALISMUS. EINFLÜSSE UND KONGRUENZEN

„Solange ich lebe“, sagte er, „war ich mir auf merkwürdig eindringliche Weise der Existenz einer andern Region bewußt – einer Region, gar nicht weit von der unsern in gewissem Sinn, aber völlig anders geartet –, wo unaufhörlich gewaltige Dinge im Gange sind, und unermessliche, fürchterliche Wesen schattengleich vorüberhuschen, in aller Intensität auf unfassliche Dinge bedacht, gegen die unser irdisches Streben, gegen die der Aufstieg und Fall der Völker, das Schicksal der Weltreiche, das Los von Kriegsheeren und von Kontinenten nichts sind als ein Staubkorn auf der Waagschale solcher Vergleichung. Auf unfassliche Dinge bedacht, sage ich, auf Dinge, welche einzig die Seele betreffen, mitten in sie hineinzielen, nicht nur auf ihre Regungen, auf ihre ...“

(Algernon Blackwood: Die Weiden)

tell me how to get back.

(Linda Kohanov: the origin of artifacts)

1. Jungs psychoanalytische Periode und das Verhältnis zu Freud¹

Jung lernte Freuds bahnbrechende *Traumdeutung* als Assistenzarzt am Burghölzli bei Zürich kennen² und begann 1906 mit Freud zu korrespondieren.³ In Zürich machte er sich zu einem energischen Fürsprecher Freuds, während jener in seinem Schweizer Kollegen seinen Nachfolger an der Spitze der psychoanalytischen Bewegung sah.⁴ 1910-14 war Jung der erste Präsident der neugegründeten Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung, 1909-13 Redakteur des von Eugen Bleuler und Freud herausgegebenen *Jahrbuches für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*. In dieser Zeit bauten Jung und Freud eine enge persönliche Beziehung auf.

Indessen zeigten sich von Anfang an divergierende Anschauungen, die sich sowohl an den jeweiligen Vorstellungen ihrer Rollen in der psychoanalytischen Bewegung festmachen lassen⁵ als auch fachlicher und persönlicher Natur waren.⁶ Dies führte 1913 schließlich zum offenen Bruch und zu Jungs Trennung von der Psychoanalyse. Die wichtigsten fachlichen Differenzen sollen im Folgenden kurz umrissen werden.

-
- 1 Als grundlegende Literatur vgl. Jung 1995, Kap. „Sigmund Freud“, S. 151-173; Wehr 1985, Kap. „Sigmund Freud – ‚der erste wirklich bedeutende Mann‘“, S. 91-147; Jones 1962, Bd. 2, S. 43-203; Gay 1989, S. 226-277; *Briefwechsel* 1974; Ellenberger 1996, S. 622f., 894-898, 929, 931-938, 1089 u. 1100. Empfehlenswert sind – vor allem in der Gegenüberstellung – die knappen und prägnanten Darstellungen von Lohmann 1998, S. 41, 43 u. 48-51, und Wehr 1969, S. 23-32.
 - 2 Möglicherweise machte Prof. Eugen Bleuler, der Direktor der Klinik, Jung damit bekannt. Ihre Arbeit war in den folgenden Jahren stark von der Psychoanalyse bestimmt, wobei Jung die von ihm entwickelte Assoziationsmethode als einen eigenständigen Beitrag zur Psychoanalyse betrachtete (vgl. Wehr 1985, S. 76; Ellenberger 1996, S. 931-933 u. 1064; Gay 1989, S. 228; für die Assoziationsstudien vgl. Jung, *GW* 2.1-3, 5-10 u. 12; für die Anwendung am Burghölzli vgl. Ellenberger 1996, S. 927f. u. 1060f.). – Zur Zitierweise: Zitate aus in den *GW* enthaltenen Schriften werden nicht mit Seitenzahlen, sondern mit Absätzen (§) angegeben, da es zwischen den ersten Auflagen der *GW* in Zürich und späteren Neuauflagen in Olten zu divergierenden Seitenzahlen kommt, während die Absatzzählung gleichbleibt. Dadurch sind die Zitate auch dann auffindbar, wenn unterschiedliche Auflagen benutzt werden. Auf Seitenzahlen wird nur ausnahmsweise zurückgegriffen.
 - 3 Im ersten erhaltenen Brief vom 11. April 1906 bedankt sich Freud bei Jung für die Zusendung von dessen *Diagnostischer Assoziationsstudien* (*Briefwechsel* 1974, 1F). Am 3. März 1907 begegneten sie sich erstmals persönlich, als Jung Freud in Wien besuchte.
 - 4 Freud sprach Jung schon 1908 als „Fortsetzer und Vollender“ (*Briefwechsel* 1974, 106F) und „Lieber Freund und Erbe“ an (ebd., 110F); 1911 nannte er ihn seinen „Kronprinzen“ (ebd., 241F). Vgl. ebd., 125F u. 182F.
 - 5 Freuds Interesse an Jung war nicht zuletzt ein strategisches. Über ihn wollte er sich der Mitwirkung der schweizerischen Psychiatrie an der Ausbreitung der Psychoanalyse versichern und außerdem der antisemitischen Diffamierung der Psychoanalyse als „jüdischer Erfindung“ begegnen. Da zu dieser Zeit die meisten Psychoanalytiker Juden waren, stellte der Antisemitismus durchaus eine Gefahr dar (vgl. *Briefwechsel* 1974, 106F; Wehr 1985, S. 97f.; Gay 1989, S. 234f.; Ellenberger 1996, S. 1077; Lohmann 1998, S. 50f.). Konfliktpotential boten auch Freuds Bestrebungen, die international sich ausbreitende psychoanalytische Bewegung zu einer geschlossenen, schlagkräftigen und hierarchisch strukturierten Organisation mit dem Habitus einer Schule zu machen. Dies kollidierte mit der Betonung der Unabhängigkeit seitens der Züricher Psychoanalytiker um Jung und Bleuler. Vgl. *Briefwechsel* 1974, 303J u. 304F; Wehr 1985, S. 93; Gay 1989, S. 246f.; Ellenberger 1996, S. 896 u. 1100; weiterführend Ellenberger 1996, S. 1067f., 1074f. u. 1079f., und Cremerius 1997.

Jung entwickelte nicht nur andere Konzepte als Freud, sondern trat nach eigener Aussage bereits mit eigenen Vorstellungen an die Psychoanalyse heran. Die Differenzen machten sich schon früh an verschiedenen Themen fest. Jungs Einstellung zur Religion war eine grundsätzlich andere als jene Freuds. Für letzteren als bekennenden Atheisten stellte sie eine Art kollektiver Neurose dar, die der Mensch überwinden müsse, um psychisch erwachsen zu werden. „Gott“ sei eine ins Allmächtige gewandelte Vaterprojektion.⁷ Jung war zwar wahrscheinlich nie bekennender Christ, blieb aber immer von einer grundlegenden Bedeutung der Religion für die Psyche des Menschen überzeugt. Seine Theorie vom kollektiven Unbewußten, die Archetypenlehre und seine Auseinandersetzung mit Mythologien und Alchemie sind ohne seine Annahme einer natürlichen Religiosität des Menschen nicht zu verstehen.⁸

Ebenso maß Jung der Sexualität eine andere Bedeutung bei. Der Sexualtrieb galt ihm als ein wichtiger, aber nur ein möglicher Erklärungsansatz von vielen, während Freud ihm eine zentrale Rolle zuwies.⁹ Jung zufolge beabsichtigte Freud, aus der Sexualität ein Dogma zu machen, wobei er ihm unmöglich folgen könne.¹⁰

Wenn Freud die Sexualtheorie als „Bollwerk gegen den Okkultismus“ bezeichnet, verweist dies auf einen weiteren Unterschied: ihre Haltung zur Parapsychologie oder Meta-

6 Die Literatur führt als Grund für die tiefgehenden Differenzen immer wieder persönliche Faktoren ins Feld, die in den unterschiedlichen Persönlichkeiten und Sozialisationen begründet liegen sollen. Als Kern der Spannungen wird übereinstimmend das Ausagieren eines Vater-Sohn-Konflikts angenommen (vgl. Jung 1995, S. 167f.; *Briefwechsel* 1974, 138J, 139F, 146J, 162J, 180J, 338J u. 342F; Wehr 1985, S. 103f., 107, 128 u. 138f.; Gay 1989, S. 267f. u. 272; Ellenberger 1996, S. 896).

7 Sehr deutlich äußert Freud sich dazu in *Totem und Tabu* (zuerst erschienen in vier Teilen in *Imago* 1912/13, in Buchform Wien 1913; in: *FSA* 9, S. 287-444) im Zusammenhang mit seiner Urhorden-These. Vgl. auch den sog. „Fall Schreber“ von 1911 (*FSA* 7, S. 139-203); *Das Unbehagen in der Kultur* (1927/30, in: *FSA* 9, S. 191-270) und *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1934-38, in: ebd., S. 455-581). Peter Gay setzt sich mit Freuds Atheismus sehr instruktiv auseinander (Gay 1988).

8 Jung präferiert deshalb keine bestimmte Religionsform (vgl. Ellenberger 1996, S. 974f.). Er sieht sogar bei Freud religiöses Denken am Werk, denn durch das Verständnis der Sexualität als grundlegenden psychologischen Erklärungsansatz verleihe Freud ihr einen quasi numinosen Charakter. Seine Absicht, aus der Sexualtheorie ein „Dogma“ zu machen, deutet Jung als den „Einbruch unbewußter religiöser Faktoren“: „[...] die ‚sexuelle Libido‘ [habe] bei ihm die Rolle eines deus absconditus, eines verborgenen Gottes, angenommen“ (Jung 1995, S. 155f.).

9 Vgl. Laplanche/Pontalis 1973: ‚Sexualität‘ und ‚Sexualtrieb‘, S. 466-472. Bis etwa 1914 definierte Freud den psychischen Konflikt als Gegensatz von Sexualtrieb und Ich- bzw. Selbsterhaltungstrieben. 1914 führte er den Narzißmus als Grundtrieb ein und hatte damit zwei erotische Triebe als Grundlagen psychischer Tätigkeit (Zur Einführung in den Narzißmus, 1914, in: *FSA* 3, 1975, S. 37-68). 1915 führte er als Komplement zu den Sexualtrieben den Aggressionstrieb ein und gelangte von dort zu einer Gegenüberstellung von „Lebens“- und „Todestrieben“ (Triebe und Triebsschicksale, 1915, in: *FSA* 3, S. 75-102). Vgl. Jones 1962, Bd. 3, S. 317; Laplanche/Pontalis 1973, S. 45f., 280-282, 317-323, 463-466, 470-472 u. 494-503. Vgl. Ellenberger 1996, S. 706-713, als Überblicksdarstellung.

10 Jung hatte gegen Freuds sexuelle Ätiologie der Neurosen von Anfang an Vorbehalte und äußerte sie bereits 1906 (*Briefwechsel* 1974, 2J) und 1907 in der von Freud positiv aufgenommenen Schrift *Über die Psychologie der Dementia praecox* (GW 3.1; vgl. Gay 1989, S. 228). In seinen *Erinnerungen* weist er aber den Verdacht zurück, er habe die Bedeutung der Sexualität nicht gesehen, sie spiele in seiner Psychologie sogar „eine große Rolle“ (Jung 1995, S. 172).

psychik, wie sie damals auch genannt wurde. Freud stand ihr als erklärter Materialist ablehnend gegenüber, auch wenn er darin durchaus schwankte.¹¹ Jung beschäftigte sich schon in seiner Studienzeit mit Okkultismus und schrieb seine Dissertation über „occulte Phänomene“; das Interesse hielt sein ganzes Leben lang an.¹²

Auch akzeptierte Jung ein zentrales Freudsches Konzept nicht: den Ödipuskomplex.¹³ Die Mythologie ist ein Gebiet, in dem beide früh zu forschen begannen, aber auch jenes, auf dem sich der Bruch auf fachlicher Ebene entzünden sollte.¹⁴ Während Freud der Überzeugung war, daß „der Kern des Mythos derselbe ist wie [der] der Neurose“, ¹⁵ nahm Jung Mythen als Generatoren archetypischer Bilder für seine Theorie des kollektiven Unbewußten in Anspruch. Seine in *Wandlungen und Symbole der Libido* vertretene These, der Inzest sei weniger ein Faktor der persönlichen Geschichte, sondern ein „hochreligiöser Inhalt“ und vor allem symbolisch zu verstehen, ¹⁶ bildete zusammen mit der Desexualisierung des Libidobegriffs durch dessen Ausweitung auf einen allgemeinen Begriff für „psychische Energie“ einen entscheidenden Auslöser für den Bruch mit Freud.¹⁷ Mit der Konzeption einer psychischen Energetik bewegte er sich im Umfeld des zeitgenössischen Vitalismus und der Lebensphilosophie Bergsons. Als entscheidender Unterschied sollte sich jedoch herauskristalisieren, daß Freud das mythische Denken als vorwissenschaftlich und irrational beurteilte und es als ein durch bewußt-rationale Verarbeitung zu

11 Zu Freuds und Jungs Haltung zur Parapsychologie grundlegend ist Fodor 1971. Die erste Verunsicherung Freuds hängt mit Jung zusammen. Als Jung ihm bei einem Besuch 1909 seine Ansichten über die Parapsychologie auseinandersetzte und Freud ihm energisch widersprach, kam es Jungs Schilderung zufolge zu parapsychischen Ereignissen (Jung 1995, S. 159f.; vgl. *Briefwechsel* 1974, 139F). Freuds Haltung war nicht eindeutig und schwankte zwischen Ablehnung und Interesse, welches vor allem die Telepathie betraf (vgl. *Briefwechsel* 1974, 254J (Anm. 5), 255F u. 260F; Jones 1962, Bd. 3, S. 447-453 u. 457f.). Dieses Interesse schien in späteren Jahren zuzunehmen. Er verfaßte mehrere Texte, die sich mit Telepathie und ähnlichen Phänomenen auseinandersetzten: *Die okkulte Bedeutung des Traumes*, 1925 (FGW 1, S. 569-573); *Traum und Telepathie*, 1922 (FGW 13, S. 165-191); ‚Traum und Okkultismus‘ (*Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933), in: FSA 1, S. 472-495); *Psychoanalyse und Telepathie* (*Schriften aus dem Nachlaß*, in: FGW XVII, S. 26-44). S. auch Bonin 1981, S. 187f.; Ellenberger 1996, S. 741f.; Jones 1962, Bd. 3, S. 437-473, der Freuds schwankende Haltung aber als Verirrung und Rückfall in unwissenschaftliche „Spiritisterei“ abtut.

12 S. Kap. I.6.3.

13 Freud führt diese Vorstellung bereits in der *Traumdeutung* ein (Freud 1930, FSA 2, V.D., S. 265-268). Vgl. Laplanche/Pontalis 1973, S. 351-357. – In der FSA-Ausgabe ist der Text der *Traumdeutung* nach der mehrfach überarbeiteten und veränderten 8. Auflage von 1930 abgedruckt. Die Änderungen in den jeweiligen Auflagen sind mit Datum gekennzeichnet, ebenso verschobene und weggelassene Passagen.

14 Als Jung am 14. Oktober 1909 erstmals den Gedanken äußerte, eine „zusammenfassende Darstellung des ganzen Gebiets [der Mythologie] zu schreiben“ (*Briefwechsel* 1974, 157J), traf er damit Freuds Interesse: „Es freut mich, daß Sie meine Überzeugung teilen, die Mythologie müßte ganz von uns erobert werden“ (ebd., 17.10.1909, 158F). Im Kreis um Freud begannen mehrere Analytiker mit der Untersuchung von Mythen, besonders Karl Abraham, Otto Rank, Herbert Silberer und in Zürich Frank Riklin.

15 Brief vom 13.8.1908, in: *Briefwechsel* 1974, 106F.

16 Jung 1912. Zuerst erschienen in zwei Teilen im *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, Bd. III/1912, S. 120-227, IV/1912, S. 162-464. Vgl. dazu Jung 1995, S. 171; *Briefwechsel* 1974, 313J, 315J u. 321J; Jacobi 1957, S. 104-107.

überwindendes Denken betrachtete (auch wenn er die Chancen dafür nicht sehr hoch einschätzte), während Jung die Mythologie in ihrer Struktur und Funktion als Erzählung zum Vorbild der phantastischen und Traumerzählungen nahm und sie zu einem Grundstein seiner Psychologie machte.

Jungs Haltung zu seinem ehemaligen Lehrer und Vorbild und späteren wissenschaftlichen Rivalen war sehr ambivalent. Zollte er ihm einerseits Anerkennung und sogar Bewunderung, griff er ihn andererseits oftmals heftig an und warf ihm eine unzulässige Forcierung des Sexualbegriffs oder eine „ungeistige Einstellung“ vor.

17 Vgl. Jung 1995, S. 171; *Briefwechsel* 1974, 282J, 286F u. 287J; Gay 1989, S. 258. S. zum Freud'schen Libidobegriff: Laplanche/Pontalis 1973: ‚Libido‘, ‚Libido, Organisation der‘, ‚Libido, Plastizität der‘, S. 284-289. Zum Konzept der desexualisierten Libido bei Jung vgl. Brumlik 1993, S. 41-48. Jung regte aber mit diesem Buch – und den langjährigen Vorbereitungen dazu – wahrscheinlich Freuds Interesse an der Kulturgeschichte an und forcierte dessen Auseinandersetzung mit der Mythologie (vgl. Ellenberger 1996, S. 730). Jung leistete weitere Beiträge zur Psychoanalyse. Er führte die Begriffe „Komplex“, „Imago“ und „Introversion“ ein und förderte die Einführung der obligatorischen Lehranalyse, der sich jeder Analytiker vor Aufnahme einer praktischen Tätigkeit unterziehen muß. Vgl. Laplanche/Pontalis 1973, S. 229, 237f., 252-255 u. 283; Jacobi 1957, S. 7-35. Zu weiteren Einflüssen vgl. Ellenberger 1996, S. 986f.

2. Der Entwurf einer Mythopsychologie in *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912)

2.1. Zu *Wandlungen und Symbole der Libido*

Wandlungen und Symbole der Libido (im folgenden abgekürzt: *Wandlungen*) bildet einen Einschnitt in Jungs Laufbahn. Es ist die erste ausführliche Darlegung seines eigenen Ansatzes, in dem Konzepte, die sich in den folgenden Jahren zu konstituierenden Elementen der analytischen Psychologie herausbilden sollten, angelegt sind. An den Anfang stellt er eine Unterscheidung von „zwei Arten des Denkens“: Er entwirft ein „gerichtetes Denken“, welches sich als „sprachliches Denken“ in Worten und Begriffen manifestiert, in erster Linie der Kommunikation dient und zweckorientiert ist. Es ist hauptsächlich ein bewusstes Denken, in ihm liegen Vernunft und planende Überlegung beschlossen. Jung hält diese Art des Denkens für eine eher junge Entwicklung in der Menschheitsgeschichte.¹⁸ Dem stellt er ein „ungerichtetes Denken“ gegenüber, welches sich in symbolischen Bildern spontan äußere, sich aus dem Unbewußten speise und im „Träumen oder Phantasieren“ auftrete.¹⁹ Dieses Denken stelle das erste und ursprüngliche dar, denn es gehe dem gerichteten Denken onto- und phylogenetisch voraus.²⁰ Jung beruft sich dabei u. a. auf Otto Ranks Vorstellung vom Mythos als „Massentraum des Volkes“: Was dem Individuum und vor allem dem Kind ein Traum sei, verberge sich in der Kulturgeschichte im Mythos.²¹ Hierin liegt – durchaus noch in Anlehnung an freudianische Konzepte – ein Kern der Idee des kollektiven Unbewußten beschlossen.

Im Hauptteil analysiert Jung die Schilderungen der Phantasiebilder und Träume einer Patientin,²² konfrontiert sie mit zahllosen mythologischen Parallelen und zeigt so deren mythischen Gehalt auf. Die Übereinstimmungen zwischen persönlichen Phantasien und mythischen Bildern aus aller Welt dienen Jung nicht nur zur Erhellung individueller psychischer Vorgänge, sondern fungieren als zentraler Baustein seiner Hypothese von der Existenz eines kollektiven Unbewußten. Mittels einer „Amplifikation“ genannten Methode – der Herausarbeitung der psychologischen, mythischen und letztlich archetypischen Aufladung eines individuellen Traummotivs durch die Heranziehung aller in Mythen, Legenden und anderen symbolischen Konstrukten auffindbaren Parallelen – beabsichtigt er,

18 Jung 1912, S. 11-17.

19 Jung 1912, S. 7-10 u. 19.

20 Jung 1912, S. 24-27.

21 Jung 1912, S. 26; vgl. S. 30-35. Er bezieht sich auf Otto Rank: *Der Künstler. Ansätze zu einer Sexualpsychologie*, Wien 1907, S. 36.

22 Es handelt sich allerdings nicht um seine Patientin, sondern um den Fall einer „Miss Frank Miller“, die 1905 einen von Théodore Flournoy kommentierten Text über eigene Phantasien und Tagträume veröffentlichte: *Quelques faits d’imagination créatrice subconsciente. Par Miss Frank Miller*, in: *Archives de Psychologie* Nr. 5, 1905/6, S. 36-51. Mit einer Einführung von Th. Flournoy. Dt. in Jung 1952, *GW* 5, S. 581-593, ohne die Einleitung Flournoys. (*GW* 5 ist die stark überarbeitete und erweiterte 4. Auflage von Jung 1912.)

die Universalität bestimmter Motive zu demonstrieren und darüber die Vorstellung eines kollektiven Unbewußten zu begründen.²³

Jung analysiert die Mythologeme der Geburt, der Wiedergeburt, der gefährvollen Wanderung, der Reise durch die Unterwelt und erkennt ein sich in mythischen Erzählungen offenbarendes gemeinsames Grundmuster. Dieses Muster gilt als charakteristisch für eine „Sonnenmythologien“ genannte Mythengruppe und bezeichnet Jung zufolge die Zusammengehörigkeit von im einzelnen recht unterschiedlichen Mythen.²⁴ Allgemein formuliert, stellt sich deren Struktur so dar:

Der „Held“ eines Mythos, ein Mensch oder Gott, geht auf eine Reise, wird vertrieben oder ausgesetzt. Letzteres betrifft vor allem Geburtsmythen, in denen neugeborene Kinder meist in einem Korb oder Kasten in der Wildnis oder auf dem Wasser ihrem Schicksal überlassen werden. Die Reisen, die der „Held“ als Heranwachsender oder Erwachsener unternimmt, führen durch die Wildnis, über das Meer und durch die Dunkelheit, oft im Bauch eines Meerungeheuers, das ihn verschlungen hat. Jung bezeichnet dies als „Nachtmeerfahrt“.²⁵ Am Ende der Reise tritt der Protagonist der mythischen Erzählung wieder ans Licht, um sich in weiteren Kämpfen um die Erlangung des angestrebten Zieles, der „schwer erreichbaren Kostbarkeit“ oder eines „Schatzes“, zu bemühen.²⁶

Jung deutet das Mythologem der Aussetzung des Kindes auf dem Wasser mit Bezug auf Otto Ranks Schrift *Der Mythos von der Geburt des Helden*, der es in zahlreichen Mythen nachweist und auf die Geburt bezieht.²⁷ Jung erweitert aber dessen Symbolismus, indem er es mit den Untersuchungen zur Sonnenmythologie verknüpft und daraus eine zusammenführende Deutung entwickelt. Der „Anschluß an den Sonnenlauf“ biete „ungeheure Anwendungsmöglichkeit für die mythenspinnde Phantasie“: „Die Sonne schwimmt über das Meer als der unsterbliche Gott, der jeden Abend in das mütterliche Meer untertaucht und am Morgen wieder erneuert geboren wird.“²⁸ In bezug auf die Götter ergänzt er:

„Alle [...] meerbefahrenden Götter sind Sonnensymbole. Sie sind für die ‚Nachtmeerfahrt‘ [...] in ein Kästchen oder in eine Arche eingeschlossen, öfter mit einem

23 Allerdings verwendet Jung hier noch nicht den Begriff „Amplifikation“. Eine übersichtliche Darstellung der Amplifikationsmethode liefert Jacobi 1957, S. 149-155, und Jacobi 1978, S. 81, 87-89, 92 u. 102.

24 Jung 1912, S. 203. Jung führt hier ein graphisches Schema des Grundmusters an, welches er der vergleichenden mythologischen Studie von Leo Frobenius: *Das Zeitalter des Sonnengottes*, Berlin 1904, entnahm. Vgl. Jacobi 1957, S. 204-215.

25 Jung 1912, S. 203. Auch mit diesem Begriff bezieht er sich auf Frobenius.

26 Jung 1912, S. 301.

27 Rank 1922. Rank, ein Schüler Freuds, hatte zum ersten Mal die Aufmerksamkeit der Psychoanalyse auf dieses Thema gelenkt. „Die Kiste oder Lade ist hier weibliches Symbol, nämlich der Mutterleib, was den älteren Mythologen eine ganz bekannte Auffassung war. Die Kiste, das Faß oder Körbchen mit dem kostbaren Inhalt wird gern als auf dem Wasser schwimmend gedacht, in einer bemerkenswerten Umkehrung der natürlichen Tatsache, daß das Kind im Fruchtwasser schwimmt und dieses sich im Uterus befindet“ (Jung 1912, S. 202). Bei Freud findet sich die Interpretation von Wasserträumen als Geburtsträumen nur in einer kurzen Bemerkung in Freud 1930, *FS* 2, VI.E., S. 391f.

28 Jung 1912, S. 202.

Weibe zusammen [...]. Während der Nachtmeerfahrt ist der Sonnengott im Mutterleibe eingeschlossen, öfter von allerhand Gefahren bedroht.“²⁹

Jung verknüpft die Geburts- und Reise-Mythologie mit dem kosmischen Motiv der Sonne. Des weiteren schließt er die Wassersymbolik außer an die Geburts- auch an das Wiedergeburtmotiv an. Das Wasser sei ein Symbol für die Mutter, das Eintauchen ins Wasser stehe für den regressiven Wunsch, in den Mutterleib zurückzukehren. Letzten Endes deutet Jung alle der Sonnenmythologie zugehörigen Mythen im Hinblick auf Geburt und Wiedergeburt.

Für Jungs tiefenpsychologische Interpretation ist die Gestalt des wandernden „Helden“ der wesentliche Punkt. In diesem trete uns im Mythos wie im individuellen Traum die Personifizierung der Psyche oder der Libido des Träumenden entgegen.³⁰ Jungs Ziel ist die Selbst-Bewußtwerdung des Patienten und das Erreichen eines ausgewogenen Gleichgewichts zwischen Bewußtsein und Unbewußtem. Die Balance zwischen den verschiedenen psychischen Bereichen könne aber nur gelingen, wenn sie miteinander in Verbindung bleiben. Das Bewußtsein dürfe den Kontakt zum Unbewußten nicht verlieren, weil jenes der Ursprung der psychischen Energie, der Phantasie und des schöpferischen Denkens ist; es dürfe sich aber auch nicht bewußtlos darin verlieren, da dies die Aufgabe jeglicher Individualität bedeute.³¹ Für Jung ist

„der Mythos des Helden [...] der Mythos unseres eigenen leidenden Unbewußten, das jene [...] Sehnsucht nach allen tiefsten Quellen seines eigenen Seins, nach dem Leibe der Mutter, und in ihm nach der Gemeinschaft mit dem unendlichen Leben in den unzähligen Formen des Daseins hat.“³²

Die Regression ins Unbewußte führt in einen Bereich, wo alle Formen aufeinandertreffen und sich ineinander verwandeln können: Die Individualität ist aufgegeben zugunsten der Teilhabe an allem, dem Eingehen in eine Einheit, in der eine Einzelform sich in jede andere verwandeln kann. Verschmelzung und Metamorphose bedeuten zwei Aspekte der gleichen Idee psychischer Ungeschiedenheit.

Wenn der Heldenmythos den Mythos des leidenden Unbewußten darstellt, dann ist der „Held“ ein Wanderer, getrieben von seinen Sehnsüchten,³³ und gleicht darin dem mythischen Bild der wandernden Sonne, woraus Jung folgert, „der Mythos des Helden sei ein Sonnenmythos“. ³⁴ Das Wandern des Helden gleicht dem Wandern der Sonne über den Himmel: Bald steht sie strahlend im Zenit, bald versinkt sie in der Nacht, um aus ihr

29 Jung 1912, S. 203.

30 Jung 1912, S. 165.

31 Jung 1912, S. 283f.

32 Jung 1912, S. 198. In Jung 1952, *GW* 5, S. 426, sagt er über den Helden: „Der Held stellt das unbewußte Selbst des Menschen dar, und dieses erweist sich empirisch als die Summe und der Inbegriff aller Archetypen, schließt also auch den Typus des ‚Vaters‘ bzw. den des Alten Weisen ein. Insofern ist der Held sein eigener Vater und erzeugt sich selbst.“

33 Jung 1912, S. 198.

34 Jung 1912, S. 198.

wieder aufzuerstehen.³⁵ Wie der Held ist die Sonne ein Symbol für die Libido.³⁶ Auch für den Vogel kann dies gelten.³⁷

Jung betrachtet Mythologeme, mythische Figuren, Natur- und kosmische Kräfte generell als Symbole der Libido und ihrer Verwandlungen. Seine Mythendeutung führt ihn dazu, nicht nur Gestirne wie die Sonne, sondern auch Götter als Libidosymbole zu verstehen: „Wenn Gott, die Sonne oder das Feuer verehrt wird, so verehrt man seinen Trieb, die Libido“³⁸ – ein Gedanke, der mit surrealistischen Positionen durchaus in Einklang zu bringen ist. Es muß allerdings festgehalten werden, daß Jungs Libidobegriff sich in einem wichtigen Punkt von dem Freuds unterscheidet. Jung faßt den Sexualtrieb als eine durchaus sehr wichtige, aber eben nur eine mögliche Form der Libido auf, während Freud sie primär sexuell definiert. Zwar teilt Jung dessen Auffassung, daß die Phantasietätigkeit der Libido sich vor allem aus verdrängten sexuellen Energien nährt; erst in den zwanziger Jahren drängt er die Sexualität immer mehr an den Rand. Die mythischen Dimensionen, die Jung der Sexualität in den *Wandlungen* verleiht, übertreffen sogar jene in Freuds gleichzeitigen mythologischen Schriften. Es gibt auch keinen Widerspruch zur sexuellen Deutung des Vogels, wie sie Freud in seiner Traumdeutung vornimmt;³⁹ Jung betont sie sogar und verleiht ihr stärkere mythologische Facetten als Freud.⁴⁰ Dennoch bedeutet Jungs *Wandlungen* die Aufgabe der Sexualtheorie im Freudschen Sinne.

Hervorzuheben ist Jungs Konzentration auf Natur- und kosmische Bilder wie „Wasser“ oder „Sonne“. Zwar interpretierte auch Freud Wasserträume als Geburtsträume, allerdings nur an einer einzigen Stelle in der *Traumdeutung* und mit Bezug auf Ranks Schrift.⁴¹ Jung, der ebenfalls Rank zum Ausgangspunkt nimmt, geht über beide hinaus, indem er die Komplexität der mythologischen und symbolischen Zusammenhänge steigert und ihnen wesentlich mehr Raum gibt. Für die kosmische Symbolik sieht es etwas anders aus. Im „Fall Schreber“ widmet Freud sich der Sonnensymbolik, die sich aber von der Interpretation Jungs maßgeblich unterscheidet: Während Jung die Sonne auf das Ich des Träumenden hin deutet, nimmt Freud sie als Vatersymbol.⁴² Für Max Ernst wird dieser Unterschied Bedeutung erlangen.

Das Buch stellt auch in der Entwicklung der Idee des kollektiven Unbewußten einen entscheidenden Schritt dar, selbst wenn der Begriff noch nicht fällt. Jung greift dabei auf die um die Jahrhundertwende gängige Vorstellung von der Parallelität von Onto- und

35 Jung 1912, S. 165.

36 Jung 1912, S. 82-85 u. 99-101.

37 Die Verbindung zum „Sonnenhelden“ sieht Jung über Traumsymbole wie das des Federkopfschmuckes gegeben: „Der Federschmuck, der natürlich aus Adlerfedern zu bestehen hat, ist eine Art Zauber. Der Held nimmt dadurch etwas von der sonnenhaften Art dieses Vogels an, wenn er sich mit dessen Federn schmückt, so gut wie man sich den Mut und die Kraft des Feindes aneignet, wenn man dessen Herz verschluckt oder seinen Skalp nimmt. Zugleich ist die Federkrone eine Krone, was gleichbedeutend ist mit der Strahlenkrone der Sonne“ (Jung 1912, S. 175).

38 Jung 1912, S. 62. Vgl. S. 194f.

39 Vgl. Freud 1930, *FS* 2, VI.E., S. 385f.

40 Vgl. Jung 1912, S. 392-394.

41 Freud 1930, *FS* 2, VI.E., S. 391f.

42 Vgl. Freud 1911, *FS* 7, S. 178-180 u. 201f. Im Nachtrag zur Schreber-Schrift von 1912 bezieht sich Freud wiederum auf Jungs mythologische Deutungen (ebd., S. 201-203).

Phylogenese zurück und sieht in Träumen ein Wiederaufleben archaisch-mythischer Inhalte am Werk.⁴³ Er geht davon aus, „daß der Mensch in seinem phantastischen Denken sich ein Verdichtungsprodukt seiner psychischen Entwicklungsgeschichte aufbewahrt hat“⁴⁴ und bezieht sich auf Jacob Burckhardts Begriff vom Mythos als „urtümlichem Bild“, der später in die Definition seines Archetypenbegriffs eingeht.⁴⁵

2.2. Die Rezeption in Tristan Tzaras ‚Essai sur la situation de la poésie‘ (1931) und die Situation des Surrealismus zu Beginn der dreißiger Jahre

Tristan Tzara veröffentlichte 1931 in *Le Surréalisme au Service de la Révolution* den Artikel ‚Essai sur la situation de la poésie‘, in dem er seine Gedanken zu einer Theorie für eine zeitgenössische Dichtung darlegt.⁴⁶ Darin bezieht er sich auf Jungs Unterscheidung von gerichtetem und ungerichtetem Denken, die er der im gleichen Jahr erschienenen französischen Ausgabe der *Wandlungen* entnahm.⁴⁷

Zu diesem Zeitpunkt war Jung für Tzara kein Unbekannter mehr. 1916-19 war er maßgeblich an Dada Zürich beteiligt, wobei nicht nur die unmittelbare räumliche Nähe, sondern auch die Kontaktmöglichkeiten zu jungianischen Kreisen bemerkenswert sind.⁴⁸ Tzara attackierte die zeitgenössische Psychologie und namentlich die Psychoanalyse als den Versuch, ein als anarchisch und schöpferisch aufgefaßtes Triebleben im Sinne einer bürgerlichen Ordnungsideologie kanalisieren und damit zähmen zu wollen.⁴⁹ Als er 1919 begann, mit Breton zu korrespondieren, muß er sich jedoch mehrfach in einer Weise über Jung geäußert haben, die seinen Brieffartner aufmerken ließ: „Vous ne m’avez toujours pas dit en quels termes vous étiez avec le Dr Jung dont vous parlez quelquefois. J’aime l’es-

43 Vgl. Jung 1912, S. 24f., 27 u. 30. „Die Ontogenese ist eine Wiederholung der Phylogenese“ lautet das sog. „biogenetische Grundgesetz“, welches der Biologe Ernst Haeckel aufstellte und das den Kern eines eine Art dogmatischem Darwinismus propagierenden philosophischen „Monismus“ bildete (vgl. Ellenberger 1996, S. 331f.).

44 Jung 1912, S. 31.

45 Jung 1912, S. 35, Anm. 1. Jung bezieht sich auf Burckhardts Briefe an Albert Brenner (hg. von Hans Brenner im *Basler Jahrbuch*, Basel? 1901).

46 Tzara 1931; dt. in: Metken 1983, S. 234-250.

47 Jung 1931a. Vgl. GW 19: Fr 1931b. Die Übersetzung erfolgte aus der unveränderten zweiten Auflage Zürich 1925. Vgl. Tzara 1931, S. 18.

48 S. dazu Kap. II.C.2.2.

49 Tzara lehnte namentlich Freud ab als „un personne qui avait bâti son mystère sur une espèce d’idéal bourgeois, un prototype de l’homme normal“ (zitiert nach Sanouillet 1993, S. 133, Anm. 16, nach Aragon: B.L.J.D. 7206-15, B.IV.3, in: Roger Garaudy: *L’Itinéraire d’Aragon, du surréalisme au monde réel*, Paris 1961, S. 88). Angriffe gegen die Psychologie finden sich etwa im ‚Manifeste Dada 1918‘ („La psycho-analyse est une maladie dangereuse, endort les penchants anti-réels de l’homme et systématise la bourgeoisie“; abgedruckt in: Bolliger u. a. 1985, S. 219-221, Zitat S. 220; vgl. auch S. 219) oder im ‚manifeste de monsieur antipyrine‘, 1916 („psychologie psychologie hihi“, abgedruckt in: Tristan Tzara: *sept manifestes DADA/lampisteries*, Paris 1979, S. 15-17, Zitat S. 16). Vgl. auch Meyer 1985, S. 75, Anm. 207. Für eine Diskussion der Texte vgl. Peterson 1971, zum ‚manifeste de monsieur antipyrine‘: S. 17-21; zum ‚Manifeste Dada 1918‘: S. 21-32. Allerdings geht Peterson auf die antipsychologischen Ausfälle Tzaras nicht ein.

prit de Jung.“⁵⁰ Tzara hat Jung sicher nicht von der angegriffenen bürgerlichen Ordnungsideologie freigesprochen. Wir können annehmen, daß er eher die archaischen Elemente und das Symbolverständnis der analytischen Psychologie einer Diskussion für würdig befand, denn seine Vorstellungen konnten in einigen Punkten durchaus an Jung anknüpfen. So untermauerte Tzara seine Vorstellungen von der Möglichkeit unmittelbarer und von der Zivilisation unbeeinflusster Äußerungen mit Bezügen auf ein „primitives Denken“, welches die Kinderstube der Menschheit beherrscht haben soll. Das darauf aufbauende deliberatorische Verständnis spontanen sprachlichen Ausdrucks, wie es in den dadaistischen Lautgedichten und Simultanrezitationen zum Ausdruck kam, war Tzara für die Konstitution eines freien Individuums von grundlegender Bedeutung.⁵¹ Möglicherweise sah er in Jungs Konzept einer archaischen Begründung der Psyche etwas Verwandtes. Tzara, von Breton 1923 aus seiner Gruppe ausgeschlossen, weil er dessen Befürwortung einer Organisation ablehnte, die ihre Ziele mit gleichsam wissenschaftlichem Ernst systematisch verfolge, wurde 1930 vom „Papst des Surrealismus“ wieder rehabilitiert.⁵² Bis etwa 1935 wirkte Tzara an surrealistischen Manifestationen mit, bevor er sich endgültig von der Bewegung trennte.

In diesen Jahren bezogen sich mehrere surrealistische Künstler auf Jung. 1931 erschienen mit *Métamorphoses et symboles de la libido* und der Aufsatzsammlung *Essais de psychologie analytique* erstmals umfassende Texte Jungs in französischer Sprache.⁵³ Im gleichen Jahr griff Max Ernst in ‚Danger de pollution‘ auf Jungs Begriff des kollektiven Unbewußten zurück.⁵⁴ 1932 ging Breton in *Les vases communicants* – ablehnend – auf Jung ein.⁵⁵ 1933 unternahmen Breton und Paul Eluard eine Umfrage, in der sie ihnen wichtig erscheinenden Personen der Zeitgeschichte folgende Fragen stellten:

„Pouvez-vous dire quelle a été la rencontre capitale de votre vie?
Jusqu’à quel point cette rencontre vous a-t-elle donné, vous donne-t-elle l’impression du fortuit? du nécessaire?“⁵⁶

Auch Jung wurde befragt, und er nannte sehr allgemeine und mythisch stark aufgeladene Ereignisse: seine Geburt, seinen zukünftigen Tod und die Begegnung mit der Welt.⁵⁷

50 Diese Bemerkung in einem Brief Bretons an Tzara vom 12.6.1919 ist bekannt. Sie wurde zuerst bei Sanouillet (1993, S. 463f., Zitat S. 464) zitiert, danach bei Bauer (1980, S. 140). Vgl. Inv.nr. TZR.C.554 im Fonds Tristan Tzara der Bibliothèque littéraire Jacques Doucet. Die Briefe Tzaras sind leider nicht archiviert, so daß dessen genaue Äußerungen im Dunkel bleiben.

51 Vgl. die Diskussion bei Jacques Gaucheron: Tristan Tzara. Esquisse pour un portrait, in: *Europe. Revue littéraire Mensuelle*, 53e Année, No. 555-556, Juillet-Aout 1975, Numéro spécial Tristan Tzara, S. 33-55, hier S. 49-55; Daniel Leuwers: Tristan Tzara, Critique d’art, in: ebd., S. 214-228, v. a. S. 220-223. Vgl. die Diskussion der Dada-Manifeste in Peterson 1971.

52 André Breton: *Seconde Manifeste du Surréalisme*, Paris 1930. Dt. als: Zweites Manifest des Surrealismus, in: Breton 1986, S. 49-99; zu Tzara S. 87f.

53 Jung 1931b, GW 19; Fr 1931a.

54 Max Ernst: Danger de pollution (1931), in: *LSaSdlR* Nr. 3, 1931. Vgl. Ernst 1970, S. 174-185. S. Kap. II.A.2.1.

55 Breton 1973, S. 24.

56 Breton/Eluard 1933, S. 101.

1934 brachte Breton die Kunst Victor Brauners mit Jungs kollektivem Unbewußten in Verbindung.⁵⁸ In das Jahr 1935 fallen Jung-Rezeptionen von Pierre Mabille und Max Ernst.⁵⁹ Tzara verfaßte seinen Artikel also in einer Zeit, als Jung im Surrealismus anscheinend erstmals verstärkt wahrgenommen wurde – sicher nicht zuletzt aufgrund der Veröffentlichung zweier wichtiger Bücher in französischer Sprache.

Tzara entwirft im ‚Essai‘ Richtlinien für eine in Form und Inhalt revolutionäre Poesie.⁶⁰ Seine bereits im Dadaismus entwickelten Auffassungen ausbauend, unterscheidet er eine Poesie als „moyen d’expression“ und eine „poésie activité de l’esprit“. Ihm zufolge kann nur letztere die für eine absolute Freiheit des menschlichen Geistes notwendige unmittelbare Manifestation geistiger Tätigkeit gewährleisten, ohne daß sie sich durch irgendeinen äußeren Formalismus determinieren ließe. Nur so könne die Poesie „ins tägliche Leben“ überführt, das Leben poetisiert und die Poesie wahrhaft lebendig werden.⁶¹ Poesie als Ausdrucksmittel sei immer an eine Erstarrung in festen Formen gebunden; wahre und freie Poesie sei flüchtig oder flüssig, sie entstehe und vergehe in einem Augenblick, sie „wird im Mund gemacht“, wie Tzara es 1920 formulierte.⁶² Er untermauert seine Idee mit der Konstruktion einer Ahnenreihe nach surrealistischem Muster: die Romantiker, de Sade, Baudelaire, Lautréamont, Rimbaud, Jarry, Apollinaire und andere, die sich – für Tzara mit recht unterschiedlichem Erfolg – um eine Befreiung des Wortes von festgelegten Sinngehalten und die Einreißung der Grenze zwischen Poesie und Leben bemüht hätten.⁶³ Anschließend macht Tzara sich auf die Suche nach Konzepten, mittels derer die notwendige Befreiung der Poesie von vorgegebenen sprachlichen Formungen theoretisch gefaßt werden könne, und führt als erstes Jungs Unterscheidung von gerichtetem und ungerichtetem Denken an. Er nutzt sie zur Parallelisierung des gerichteten Denkens mit der verurteilten Poesie als Ausdrucksmittel und des ungerichteten, bildhaften Denkens mit der Poesie als Tätigkeit des Geistes.⁶⁴ Im ungerichteten Denken und dessen bei Jung gegebenen archaischen Bezügen sieht Tzara ausgedrückt, was er in Dada Zürich vertreten hatte und was bei den Surrealisten als ‚écriture automatique‘ zu neuen Ehren gekommen war: eine Kunst, die spontan aus dem Unbewußten sich Bahn bricht und die

57 Die vollständige Antwort Jungs lautet: „Ce fut sans doute ma naissance. L’autre rencontre capitale sera ma mort, expérience que je n’ai pas faite encore. Entre ces deux il y a des événements dont la valeur est difficile à estimer. La troisième rencontre qui me semble essentielle, c’est ma rencontre avec le monde. Le monde fut moins étonné de cette rencontre que moi. Je ne saurais dire l’importance qu’elle a eue, car je ne comprends pas le monde. Je pense que mon existence était nécessaire, car sans doute elle était inévitable“ (Breton/Eluard 1933, S. 110). Eine Antwort Freuds ist nicht vermerkt; da man aber davon ausgehen kann, daß Breton und Eluard auch ihn um Antwort baten, blieb eine Reaktion wohl aus.

58 Breton 1965 (1934), S. 122. Vgl. Kap. II.B.3.1.

59 Mabille 1935; Max Ernst: Où va la peinture? (1935), in: Ernst 1970, S. 400f. (s. Kap. II.A.2.2.).

60 Vgl. die Analysen in Peterson 1971, S. 82-103; Nadeau 1986, S. 40-47.

61 Tzara 1931, S. 15. Peterson charakterisiert Tzaras Anliegen zutreffend als Propagierung einer „poetry as mental state“ (Peterson 1971, S. 83) und kennzeichnet sein Konzept als ein letztlich romantisches.

62 Tzara 1931, S. 19.

63 Tzara 1931, S. 16-18. Vorbilder für seine Ahnengalerie lieferten ihm zweifellos Bretons Manifeste.

64 Tzara 1931, S. 19. Vgl. dazu Peterson 1971, S. 91-93.

nicht am individuellen Ausdruck, sondern an kollektiver Aktion festzumachen sei, denn für Tzara kann die Poesie nur dann ein „Element des Lebens“ werden, wenn sie – darin vergleichbar dem Traum – vom Individuellen und Subjektiven zum Kollektiven und Objektiven fortschreite.⁶⁵ Tzara führt das von den Surrealisten vielzitierte Diktum Lautréamonts an, daß die Poesie von allen, nicht von einzelnen gemacht werde⁶⁶ und verknüpft die Kollektivität revolutionärer Poesie mit zwei Argumenten, die auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinen, deren Zusammenspiel aber ein tragendes Element seines Denkens bilden. Er nimmt Jungs Vorstellung des archaischen Denkens als ungerichtet und ungeschieden auf und setzt sie – hierin einer romantisch definierten Ursprungssehnsucht folgend – mit dem angestrebten „état poétique“ gleich.⁶⁷ Zugleich nimmt er an, daß eine wahrhaft kommunistische Gesellschaft, gedacht als eine Gesellschaft höchster menschlicher Freiheit und darin (trotz Berufungen auf Marx, Engels und Hegel) eher einer anarchistischen Vision gleichend, eben diesem poetischen Zustand entspreche.⁶⁸ Tzara ist das ungerichtete Denken ein Mittel, einerseits ein „primitives“ „Goldenes Zeitalter“ in der Vergangenheit zu postulieren und andererseits wichtiger Bestandteil einer kommunistischen Utopie. Jung mag Tzara auch deshalb angesprochen haben, weil das „Land des Wunderbaren“,⁶⁹ dessen Erforschung den poetischen Zustand voraussetze, für letzteren zahlreiche Dinge umfaßte, die den Surrealisten wie auch Jung als fundamental galten: Zauberei, Okkultismus, Magie, Träume und Wahnsinn, Mythologie, Wunder, archaische und fremde Kulturen.⁷⁰

Tzara zieht im ‚Essai‘ Jung zur Fassung seiner poetologischen Position heran.⁷¹ Er verwendet Jungs Unterscheidung von gerichtetem und ungerichtetem Denken zur Begründung der Notwendigkeit und Möglichkeit einer kollektiv-archaisch fundierten Poesie als Ausdruck des freien menschlichen Geistes. Dies fundiert für Tzara zugleich deren sozialrevolutionäre Rolle.

Tzaras Text entstand in einer Zeit, als sich die Surrealisten diesbezüglich mit wichtigen Orientierungsfragen konfrontiert sahen. Der Surrealismus befand sich in den Jahren 1929 bis 1931 in einer Krise. Breton versuchte mit einigen anderen Mitgliedern der Gruppe, ihn an sozialrevolutionäre Bewegungen anzuschließen und war bereits 1927 mit Aragon, Eluard und Pierre Unik in die PCF eingetreten;⁷² im ‚Zweiten Manifest‘ legte er ein Bekenntnis zum Marxismus und der proletarischen Revolution ab.⁷³ Wenn man bedenkt,

65 Tzara 1931, S. 21.

66 Tzara 1931, S. 21 u. 23.

67 Tzara 1931, S. 21.

68 Tzara 1931, S. 21. Daß Tzara Paul Lafargues *Das Recht auf Faulheit* heranzieht, um die Bedeutung der Muße in der zukünftigen kommunistischen Gesellschaft zu unterstreichen, läuft der marxistischen Betonung der Rolle der Arbeit diametral entgegen und zeigt einmal mehr die Freizügigkeit, mit der Tzara den Marxismus interpretiert (s. Tzara 1931, S. 23).

69 Tzara 1931, S. 16.

70 Tzara 1931, S. 16.

71 Wie die verschiedenen Manuskripte des Textes zeigen, hat Tzara die Jung-Argumentation von Anfang an vorgesehen; im Gegensatz zu vielen anderen Ausführungen stand sie bereits beim zweiten Anlauf fest (s. die Manuskripte im Fonds Tristan Tzara der Bibliothèque littéraire Jacques Doucet, Inv.nr. TZR.214-TZR.218).

daß er andererseits in demselben Text die „tiefe, wahrhafte Verheimlichung des Surrealismus“ forderte⁷⁴ und sich auf hermetische Traditionen berief, erkennt man die immense Spannbreite und innere Widersprüchlichkeit der Vorstellungen Bretons, die einer Überwindung der Krise nicht gerade dienlich war. Die von 1925 bis 1929 erschienene Zeitschrift *La Révolution surréaliste* kehrte 1930 als *Le Surréalisme au service de la révolution* wieder. 1931 begann die „Affäre Aragon“, als dieser sich vom Surrealismus löste, um zum linientreuen Kommunisten zu werden. Sein Ausschluß aus der Surrealistengruppe im März 1932 bedeutete für die Surrealisten einen empfindlichen Verlust.⁷⁵

Auch in künstlerischer Hinsicht war eine Umbruchsituation entstanden. Das Konzept des Automatismus schien an seine Grenzen gekommen; seit mehreren Jahren waren heftige Diskussionen über die Möglichkeit einer surrealistischen Malerei und der Verwendung narrativer Muster im Gange; Salvador Dalí stieß mit gänzlich neuen Ideen hinzu, Breton besetzte die Gruppe in noch nicht dagewesenem Ausmaß um, die Zahl der theoretischen Schriften stieg; kurz: es ging um die Zukunft der Bewegung. Im Umfeld von Aragon ‚*Traité du style*‘,⁷⁶ Bretons ‚*Zweitem Manifest*‘, Dalís ‚*La femme visible*‘⁷⁷ und Ernsts ‚*Danger de pollution*‘ sah sich möglicherweise auch Tzara gedrängt, seine Position künstlerisch wie auch politisch aussagekräftig zu formulieren. Es ist bemerkenswert, daß er sich dabei Jungscher Theoreme bediente, aber nicht einzigartig: bei Max Ernst wird uns dies wieder begegnen.

72 Vgl. Nadeau 1986, S. 114. Nadeau beschreibt eingehend die Spannungen, die sich aus der politischen Orientierung eines Teils der Surrealisten ergaben (ebd., S. 112-123; im weiteren Sinne ziehen sich diese Auseinandersetzungen durch das ganze Buch). Vgl. André Breton: *Legitime défense*, in: *LRS* Nr. 8, 1.12.1926, S. 30-36; seine Stellungnahmen in Interviews mit André Parinaud, in: Breton 1996, Kap. IX-XIII; die Chronologie in Barck 1990, S. 774-783; Bürger 1996, S. 32-39.

73 Breton 1986, S. 75ff.

74 Breton 1986, S. 92.

75 Vgl. Nadeau 1986, S. 159-67; Barck 1990, S. 779f.; Breton 1996, S. 194-200.

76 Aragon: *Traité du style* (Fragment), in: *LRS* Nr. 11, 15.3.1928, S. 3-6. Dt.: Abhandlung über den Stil (Fragment), in: Metken 1983, S. 215-218.

77 Dalí: *La femme visible*, Paris 1930. Dt.: Die sichtbare Frau, in: Dalí 1974, S. 129-156.

3. Zur Theorie des kollektiven Unbewußten und der Archetypenlehre. Die Organisation der Psyche

3.1. Jungs Theorie des kollektiven Unbewußten

Jung entwickelte 1913-19 praktisch alle Grundlagen der analytischen Psychologie. Er formulierte die Hypothese vom kollektiven Unbewußten, entwarf die wichtigsten Archetypen und schuf eine psychologische Typologie.⁷⁸ Den *Psychologischen Typen* fügte er einen umfangreichen Anhang mit „Definitionen“ seiner Begrifflichkeiten bei, an denen er, von einigen Ausnahmen abgesehen, keine grundlegenden Änderungen mehr vornahm.⁷⁹

An erster Stelle muß die Konzeption des Unbewußten genannt werden.⁸⁰ Jungs Vorstellung des persönlichen Unbewußten folgt weitgehend dem Freudschen Konzept, wonach es mit dem Bewußtsein in enger Wechselwirkung stehe und im Wesentlichen aus Verdrängtem, Vergessenem, subliminalen Wahrnehmungen, Gedachtem und Gefühltem gebildet werde. Davon setzt er ein kollektives Unbewußtes als den weitaus bedeutenderen Teil des Unbewußten ab. Es entwickle sich vom Bewußtsein völlig unabhängig, agiere autonom und sei dem Bewußtsein nicht unmittelbar zugänglich.⁸¹ Die Autonomie stellt neben der Kollektivität einen weiteren wichtigen Unterschied zu Freuds Konzept dar, denn für diesen setzt sich das Unbewußte generell aus vom Bewußtsein verdrängten Inhalten zusammen und wäre somit auch in seinen scheinbar willkürlichen Bewegungen vom Bewußtsein abhängig.

Die Inhalte des kollektiven Unbewußten seien überpersönlich, sie seien in der „ererbten Hirnstruktur“ verankert und in der Psyche zahlreicher Menschen zu finden, etwa einer Gesellschaft, eines Volkes oder der ganzen Menschheit.⁸² Hier haben kollektive Bilder ihren Ursprung, die vor allem in Form von Mythen, Märchen und symbolischen Darstellungen konkretisiert werden. Sie können jederzeit und überall unabhängig von tradierten Überlieferungen oder Migrationsbewegungen auftreten.⁸³ Das kollektive Unbewußte sei die eigentliche Grundlage der menschlichen Psyche.⁸⁴

78 Von biographischem Interesse ist die Übereinstimmung dieser wohl schöpferischsten Phase Jungs mit dem Durchleben einer schweren psychischen Krise, die er als einen „Abstieg ins Unbewusste“ auffaßte. Dies und die schöpferische Überwindung der Krise bezeichnet er als seine „Nekyia“, seine Nachtmeerfahrt, in der er mit den inneren Ungeheuern gekämpft und sie überwunden habe. Das entsprechende Kapitel in den *Erinnerungen* überschrieb er mit ‚Die Auseinandersetzung mit dem Unbewussten‘ (Jung 1995, S. 174). Zu Darstellungen der Krisenzeit s. ebd., S. 174-203; Wehr 1985, S. 152-180; Ellenberger 1996, S. 898-901; Höfer 1993, S. 141-153. Jung übernahm den Begriff „Nekyia“ aus Homers *Odyssee*, wo er angewandt wird auf Odysseus’ Abstieg in die Unterwelt (vgl. Jung 1995, S. 103f.; Wehr 1985, S. 160; Ellenberger 1996, S. 898). Vgl. die Darstellung des Prozesses bei Jacobi 1957, S. 204-215.

79 Jung 1921, *GW* 6: ‚Definitionen‘, § 741-921. Diese ‚Definitionen‘ sind jedoch eher als erläuternde Texte zu verstehen.

80 Jung 1921, *GW* 6, § 915-920.

81 Jung dämmerte dies nach eigener Aussage schon 1902, also lange bevor er mit Freud Kontakt aufnahm (s. ‚Vorrede zur 2. Auflage‘ von *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, Zürich 1934 (Erstaufl. Darmstadt 1928), *GW* 7.2. – Zu Freuds Konzeption des Unbewußten vgl. den Artikel über das ‚Unbewußte‘ in Laplanche/Pontalis 1973, S. 562-565.