

Kollektive Ereignisse und kollektives Unbewusstes

Die Rolle der mythologischen Motive in den Massenprozessen

Masterarbeit vorgelegt von
Serhii Hryshkan

Wissenschaftlicher Betreuer
Marc Maesschalck

Akademisches Studienjahr 2017-2018
Master in Philosophie
Deutsche und Französische Philosophie
im europäischen Raum (Europhilosophie)

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
FACULTÉ DE PHILOSOPHIE, ARTS ET LETTRES
ÉCOLE DE PHILOSOPHIE



KOLLEKTIVE EREIGNISSE UND KOLLEKTIVES UNBEWUSSTES

DIE ROLLE DER MYTHOLOGISCHEN MOTIVE IN DEN MASSENPROZESSEN

Masterarbeit zur Erlangung des akademischen Grades
Master in Philosophie

Unter der Leitung von Professor MARC MAESSCHALCK
vorgelegt von Serhii HRYSHKAN

Akademisches Studienjahr 2017–2018

Danksagung

Am Ende dieses Masterstudiums möchte ich mich für die Möglichkeit bedanken, ein Teilnehmer des Erasmus Mundus Europhilosophie Programms sein zu können. Dazu gehört meine Dankbarkeit an allen Menschen, welche zum Inhalt und der Organisation dieses Programms beigetragen haben. Das war mehr als Studium, es war eine Inspiration und ständiger Prozess der Horizonterweiterung, welcher für mich nichts anderes als der Prozess der Befreiung des Geistes selbst ist.

Außerdem möchte Ich mich bei meinem Mastervater Marc Maeschalck bedanken, insbesondere für die von ihm angebotene Freiheit selbständig denken zu dürfen, und für die Unterstützung und Förderung dieses selbständigen Denkens. Professor Hans Rainer Sepp war zwar formell nicht mein Mastervater, in der Tat war er mir aber ein zweiter Mastervater, wofür ich ihm auch sehr dankbar bin. Seine Aufmerksamkeit zu meiner Arbeit, Gespräche und Kommentare waren sehr hilfreich und halfen mir in der Entwicklung dieses Aufsatzes. Auch einen herzlichen Dank an Arthur Longneaux für seine Interesse an meine Arbeit und seine konstruktive Kritik.

Ganz besonders möchte ich meine Dankbarkeit meiner lieben Freundin Birgit Mallon äußern. Sie hat nicht nur mit selbstloser Hilfsbereitschaft die sprachliche Korrektur für mich gemacht, aber auch viele interessante inhaltliche kritische Kommentare gegeben. Viele Stunden der Gespräche über die Ideen dieser Arbeit halfen mir das Thema besser zu durchdringen und ein mehrdimensionales Verständnis davon zu erlangen. Sie hat auch mit mir all meinen zu der kreativen Arbeit gehörenden Zweifel miterlebt und ihre ständige bedingungslose Unterstützung angeboten. All diese Hilfe kann nicht zu hoch eingeschätzt werden.

Am Ende bin ich ganz froh meinen Dank meinem Lehrer und herzlichen Freund Natalia Georgijewna Pasternak zu bekunden. Unsere jahrelange Freundschaft hat für mich in den schwierigsten Perioden meines Lebens als eine unerschöpfliche Kraftquelle gedient, sodass unsere Treffen und Gespräche ständig Oase der Freude für mich waren. Infolge dieser Freundschaft hat sich meine Weltanschauung geformt und viele Seiten meiner Persönlichkeit, welche sonst niemals zu Tage treten würden, haben sich dadurch entfaltet. Ohne diese Freundschaft würde ich als das, was ich jetzt bin, nicht existieren und insbesondere dieses Studium sowie dieser dieses Studium abschließender Aufsatz wären nicht möglich gewesen.

Abstrakt

In diesem Aufsatz wird eine neue Betrachtungsweise der Massenereignisse vorgeschlagen, welche auf dem tiefenpsychologischen Fundament beruht. Die methodologische Neuerung dieser Arbeit besteht in der direkten Anwendung des phänomenologisch-hermeneutischen Ansatzes der Amplifikation an die Phänomenologie der kollektiven Ereignisse. Diese Methode wurde von Carl Gustav Jung entwickelt, von ihm aber nur auf die unmittelbaren Produkte des Unbewussten wie Träume und Phantasien angewendet. Dieser methodologische Ansatz dient zur Begründung der These dieser Arbeit, welche darin besteht, dass Massenbewegungen als performatives Vorspielen eines mythologischen Motivs verstanden werden können. Dieses Vorspielen eines Mythos durch Menschenmassen enthält eine Struktur, welche in diesem Aufsatz als *die Struktur des archetypischen Theaters* bezeichnet wird. Diese Struktur ist einerseits als eine notwendige Bedingung der Anwendung der verwendeten Methodologie, andererseits aber auch als eine quasi transzendente Bedingung der Möglichkeit der Massenbewegungen überhaupt zu verstehen. Zusätzlich zum auf diese Weise erlangten Verständnis der Massenprozesse wird in der Arbeit der Versuch einer Erklärung dieser Ergebnisse unternommen. Dieser Versuch beruht auf dem (in diesem Aufsatz entwickelten) erweiterten Synchronizitätsprinzip. Diesem Prinzip gemäß werden verschiedene im Massenereignis partizipierende Gruppen synchron jeweils mit einer archetypischen Figur identifiziert, sodass alle diese (zueinander heterogenen) Gruppen gemeinsam harmonisch einen einzigen Mythos vorspielen.

Schlüsselwörter: Amplifikation, Phänomenologie, Hermeneutik, Analytische Psychologie, Carl Gustav Jung, Maidan, Synchronizität

Abstract

In this work, it is suggested a new approach to the understanding of mass events which is based on the depth psychological theories. The methodological innovation of this work consists in the direct application of phenomenological-hermeneutical approach of amplification on the phenomena of collective events. This approach has been developed by Carl Gustav Jung, though he had applied it exclusively on immediate products of the unconscious like dreams and fantasies. In this work, the approach serves for the justification of the principal thesis of this work. The former asserts that mass processes could be understood as a performative actualization of mythological motives. This performative actualization by means of the people masses has a certain structure that is called in this work a *structure of archetypal theater*. This structure should be understood on the one hand as a condition (and part) of the methodological approach used in this work, on the other hand as a necessary precondition of a mass movement in general. Additionally to this gained understanding of the mass processes it is attempted to explain this results. This effort is based on the broadened concept of synchronicity developed in this work. According to it, each group participating in the mass event identifies itself with the respective archetypal figure so that all participating (and heterogeneous to each other) groups play together harmonically one mythological motive.

Keywords: Amplification, Phenomenology, Hermeneutics, Analytical Psychology, Carl Gustav Jung, Maidan, Synchronicity

1 Einleitung

“Говорят: одна ласточка не делает весны; но неужели оттого, что одна ласточка не делает весны, не лететь той ласточке, которая уже чувствует весну, а дожидаться? Если так дожидаться всякой почки и травке, то весны никогда не будет.”

Лев Толстой

“Man sagt, eine Schwalbe macht noch keinen Frühling. Doch soll etwa deswegen, weil eine Schwalbe keinen Frühling macht, die eine Schwalbe, die den Frühling schon spürt, nicht fliegen, sondern zuwarten? Wenn auf diese Art jede Knospe und jeder Grashalm warten wollte, käme der Frühling nie.”

Leo Tolstoi

In dem im Epigraph vorangestellten Zitat deutet Leo Tolstoi auf die Antinomie des Kollektiven und des Individuellen hin. Als Denker der praktischen Philosophie legt er die Betonung auf die persönliche Verantwortung des Einzelnen in den kollektiven Prozessen. Je mehr man aber die Massenereignisse theoretisch betrachtet, umso stärker gewinnt die Seite des Kollektiven dieser Antinomie an Bedeutung und desto mehr wird sie zum Problem: Offensichtlich würde der Frühling, auch wenn alle Schwalben im Januar miteinander verabredeten, sich gemeinsam so zu benehmen, als ob der Frühling schon da sei, dieser nur aus diesem Grunde noch nicht zustande kommen, sondern höchstens sein Anschein. Der Frühling ist das harmonische Ganze, welches sich nur als dieses Ganze in einem Zuge realisiert, und so sind auch die kollektiven Ereignisse.

Das alles macht die Massenprozesse und Massenbewegungen zu einem noch immer nicht verstandenen Rätsel. Man erforscht sie schon seit dem 19. Jahrhundert mindestens doch sie geschehen trotzdem oft unerwartet und es ist kaum möglich, ihre Entwicklung vorherzusagen. Massenprozesse haben zu Katastrophen geführt wie in der Zeit des Nationalsozialismus, aber auch zur Verbesserung der Gesellschaft und der (Wieder-)Herstellung des Respektes vor den Menschenrechten wie im Fall der *Civil*

Rights Movement. Viele moderne Probleme sind deutlich mit kollektiven Aktivitäten verbunden, wie zum Beispiel das Problem des Terrorismus, des Klimawandels und der sozialen Ungleichheit unter den Menschen. Und falls diese Probleme irgendwann befriedigend gelöst werden können, dann vermutlich auch nur infolge von kollektiven Aktivitäten.

Angeichts dieser großen gesellschaftlichen Bedeutung ist die ständige Nachfrage nach Forschungen zu Massenprozessen nur verständlich. Mit dieser Arbeit möchte ich auch einen Beitrag zu diesem Thema leisten. Dabei ist mir die in dieser Arbeit von mir vorgeschlagene Herangehensweise zu dieser Thematik bis jetzt noch nirgendwo begegnet, sodass sie mir neu und aussichtsreich erscheint. Mein Ansatz besteht hauptsächlich in der Idee, Jungs Methode der Traumdeutung direkt auf Massenbewegungen anzuwenden. Dieser Ansatz hat mich auch zu einem neuen Verständnis der Massenprozesse geführt und sogleich zur These meiner Arbeit: Massenprozesse können als performatives Vorspielen von archetypischen Motiven bzw. Mythologemen verstanden werden.

Die Arbeit ist ausschließlich dieser Einleitung in sieben Kapitel gegliedert. Im relativ umfangreichen Kapitel 2 erläutere ich die zentralen Ansichten auf Massenprozesse von drei Autoren, welche für das tiefenpsychologische Verständnis der Massendynamik relevant sind: Gustave Le Bon, Sigmund Freud und Carl Gustav Jung. Dieses Rekapitulieren ihrer gegenstandsspezifischen Theorien bildet das Fundament meiner Arbeit: Einerseits basieren meine Überlegungen auf ihren Errungenschaften, andererseits kritisiere ich sie auch durch meine von den ihren abweichenden Ergebnisse am Ende der Arbeit. In Kapitel 3 formuliere ich meine These. Anschließend reflektiere ich in Kapitel 4 über Jungs Methode, welche gleichfalls die Methode meiner Forschung ist. Danach bringe ich in Kapitel 5 meine Analyse des Majdan-Falls vor, welche die These meiner Arbeit performativ durch die phänomenologisch erlangte Evidenz begründet. Dieser ausführlichen Analyse folgt in Kapitel 6 die etwas knappere Präsentation zweier weiterer Fälle, mit welchen ich die Fruchtbarkeit und Breite der möglichen Anwendung der entwickelten Methode verdeutlichen möchte. Wie sich die bisherigen Kapitel um das Verstehen der Massenprozesse bemühen, so versucht Kapitel 7 die durch das Verstehen erlangten Ergebnisse zu erklären. Zudem versuche ich hierin meine Erklärung mit anderen erklärenden soziologischen Theorien zu sozialen Bewegungen in Einklang zu bringen.

Abschließend fasse ich in Kapitel 8 nochmal die wesentlichen Begriffe, die These und die zentralen Argumente dieser Arbeit zusammen und reflektiere kritisch über in diesem Aufsatz nicht gelöste und aufgeworfene Fragen bzw. die zukünftigen Perspektiven der weiteren Forschung.

2 Tiefenpsychologisches Verständnis von kollektiven Prozessen

2.1 Allgemeiner einführender Kommentar

Für das Verständnis dessen, was klassische tiefenpsychologische Autoren (insbesondere Freud und Jung) über kollektive Prozesse zu sagen hatten, kann das Buch „Psychologie des foules“ von Gustave Le Bon nicht hoch genug eingeschätzt werden. Beide Autoren haben es gelesen, bewundert und sich (auch häufig explizit) in ihrer psychologischen Forschung der kollektiven Prozesse darauf bezogen. Freud hat in seinem Werk „Massenpsychologie und Ich-Analyse“ ein Kapitel („Le Bon's Schilderung der Massenseele“) diesem Buch gewidmet, was davon zeugt, dass gerade dieses Buch vor allem als Grundlage für seine eigene psychoanalytische Analyse der kollektiven Prozessen gedient hat. Jung bezieht sich auf Le Bons Buch in verschiedenen kleineren Arbeiten. Auch an vielen anderen Stellen, wo er die kollektiven Phänomene diskutiert und den Namen von Le Bon nicht explizit erwähnt (wie z. B. in seinem größten diesem Thema gewidmeten Werk „Gegenwart und Zukunft“), sind die Hauptthesen von Le Bon immer als implizite und selbstverständliche Voraussetzungen vorhanden. Aus diesem Grunde, um die Positionen von Freud und Jung bezüglich der kollektiven Prozessen richtig verstehen zu können, müssen wir uns zuerst dem Buch „Psychologie des foules“ von Gustave Le Bon wenden.

2.2 Gustave Le Bon und Massenpsychologie

2.2.1 *Die Psychologische Masse und loi de l'unité mentale des foules*

Gustave Le Bon unterscheidet zwischen der Masse im gewöhnlichen Sinne des Wortes und der *psychologischen Masse*¹. Im ersten Fall kann es sich einfach um eine Anhäufung von Menschen an einem Ort handeln, im zweiten muss die Masse sich aber dem *Gesetz der seelischen Einheit der Massen* unterwerfen („loi de l'unité mentale des foules“)². Das letztere besteht darin, dass alle Gefühle und Gedanken des Kollektives sich in dieselbe Richtung bewegen³. Wenn eine Menschenmenge, welche auch nicht

1 Gustave Le Bon, *Psychologie des foules.*, 40e ed. (Paris: Librairie Felix Alcan, 1937), 11–12.

2 Le Bon, 12.

3 Le Bon, 14.

unbedingt besonders groß sein oder sich an demselben Ort befinden muss⁴, diese Voraussetzung erfüllt, bildet sie eine Masse im psychologischen Sinne des Wortes.

2.2.2 Die kollektive unbewusste Seele der Masse

Der Charakter dieser Masse entsteht aber nicht aus der Summe oder dem mittleren Wert der Charaktere der involvierten Individuen, sondern erlangt neue Eigenschaften, welche in den isolierten Individuen nicht zu beobachten waren⁵. Le Bon meint, der Massenbildungsprozess sei metaphorisch nicht mit den mathematischen, sondern eher mit den chemischen Vorgängen zu vergleichen: Wie eine Säure mit einer Base reagiert und dadurch ein neuer Stoff mit neuen Eigenschaften entsteht, so entstehe auch die Masse mit ganz neuen Eigenschaften aus den Individuen⁶. Um diese empirische Tatsachen zu erklären, setzt Le Bon die Existenz der Rassenseele („l'âme de la race“) voraus, welche ein unbewusstes Substratum der ganzen Rasse⁷ sei. Dieses werde durch den Einfluss der Erblichkeit geformt. Diese unbewusste kollektive Seele forme die Basis jeder individuellen Seele und bleibe mehr oder weniger gleich bei jedem einzelnen Menschen (bzw. Repräsentanten der Rasse). Zu diesem Unbewussten gehören nach Le Bon Triebe, Leidenschaften und Gefühle. Individuelle Unterschiede seien eher auf dem bewussten, intellektuellen Niveau zu finden, und durch die Bildung bzw. Erziehung und eine außerordentliche Erblichkeit bedingt sind. In diesem Sinne sind alle Menschen (bzw. Individuen einer Rasse) auf dem Niveau der Triebe und Leidenschaften ungefähr gleich, auch wenn riesengroße Unterschiede auf dem intellektuellen Niveau zu finden sind⁸.

Auf der Basis dieser Hypothese wird die Entstehung von neuen Eigenschaften bei der Masse dadurch erklärt, dass die dünne Schicht des bewussten Teils der Persönlichkeit bzw. der intellektuellen, individuell unterschiedlichen Charakteristiken bei den Massenmitgliedern zurückgedrängt werde und die (bei allen gleiche und bis dahin verdeckte) kollektive Seele zum Vorschein komme. Das führe zur Unifizierung aller Individuen und die Masse werde zu einem einheitlichen Wesen.

4 Le Bon, 12.

5 Le Bon, 15.

6 Le Bon, 15.

7 Gustave Le Bon gehört zu einer Epoche, in welcher rassistische Theorien verbreitet waren und gehört allem Anschein nach auch selber zu den Vertretern dieser Theorien. Dieser Aspekt seiner Theorie spielt aber schon gar keine Rolle bei Freud und hat nur einen geringen Einfluss auf Jung.

8 Cf. « Entre un célèbre mathématicien et son bottier un abîme peut exister sous le rapport intellectuel, mais au point de vue du caractère et des croyances la différence est souvent nulle ou très faible. » Le Bon, *Psychologie des foules.*, 16.

2.2.3 Ursachen der beschriebenen Verwandlung der Individuen in der Masse

Le Bon nennt drei Ursachen, die für diese Verwandlung der Individuen in der Masse verantwortlich sind. *Erstens*⁹ erlebe das Individuum allein wegen der riesengroßen Anzahl der beteiligten Menschen ein Gefühl der gewaltigen Macht und der Anonymität, was zu einem größeren Grad an Verantwortungslosigkeit führe. Da die Verantwortung (als Eigenschaft des isolierten Individuums) die intellektuelle Kontrolle über die Triebe bedeute, lasse die Abschaffung der Verantwortung die triebhafte kollektive Seele erscheinen.

*Zweite Ursache*¹⁰ ist das Phänomen der psychischen Ansteckung („la contagion mentale“). Die Gefühle und Akte der Masse steckten das Individuum an. Die Individuen, welche schon ihre kollektive Seele zum Vorschein gebracht haben, provozierten durch den Mechanismus der psychischen Ansteckung auch die übrig Gebliebenen das gleiche zu tun.

*Dritte Ursache*¹¹ ist die Suggestibilität. Die Individuen in der Masse seien suggestibel zu äußeren Einflüssen (wie Slogans, Reden des Führers usw.). Da die suggerierende Ursache singular ist, würden auch die dadurch erworbenen Eigenschaften bei allen einzelnen Massenmitgliedern ähnlich oder gleich. Diese Suggestion seitens des Führers wirkt auf die Person in der Masse sogar stärker als bei dem einzelnen Individuum (z.B. bei der Hypnose), weil die Wirkung sich durch die gegenseitige Ansteckung der Mitglieder noch verstärkt.

2.2.4 Gefühle und Moral der Massen

Wegen der Suggestibilität und der Ansteckung hätten viele verschiedene äußerliche Reize eine rasche Wirkung auf die ganze Masse. Aufgrund des Mangels an Kontrolle führe diese Wirkung fast sofort zur Ausführung der resultierenden Tendenzen. Die Masse ist also aus diesem Grunde *impulsiv*¹². Da die äußerlichen Reize permanent variierten, könne die Masse sehr schnell aus einem Extrem in das andere übergehen, d. h. die Masse ist extrem *wandelbar* („mobile“)¹³. Die Masse wolle alle ihre Impulse sofort realisieren und begrenze sich darin wegen des Gefühls der Allmacht kaum,

9 Le Bon, 17.

10 Le Bon, 17–18.

11 Le Bon, 18–19.

12 Le Bon, 23–24.

13 Le Bon, 24–25.

sondern reagiere auf alle Hindernisse zwischen ihren Wünschen und der Realisierung dieser Wünsche mit Wut. In anderen Worten ist die Masse leicht *erregbar*¹⁴.

Die Massen sind auch *suggestibel* und *glaubwürdig*¹⁵. Das bedeute nicht nur, dass der Masse sehr leicht Vorstellungen beigebracht werden könnten, aber auch dass diese Vorstellungen, egal auch wie unwahrscheinlich und unrealistisch sie sind, von den Massen für die Realität gehalten würden¹⁶. Die Gefühle der Massen seien dadurch ausgezeichnet, dass sie sehr *einfach* und *übermäßig stark* sind¹⁷. Das bedeutet, dass subtile Nuancen eines Gefühls, wie sie bei der Bewertung eines Kunstwerkes entstehen, für die Masse unzugänglich bleiben. Einfache und klare Emotionen steigern sich bis in die Extreme, so verwandelt sich sehr leicht Angst in Panik und Frustration in Hoffnungslosigkeit.

Die Masse halte ihre Vorstellungen unkritisch nicht nur für wahr bzw. real, sondern auch für absolut, d. h. sie ist *intolerant* bezüglich der Überzeugungen anderer¹⁸. Diese Eigenschaft zusammen mit der erwähnten Macht und Erregbarkeit produziere noch eine Charakteristik der Masse – sie ist *autoritär* („*autoritaire*“)¹⁹. Die Masse toleriere die anderen Meinungen und Positionen nicht nur nicht, sondern tendiere dazu, sie zu unterdrücken. Le Bon meint auch, dass alle Massen, insbesondere auch die revolutionären, immer paradoxerweise *konservativ* sind: Der Wunsch der Veränderungen erreiche bei Massen nicht mehr als nur den Anschein der Veränderungen, z. B. ändert aber nur den Namen der Institution ohne ihre wirkliche inhaltliche Umgestaltung zu vollziehen. Das wird dadurch erklärt, dass die Masse stark durch ihre kollektive unbewusste Seele geführt werde, welche sich, wenn überhaupt, kaum mit der Zeit ändere. Somit kehre die Masse die ganze Zeit zu sich selbst zurück²⁰.

Man könne sagen, dass die Massen eine sehr hohe wie auch eine sehr niedrige Moral haben können²¹, falls man unter der Moral die Qualität der Taten an sich verstehe und die Motive dieser Taten für unwichtig halte. Die Motive hingen wie beschrieben eher von der Willkürlichkeit des Momentes oder der Manipulation von außen ab und

14 Le Bon, 25–26.

15 Le Bon, 26–35.

16 Cf. « L'irréel y prédomine sur le réel » Le Bon, 52.

17 Le Bon, 35–38.

18 Le Bon, 38.

19 Le Bon, 38–39.

20 Le Bon, 40–41.

21 Le Bon, 41–44.

stellten keine selbstbewusste Wahl dar. Andererseits, könne gerade die Extremität der Gefühle und Einseitigkeit der Überzeugungen nicht nur zum niedrigsten Verbrechen führen, sondern auch zu Heldentum und Selbstaufopferung.

2.2.5 Ideen und Urteilskraft der Massen

Bezüglich der Ideen unterscheidet Le Bon zwischen den Grundideen („les idées fondamentales“) und den flüchtigen Ideen („les idées accidentelles et passagères“). Die flüchtigen Ideen²² seien durch den Einfluss des Moments geformt und zeigten sich zum Beispiel in der Begeisterung für eine Person oder eine Doktrin. Die Grundideen²³ hingegen drängten sehr langsam in die unbewusste kollektive Seele der Rasse, über Jahrhunderte hinweg, aber wenn sie es schafften, dann seien sie auch ausgesprochen schwer zu verändern. Der Wandel der Grundideen führe zur Verwandlung der Gesellschaft, so habe zum Beispiel die Verwurzelung der religiösen Ideen in der kollektiven Seele auch die Monarchien in Europa legitimiert, im 18. Jahrhundert hätten aber die Ideen der Demokratie und Gleichheit in der kollektiven Seele ihre Wurzeln geschlagen und die alten Regime hätten nicht mehr erhalten werden können.

Die Masse ist nach Le Bon auch nicht fähig die richtigen Schlüsse zu ziehen²⁴. Wenn eine Idee in die Masse gelangt, werde sie stark vereinfacht²⁵ und die Verbindungen zwischen den Ideen würden eher assoziativ und nicht mehr logisch erhalten, d. h. es gibt direkte Generalisierungen und die Schlüsse basieren häufig auf äußerlichen Ähnlichkeiten von Ideen²⁶.

2.2.6 Abschliessender Kommentar

Dies sind die für unsere Forschung wichtigsten Ideen Le Bons:

- Das Unbewusste ist ein wichtiger Faktor der Massenbewegungen. Es kommt in Massenprozessen zum Vorschein, sodass man dieses Unbewusste durch die Beobachtung dieser Massen erforschen kann.

22 Le Bon, 46.

23 Le Bon, 45–50.

24 Le Bon, 50.

25 Le Bon, 48.

26 Cf. « Elles s'enchaînent à la manière de celles d'un Esquimaux qui, sachant par expérience que la glace, corps transparent, fond dans la bouche, en conclut que le verre, corps également transparent, doit fondre aussi dans la bouche ; ou de celles du sauvage qui se figure qu'en mangeant le cœur d'un ennemi courageux il acquiert sa bravoure ; ou encore de celles de l'ouvrier qui, exploité par un patron, en conclut que tous les patrons sont des exploités. » Le Bon, 50.

- Auch wenn der Terminus selbst bei ihm nicht auftaucht, entwickelt Le Bon bereits die Idee des *Regresses*, also die Idee, dass die Menschen in den Massen auf eine primitivere Stufe der Entwicklung zurückkehren.
- Le Bon hat die Vorstellung, dass die individuellen Unterschieden auf einer gemeinsamen Basis („l’âme de la race“, „l’âme collective“) gründen.

Le Bons Theorie über die Psychologie der Massen greift somit in Teilen Freuds und Jungs tiefenpsychologischen Theorien vorweg. Andererseits wird das Unbewusste bei Le Bon fast vollständig biologisch aufgefasst und weist keine besondere Struktur auf. Insbesondere erwähnt Le Bon mit keinem Wort die Rolle der Mythologie in diesen Prozessen. Das ändert sich bei Freud, worüber wir uns im nächsten Kapitel vergewissern werden.

2.3 Sigmund Freud und Psychoanalyse

2.3.1 Der Ödipus-Komplex

Da Freud die Massenprozesse auf die Psychologie des Individuums zurückführt, deren Kern Freud zufolge im Ödipus-komplex besteht, müssen wir diesen Ödipus-Komplex zuerst kurz erläutern. Schon in seinem frühen Basiswerk „Traumdeutung“ (1900) gibt Freud eine Darstellung des Ödipuskomplexes und bringt diese ganz explizit in Beziehung mit dem mythologischen Drama von Sophokles²⁷. Darin wird der Ödipuskomplex als ein Gebilde der Psyche dargestellt, welches im Unbewussten jedes einzelnen Menschen vorhanden ist. Diese Universalität des Ödipuskomplexes komme daher, dass fast jeder Mensch (im alten Griechenland wie in der modernen Gesellschaft) in einer Familie mit klaren Vater-Mutter-Kind-Struktur aufgewachsen sei²⁸. Demnach verliebt sich jeder Junge²⁹ in seine Mutter. Im Laufe der Zeit merke er, dass seine inzestuöse Liebe zur Mutter im Konflikt mit dem Vater steht, dass die

27 Cf. Sigmund Freud, *Die Traumdeutung. Über den Traum*, 3. Aufl, Bd. 2/3, Gesammelte Werke: chronologisch geordnet (Frankfurt am Main: Fischer, 1961), 268–71.

28 Auch die Familien mit einem fehlenden oder häufig abwesenden Elternteil bzw. Waisenhäuser sind sozusagen nur privative Modi davon und weisen daher auf diese Familienstruktur als eine normative hin - genau so wie der Körper mit einem fehlenden Glied auf den sozusagen normalen, gesunden Körper hinweist. Die Diskussion der Frage, inwiefern diese Struktur aber wirklich universell ist, würde zu weit vom Thema dieser Arbeit ablenken und wird daher hier nicht weiter verfolgt. Es reicht für uns in diesem Kontext aus, zu bemerken, dass Freud an die Universalität des Ödipuskomplexes glaubte und dafür auch gewisse Gründe hatte.

29 Ferner erlebt auch jedes Mädchen den Ödipuskomplex. Dieser hat ein wenig andere Dynamik, aber wieder – wegen der zu großen Abweichung vom Thema, reicht es für uns nur eine klassische Darstellung des Ödipuskomplexes anzudeuten, welche bei einem Junge zu finden ist.

Mutter dem Vater und nicht ihm gehöre. Das Kind erlebe einen starken innerlichen Konflikt. Es beginne Hass zum Vater zu empfinden gleichzeitig mit der Liebe zu ihm (sogenannte Ambivalenz der Gefühle) aber auch Angst, da das Kind trotz ihre Aggressivität zum Vater sehr schwach bleibe und vor der Rache des mächtigen Vaters sich nicht schützen könne (sogenannte Kastrationsangst). Die unausweichliche Familienkonstellation und die Mischung der Emotionen stelle eine sehr schwierige Krise für das kleine Kind dar, aus welcher es auf verschiedene Weise herauskommen könne. Der sozusagen „gesunde“ Ausgang der Ödipus-Situation bestehe im Verzicht auf die Mutter und in der Identifizierung mit dem Vater. Die Identifizierung ist hier als eine Realisierung von beiden (libidinösen und aggressiven) Tendenzen des Kindes bezüglich des Vaters verstanden: Identifizierung mit dem Vater bedeute, eine geliebte Person als Vorbild zu nehmen, aber auch seine Vernichtung, weil man sich quasi an seinen Platz stelle und ihn auf diese Weise abschaffe. Durch dieses symbolische Ersetzen vom (bzw. Identifizierung mit dem) Vater könne man symbolisch auch die Mutter besitzen, sogar legitim. Daher stelle dieser Ausweg eine glückliche und einigermaßen alle Triebe befriedigende Lösung dar.

Die hier vorgenommene Darstellung des Ödipuskomplexes ist extrem vereinfacht, insbesondere gehe ich nicht auf die anderen Ausgänge aus dem ödipalen Konflikt sowie verschiedene mögliche Variationen davon ein. Für unser Ziel, wird diese vereinfachte Darstellung vorerst ausreichen.

2.3.2 Das Kind, der Neurotiker, der Wilde

Es gab Versuche bei Freud, den Ödipuskonflikt bei Kindern durch direkte Beobachtungen zu belegen³⁰. Vor allem wurde dieser Konflikt aber indirekt durch die Psychoanalyse der Neurotiker entdeckt, und zwar durch die Aufweisung der assoziativen Verbindungen der gegenwärtigen Probleme und psychischen Mechanismen der in der Psychoanalyse behandelten Personen zu den Problemen und Mechanismen ihrer Kindheit. Daraus schloss Freud, dass die Neurotiker in gewissen Aspekten ihrer Persönlichkeit zum Punkt ihrer Kindheit regressieren und ihre

30 Siehe zum Beispiel Sigmund Freud, „Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben“, in *Werke aus den Jahren 1906 - 1909*, 4. Aufl, Bd. 7, 18 Bde., Gesammelte Werke: chronologisch geordnet (Frankfurt am Main: Fischer, 1966), 243–377.

Konflikte tatsächlich infantile Konflikte sind³¹. Der Neurotiker erlebe also einen Regress zum Kind und zwar auf dem Niveau der Ontogenese³².

Freuds Buch „Totem und Tabu“ ist einer anderen Analogie gewidmet und zwar jener zwischen dem Neurotiker und dem Wilden. Diese Ähnlichkeit ist natürlich kein Zufall, sondern weist auf die phylogenetische Parallele zur Ontogenese hin. Der Neurotiker stelle auf dem Niveau der Phylogenese also einen Regress zum Wilden dar³³. Freud vertritt auch insgesamt die Idee des Ontogenese-Phylogenese Parallelismus³⁴, sowohl in der Entwicklung, als auch im neurotischen Regress.

2.3.3 Die Struktur der Masse

Bevor wir die Rolle der gerade besprochenen Triade (das Kind – Der Neurotiker – der Wilde) für die Massenpsychologie diskutieren können, müssen wir uns zuerst die Struktur der Masse nach Freud anschauen. Freud kritisiert (unter anderem) Le Bons Darstellung der Massen für seine mangelhafte Einschätzung der Bedeutung des Führers³⁵. Versuchend diese Lücke auszufüllen betrachtet er die Massen gerade in ihrem Verhältnis zu einem Führer³⁶. Freud diskutiert zwei künstliche d. h. keine spontanen sondern absichtlich organisierte und zusammengehaltene Massen: Armee und Kirche. Am Beispiel von diesen zwei Fällen demonstriert er, dass die Masse in einem libidinösen Verhältnis zum Führer stehe. So spiele die Idee (bzw. Illusion), dass

31 Tatsächlich geht es bei Freud wesentlich um die Regresse zur Ödipus-Situation also zum Alter von 5-6 Jahren.

32 « Der Neurotiker repräsentiert uns aber regelmäßig ein Stück des psychischen Infantilismus, er hat es entweder nicht vermocht, sich von den kindlichen Verhältnissen der Psychosexualität zu befreien, oder er ist zu ihnen zurückgekehrt. (Entwicklungshemmung und Regression.) » Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, 3. Aufl, Bd. 9, Gesammelte Werke: chronologisch geordnet (Frankfurt am Main: Fischer, 1961), 24.

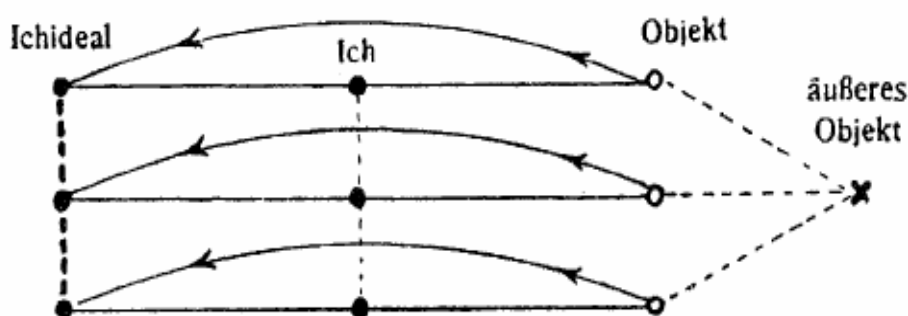
33 « ...in der Neurose finden wir das Kind wieder mit den Eigentümlichkeiten seiner Denkweisen und seines Affektlebens. Wir werden ergänzen: auch den wilden, den primitiven Menschen, wie er sich uns im Lichte der Altertumswissenschaft und der Völkerforschung zeigt. » Sigmund Freud, „Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia Paranoides)“, in *Werke aus den Jahren 1909-1913*, 3. Aufl, Bd. 8, Gesammelte Werke: chronologisch geordnet (London: Imago Publishing co., ltd, 1955), 320.

34 « In den allerletzten Jahren hat sich die psychoanalytische Arbeit darauf besonnen, daß der Satz „die Ontogenie sei eine Wiederholung der Phylogenie“ auch auf das Seelenleben anwendbar sein müsse, und daraus ist eine neue Erweiterung des psychoanalytischen Interesses hervorgegangen. » Sigmund Freud, „Das Interesse an der Psychoanalyse“, in *Werke aus den Jahren 1909-1913*, 3. Aufl, Bd. 8, Gesammelte Werke: chronologisch geordnet (London: Imago Publishing co., ltd, 1955), 413.

35 Sigmund Freud, „Massenpsychologie und Ich-Analyse“, in *Jenseits des Lustprinzips. Massenpsychologie und Ich-Analyse. Das Ich und das Es.*, 5. Aufl., Bd. 13, Gesammelte Werke: chronologisch geordnet (Frankfurt am Main: Fischer, 1967), 104.

36 Zwar wird diese Bezeichnung heutzutage stark mit einer einzigen Person – Adolf Hitler – assoziiert. Doch zur Zeit von Freud war sie aber ein allgemeiner Begriff, welchen wir heutzutage mit dem Wort „Anführer“ auffassen könnten.

der Führer (der Feldherr bzw. Christus) alle Massenmitglieder auf gleiche Weise liebt, eine wichtige Rolle³⁷. Dieser Glaube sei wichtig für die Bindung zwischen den Massenmitgliedern³⁸. Außer der libidinösen Bindungen seien sie (die Masse bezüglich des Führers sowie die Massenmitglieder untereinander) auch durch Identifizierung miteinander verbunden. So schreibt Freud: „Eine solche primäre Masse ist eine Anzahl von Individuen, die ein und dasselbe Objekt an die Stelle ihres Ichideals³⁹ gesetzt und sich infolgedessen in ihrem Ich miteinander identifiziert haben.“⁴⁰ und illustriert das mit der folgenden Zeichnung:



2.3.4 Die Familie, die Masse, die Urhorde

Wenn man die aufgewiesene Struktur der Masse genau betrachtet, kann man ihre Ontogenese erkennen. So findet Freud die Ursache der Position der gleichen Mitglieder in Bezug auf den Führer in der Familienkonstellation der Geschwisterrivalität⁴¹. So wolle jeder der Bevorzugte sein und dass der andere auf keinen Fall bevorzugt werden solle. Am Ende einige man sich darauf, dass, falls man selbst kein Bevorzugter sein könne, zumindest auch kein anderer diese Position

37 Freud, „Massenpsychologie und Ich-Analyse“, 102.

38 Freud, 102.

39 Vgl. „Wir haben schon bei früheren Anlässen die Annahme machen müssen (Narzißmus, Trauer und Melancholie), daß sich in unserem Ich eine solche Instanz entwickelt, welche sich vom anderen Ich absondern und in Konflikte mit ihm geraten kann. Wir nannten sie das „Ichideal“ und schrieben ihr an Funktionen die Selbstbeobachtung, das moralische Gewissen, die Traumzensur und den Haupteinfluß bei der Verdrängung zu. Wir sagten, sie sei der Erbe des ursprünglichen Narzißmus, in dem das kindliche Ich sich selbst genügte. Allmählich nehme sie aus den Einflüssen der Umgebung die Anforderungen auf, die diese an das Ich stelle, denen das Ich nicht immer nachkommen könne, so daß der Mensch, wo er mit seinem Ich selbst nicht zufrieden sein kann, doch seine Befriedigung in dem aus dem Ich differenzierten Ichideal finden dürfe.“ Freud, 120–21.

40 Freud, 128.

41 Freud, 132–33.

bekommen soll⁴². Das entspricht auch der besprochenen Idee der gleichen Liebe des Führers zu jedem Massenmitglied.

Andererseits meint Freud, dass die Masse, phylogenetisch betrachtet, eine Wiederbelebung der Urhorde (also der Urfamilie) darstellt. So schreibt er:

„Die Masse erscheint uns so als ein Wiederaufleben der Urhorde. So wie der Urmenschen in jedem Einzelnen virtuell erhalten ist, so kann sich aus einem beliebigen Menschenhaufen die Urhorde wieder herstellen; soweit die Massenbildung die Menschen habituell beherrscht, erkennen wir den Fortbestand der Urhorde in ihr.“⁴³

In anderen Worten haben wir hier eine Analogie zur schon erwähnten Triade (Kapitel 2.3.2): Genauso wie der Neurotiker ontogenetisch zum Kind, phylogenetisch aber zum Wilden regressiert, so regressiert⁴⁴ die Masse ontogenetisch zur Familie, phylogenetisch aber zur Urhorde.

2.3.5 Urhorde und Ödipusmotiv

Man muss betonen, dass die Urhorde eine Hypothese ist, welche für Freud ausgesprochen schwierig zu begründen war. Seine Überlegung⁴⁵ kann auf folgende Weise rekonstruiert werden:

- Aus der Analogie-Triade „das Kind – der Neurotiker – der Wilde“ lässt es sich auf die Existenz einer Phylogenese-Ontogenese-Parallele im Bereich des Individualpsychischen schließen.
- Aus der relativ evidenten Ähnlichkeit zwischen der Familienkonstellation und der Struktur der (gegenwärtigen) Masse kann man schließen, dass es im Bereich der Massenpsychologie auch eine ontogenetische Dimension gibt.

42 Diese Entscheidung, auf die Rivalität mit anderen zu verzichten bzw. sich mit ihnen zu identifizieren, führt zu den entsprechenden Erfahrungen in der Ontogenese. Vgl. dazu: „[Man merkt] beim Kinde lange nichts von einem Herdeninstinkt oder Massengefühl. Ein solches bildet sich zuerst in der mehrzähligen Kinderstube aus dem Verhältnis der Kinder zu den Eltern, und zwar als Reaktion auf den anfänglichen Neid, mit dem das ältere Kind das jüngere aufnimmt. Das ältere Kind möchte gewiß das nachkommende eifersüchtig verdrängen, von den Eltern fernhalten und es aller Anrechte berauben, aber angesichts der Tatsache, daß auch dieses Kind — wie alle späteren — in gleicher Weise von den Eltern geliebt wird, und infolge der Unmöglichkeit, seine feindselige Einstellung ohne eigenen Schaden festzuhalten, wird es zur Identifizierung mit den anderen Kindern gezwungen, und es bildet sich in der Kinderschar ein Massen- oder Gemeinschaftsgefühl, welches dann in der Schule seine weitere Entwicklung erfährt.“ Freud, 132–33.

43 Freud, 137.

44 Vgl. „Die Psychologie dieser Masse, wie wir sie aus den oft erwähnten Beschreibungen kennen, — der Schwund der bewußten Einzelpersönlichkeit, die Orientierung von Gedanken und Gefühlen nach gleichen Richtungen, die Vorherrschaft der Affektivität und des unbewußten Seelischen, die Tendenz zur unverzüglichen Ausführung auftauchender Absichten, — das alles entspricht einem Zustand von Regression zu einer primitiven Seelentätigkeit, wie man sie gerade der Urhorde zuschreiben möchte.“ Freud, 136–37.

45 Vgl. Freud, *Totem und Tabu*; Freud, „Massenpsychologie und Ich-Analyse“.

- Somit darf man vermuten, dass im Bereich der Massenpsychologie auch eine phylogenetische Parallele zur ontogenetischen Dimension existiert.

Falls man schon solch eine Vermutung macht, so kann man auch die konkreten Züge der Urhorde vorzeichnen, welche aus dem übrigen Material herzuleiten sind. So übernimmt Freud zuerst die Hypothese der Urhorde von Darwin, wo „ein gewalttätiger, eifersüchtiger Vater, der alle Weibchen für sich behält und die heranwachsenden Söhne vertreibt“⁴⁶ eine zentrale Rolle spielt. Anschließend beschreibt Freud in seinem Werk „Totem und Tabu“ den folgenden Urhordemythos:

„Eines Tages taten sich die ausgetriebenen Brüder zusammen, erschlugen und verzehrten den Vater und machten so der Vaterhorde ein Ende. Vereint wagten sie und brachten zustande, was dem einzelnen unmöglich geblieben wäre. [...] Daß sie den Getöteten auch verzehrten, ist für den kannibalen Wilden selbstverständlich. Der gewalttätige Urvater war gewiß das beneidete und gefürchtete Vorbild eines jeden aus der Brüderschar gewesen. Nun setzten sie im Akte des Verzehrns die Identifizierung mit ihm durch, eigneten sich ein jeder ein Stück seiner Stärke an“⁴⁷

In der „Massenpsychologie und Analyse des Ich“ fügt er noch hinzu:

„Die Brüderschar soll doch durch die Liebe zu den Müttern und Schwestern zum Vaternord getrieben worden sein, und es ist schwer, sich diese Liebe anders denn als eine ungebrochene, primitive, das heißt als innige Vereinigung von zärtlicher und sinnlicher vorzustellen. [...] Eine der Reaktionen auf den Vaternord war doch die Einrichtung der totemistischen Exogamie, das Verbot jeder sexuellen Beziehung mit den von der Kindheit an zärtlich geliebten Frauen der Familie.“⁴⁸

Man erkennt aus diesen Abschnitten, dass der Urhordemythos nichts anderes als die kollektivisierte Variante des Ödipusmythos ist. Das ist an sich natürlich gar nicht überraschend: Freud ist nämlich auf die oben beschriebene Weise aus der Neurotiker-Psychologie d. h. aus dem in seiner Psyche entdeckten Ödipuskomplex durch einen Schluss zur Hypothese dieser Beschaffung der Urhorde gekommen. Dass aber dieser Mythos und diese Struktur der Urhorde in den gegenwärtigen Massen auch tatsächlich erkannt werden könne (s. Kapitel 2.3.3), ist hingegen eine wichtige Errungenschaft für das Verständnis der Massenprozesse.

2.3.6 Abschließender Kommentar

Es soll noch einmal der Fortschritt, welchen Freud im Vergleich zu Le Bon gemacht hat, betont werden: Während Le Bon die Masse, durch welche die kollektive Seele zum Vorschein kommt, einfach als eine unifizierte triebhafte und chaotische Einheit ohne jegliche Struktur darstellt, so sehen wir bei Freud, dass die Masse die Struktur des

⁴⁶ Freud, *Totem und Tabu*, 9:171.

⁴⁷ Freud, 9:171–72.

⁴⁸ Freud, „Massenpsychologie und Ich-Analyse“, 158.

Ödipuskomplexes erlangt (und dabei die Figur des Führers in diese Struktur mitangenommen wird). In der Tat war es nicht Freuds Absicht in erster Linie das mythologische Motiv in der Masse aufzudecken. Er hat – wie wir es in diesem Kapitel gesehen haben – eine sehr elaborierte Theorie entwickelt, um ihm schon bekannte neurotische Gebilde (d. h. den Ödipuskomplex) aus dem persönlichen Unbewussten eines Neurotikers mit dem, was in der Masse geschieht, in Verbindung zu setzen. Um diese Verbindung aufzubauen wurden folgende Konzepte in komplizierten Kombinationen miteinander verknüpft: Libido, Identifizierung, Projizierung des Ichideals, Urhorde, Familie, Phylogenese, Ontogenese usw. Ein wichtiger Aspekt, welchen wir am Ende für unsere Forschung hieraus gewinnen, liegt nicht in der Tiefe von Freuds spekulativen Theorien, sondern befindet sich schon auf der Oberfläche seiner empirischen Beschreibungen: nämlich in der Tatsache, dass die Masse gemeinsam mit dem Führer mit dem Ödipusmythos in Beziehung gebracht werden kann. Die genauere Ausarbeitung in diese Richtung muss aber bis zu einem späteren Kapitel dieses Werkes abwarten (s. Kapitel 6.2).

2.4 Carl Gustav Jung und die Analytische Psychologie

2.4.1 Einführender Kommentar

Da meine Forschung auf den jungianischen Voraussetzungen basiert, möchte ich in diesem Kapitel nicht nur Jungs Überlegungen zur Massenpsychologie rekonstruieren (wie wir es für Le Bon und Freud gemacht haben), sondern auch alle für die weitere Arbeit wichtigen Konzepte von Jungs Analytischer Psychologie. Aus diesem Grund wird Jung umfangreichere Aufmerksamkeit zuteil als den vorherigen Autoren.

2.4.2 Das persönliche und kollektive Unbewusste

Wie bekannt ist, unterscheidet Carl Gustav Jung zwischen dem *persönlichen* und dem *kollektiven* Unbewussten. Zu den Inhalten des *persönlichen Unbewussten* gehören ihm zufolge:

- alles im freudschen Sinne des Wortes Verdrängte, d. h. alles was einmal bewusst war und aus bestimmten (ggf. moralischen) Motiven wieder aus dem Bewusstsein ins Unbewusste vertrieben wurde⁴⁹.

⁴⁹ Carl Gustav Jung, „Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten“, in *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, Bd. 9.1, Gesammelte Werke (Olten: Walter, 1976), 13; Carl Gustav Jung, „Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten“, in *Zwei Schriften über analytische*

- alles Erlebte, wie beispielsweise subliminale Wahrnehmung und vergessene (dabei aber nicht verdrängte!) Erinnerungen, welches die Schwelle des Bewusstseins nicht überschreitet⁵⁰.

Diese Inhalte machten das Material der persönlichen Erfahrung⁵¹ des Menschen aus und rechtfertigten dadurch den Namen des *persönlichen Unbewussten*⁵².

Das kollektive Unbewusste bestehe dementsprechend aus den Inhalten, welche außerpersönlich d. h. bei allen Menschen gleich sind⁵³, oder – in anderen Worten – es ist „eine in jedermann vorhandene, allgemeine seelische Grundlage überpersönlicher Natur“⁵⁴.

Falls das persönliche Unbewusste aus gefühlsbetonten Komplexen besteht, welche durch ein assoziatives Experiment nachgewiesen werden können⁵⁵, bestehe das kollektive Unbewusste aus den Archetypen⁵⁶.

2.4.3 Archetypen und archetypische Vorstellungen

Da der Begriff des Archetyps zu den kompliziertesten und am schwierigsten zu fassenden Begriffen der Analytischen Psychologie Jungs gehört, bringe ich hier zur Klärung einige Zitate (bzw. Definitionen) bezüglich dieses Konzeptes:

1. „Die analytische Psychologie hat sich alltäglich bei Gesunden und Kranken mit den störenden Beimischungen der Urbilder zu der bewußten Auffassung zu beschäftigen. Denn die auf Einmischung des Instinktes beruhenden Übertreibungen des Handelns sind veranlaßt durch intuitive, d. h. durch Archetypen bewirkte Auffassungen, welche allzustarke und oft eigentümlich verzerrte Eindrücke erzeugen. Archetypen sind typische Formen der Auffassens, und überall wo es sich um gleichmäßige und regelmäßig wiederkehrende

Psychologie, hg. von Marianne Niehus-Jung, 5. Aufl, Bd. 7, Gesammelte Werke (Zürich: Rascher, 1996), 139.

50 Jung, „Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten“, 139–40; Carl Gustav Jung, „Über Grundlagen der Analytischen Psychologie: Tevistock Lectures“, in *Das symbolische Leben: verschiedene Schriften*, hg. von Lilly Jung-Merker und Elisabeth Rüf, 1. Aufl, Bd. 18.1, Gesammelte Werke (Olten: Walter, 1981), 53.

51 Aus der bisherigen Beschreibungen wird deutlich, dass es sich nicht ausschließlich um die Erfahrung in Kants Sinne handelt, sondern auch die Wahrnehmungen ohne jegliche Begriffsanwendung dazugehören.

52 Vgl. « Es ist anzunehmen, daß alle diese Inhalte insofern persönlicher Natur sind, als sie Erwerbungen des individuellen Daseins sind. » Jung, „Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten“, 140.

53 Jung, „Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten“, 13.

54 Jung, 14.

55 Vgl. Zum Beispiel Carl Gustav Jung, „Experimentelle Untersuchungen über Assoziationen Gesunder. Mit Franz Riklin“, in *Experimentelle Untersuchungen*, hg. von Lilly Jung-Merker und Elisabeth Rüf, Bd. 2, Gesammelte Werke (Zürich [etc.]: [dann] Olten [etc.]: Rascher ; Walter, 1979), 13–213.

56 Jung, „Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten“, 14.

Auffassungen handelt, handelt es sich um einen Archetypus, gleichviel ob dessen mythologischer Charakter erkannt wird oder nicht.“⁵⁷

2. „Die archetypischen Vorstellungen, die uns das Unbewußte vermittelt, darf man nicht mit dem Archetypen an sich verwechseln. Sie sind vielfach variierte Gebilde, welche auf eine—an sich unanschauliche Grundform zurückweisen. Letztere zeichnet sich durch gewisse Formelemente und durch gewisse prinzipielle Bedeutung aus, die sich aber nur annähernd erfassen lassen.“⁵⁸
3. „Der Archetypus an sich ist ein psychoider Faktor, der sozusagen zu dem unsichtbaren, ultravioletten Teil des psychischen Spektrums gehört. Er scheint als solcher nicht bewußtseinsfähig zu sein.“⁵⁹
4. „Der Archetypus ist ein an sich leeres, formales Element, das nichts anderes ist als eine «*facultas praeformandi*». eine a priori gegebene Möglichkeit der Vorstellungsform. Vererbt werden nicht die Vorstellungen, sondern die Formen, welche in dieser Hinsicht genau den ebenfalls formal bestimmten Instinkten entsprechen. Ebenso wenig wie das Vorhandensein von Archetypen an sich, kann auch das der Instinkte nachgewiesen werden, solange sich diese nicht in concreto betätigen. Bezüglich der Bestimmtheit der Form ist der Vergleich mit der Kristallbildung insofern einleuchtend, als das Achsensystem bloß die stereometrische Struktur, nicht aber die konkrete Gestalt des individuellen Kristalls bestimmt. Dieser kann groß oder klein sein oder variieren vermöge der verschiedenen Ausbildung seiner Flächen oder möge der gegenseitigen Kristalldurchwachsung. Konsant ist nur das Achsensystem in seinen im Prinzip invariablen geometrischen Verhältnissen. Das gleiche gilt vom Archetypus: er kann im Prinzip benannt werden und besitzt einen invariablen Bedeutungskern, der stets nur im Prinzip, nie aber konkret seine Erscheinungsweise bestimmt.“⁶⁰
5. „Dabei wird, wie die vergleichende Untersuchung zeigt, ein fundamentales Schema, ein sogenannter Archetypus, benützt, welcher sozusagen überall vorkommt und seine individuelle Existenz keineswegs nur der Tradition verdankt, ebensowenig, wie die Instinkte einer derartigen Vermittlung bedurften. Sie sind mit jedem neugeborenen Individuum gegeben und gehören zum unveräußerlichen Bestand jener Eigenschaften, welche eine Spezies charakterisieren. Das, was die Psychologie als Archetypus bezeichnet, ist nichts anderes als ein gewisser häufig vorkommender formaler Aspekt des Instinktes. Und ebenso a priori gegeben wie dieser.“⁶¹
6. „Archetypen sind eben wie Flußbetten, die das Wasser verlassen hat, die es aber nach unbestimmt langer Zeit wieder auffinden kann. Ein Archetypus ist etwas wie ein alter Stromlauf, in welchem die Wasser des Lebens lange flossen und sich tief eingegraben haben. Und je länger sie diese Richtung behielten, desto wahrscheinlicher ist es, daß sie früher oder später wieder dorthin zurückkehren.“⁶²
7. „Es handelt sich bei diesem Begriff [Archetypus], wie bekannt, nicht um eine «vererbte Vorstellung», sondern um einen vererbten Modus der psychischen Funktion, also jene angeborene Art und Weise, nach der das Hühnchen aus dem Ei kommt, die Vögel ihre Nester bauen, eine gewisse Wespenart das motorische Ganglion der Raupe mit dem Stachel trifft und die Aale ihren Weg nach den Bermudas finden, also um ein «pattern of behaviour». Dieser

57 Carl Gustav Jung, „Instinkt und Unbewusstes“, in *Die Dynamik des Unbewußten*, 7. Aufl, Bd. 8, Gesammelte Werke (Zürich: Rascher, 1995), 158.

58 Carl Gustav Jung, „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen“, in *Die Dynamik des Unbewußten*, 7. Aufl, Bd. 8, Gesammelte Werke (Zürich: Rascher, 1995), 244.

59 Jung, 244.

60 Carl Gustav Jung, „Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus“, in *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, Bd. 9.1, Gesammelte Werke (Olten: Walter, 1976), 95–96.

61 Carl Gustav Jung, „Über Mandalasymbolik“, in *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, Bd. 9.1, Gesammelte Werke (Olten: Walter, 1976), 412.

62 Carl Gustav Jung, „Wotan“, in *Zivilisation im Übergang*, Bd. 10, Gesammelte Werke (Olten: Freiburg i. Br, 1974), 213–14.

Aspekt des Archetypus ist der biologische; mit ihm beschäftigt sich die wissenschaftliche Psychologie.

Dieses Bild ändert sich aber sofort gänzlich, wenn es von innen, das heißt im Raume der subjektiven Seele angeschaut wird. Hier erweist sich der Archetypus als numinos. das heißt als ein Erlebnis von fundamentaler Bedeutung. Wenn er sich in entsprechende Symbole kleidet, was nicht immer der Fall ist, dann versetzt er das Subjekt in den Zustand der Ergriffenheit, deren Folgen unabsehbar sein können.“⁶³

8. *„Wie wir den Begriff eines unser bewußtes Handeln regulierenden oder determinierenden Instinktes aufstellen müssen, so müssen wir auch für die Gleichmäßigkeit und Regelmäßigkeit der Anschauung einen zum Instinkt korrelativen Begriff einer die Art der Auffassung determinierenden Größe haben. Diese Größe bezeichne ich eben als Archetypus oder Urbild. Man könnte das Urbild passend als Anschauung des Instinktes von sich selbst oder als Selbstabbildung des Instinktes bezeichnen, nach Analogie des Bewußtseins, welches auch nichts anderes ist als eine innere Anschauung des objektiven Lebensprozesses.“⁶⁴*
9. *„[I]ch [muss] einen Aspekt der Archetypen hervorheben, welcher jedem, der sich praktisch mit dieser Materie befaßt hat, vor allem einleuchtet. Das Auftauchen der Archetypen hat nämlich einen ausgesprochen numinosen Charakter, den man, wenn nicht als «magisch», so doch geradezu als geistig bezeichnen muß. Daher ist dieses Phänomen für die Religionspsychologie von größter Bedeutung. Allerdings ist der Effekt nicht eindeutig. Er kann heilend sein oder zerstörend, aber indifferent ist er nie, ein gewisser Deutlichkeitsgrad natürlich vorausgesetzt.“⁶⁵*
10. *„Die psychologischen Umweltbedingungen hinterlassen natürlich dieselben mythischen Spuren. Gefährliche Situationen, seien es nun leibliche Gefahren oder Gefährdungen der Seele, erregen Affektphantasien und insofern sich solche Situationen typisch wiederholen, so bilden sich daraus gleiche Archetypen, wie ich die mythischen Motive überhaupt genannt habe.“⁶⁶*
11. *„Es gibt so viele Archetypen, als es typische Situationen im Leben gibt. Endlose Wiederholung hat diese Erfahrungen in die psychische Konstitution eingepreßt, nicht in Form von Bildern, die von einem Inhalt erfüllt wären, sondern zunächst beinahe nur als Formen ohne Inhalt, welche bloß die Möglichkeit eines bestimmten Typus der Auffassung und des Handelns darstellen. Wenn sich im Leben etwas ereignet, was einem Archetypus entspricht, wird dieser aktiviert, und es tritt eine Zwanghaftigkeit auf, die, wie eine Instinktreaktion, sich wider Vernunft und Willen durchsetzt oder einen Konflikt hervorruft, der bis zum Pathologischen, das heißt zur Neurose, anwächst.“⁶⁷*

Diesen Zitaten zufolge können wir folgende Charakteristiken der Archetypen auffassen:

- *Archetypen sind angeboren* (folgt aus dem Zitat 5). Sie sind also nicht auf diese oder jene Weise während des Lebens des Individuums erworben, sondern sind schon von Anfang an vorhanden.

63 Carl Gustav Jung, „Geleitwort zu Harding, Frauen-Mysterien“, in *Das symbolische Leben: verschiedene Schriften*, hg. von Lilly Jung-Merker und Elisabeth Rüf, 1. Aufl, Bd. 18.2, Gesammelte Werke (Olten: Walter, 1981), 552–53.

64 Jung, „Instinkt und Unbewusstes“, 157.

65 Jung, „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen“, 235.

66 Carl Gustav Jung, „Die Struktur der Seele“, in *Die Dynamik des Unbewußten*, 7. Aufl, Bd. 8, Gesammelte Werke (Zürich: Rascher, 1995), 180.

67 Carl Gustav Jung, „Der Begriff des kollektiven Unbewussten“, in *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, Bd. 9.1, Gesammelte Werke (Olten: Walter, 1976), 61.

- *Archetypen sind vererbt* (folgt aus den Zitaten 4 und 7). Falls man sie als ein neugeborener Mensch schon besitzt, entsteht die Frage, woher sind sie zu uns gekommen. Jung als Naturwissenschaftler führt die Archetypen auf die Vererbungsmechanismen zurück.
- *Archetypen entstanden aus den typischen Wiederholungen in der Phylogenese* (folgt aus den Zitaten 10 und 11). Die vorherigen zwei Punkten haben die Frage „Woher kommen die Archetypen?“ nur in der Zeit nach hinten verschoben. Auf diese verschobene Frage antwortet Jung, dass die Menschheit in ihrer Entwicklung immer wieder in dieselben typischen Situationen geriet und dadurch sozusagen typische „Lösungen“ zu diesen Krisensituationen (d. h. Archetypen) im Laufe der hunderttausenden Jahre in die tiefsten Schichten der Psyche eingeprägt hat.
- *Archetypen sind analog zu Instinkten bzw. sind quasi eine höhere Form von ihnen* (folgt aus den Zitaten 4, 5, 8 und 11). Genauso wie Instinkte unter bestimmten Umständen aktiviert würden, so auch Archetypen⁶⁸ (dies ist übrigens auch insbesondere im Zitat 6 gemeint).
- *Archetypen „von aussen“ betrachtet, stellen sozusagen „patterns of behaviour“ dar* (folgt aus dem Zitat 7). Insbesondere teilen die Archetypen mit den Instinkten den Charakter der beobachtbaren, sich wiederholenden Schemata des menschlichen Verhaltens.
- *Archetypen „von innen“ betrachtet, werden als Anschauen bestimmter Vorstellungen und Phantasien erlebt. Diese werden insbesondere auch projiziert und stellen auf diese Weise bestimmte Auffassungsformen dar, welche zu bestimmtem Verhalten motivieren* (folgt aus den Zitaten 1 und 7). Dieser Punkt nähert zusammen mit den zwei zuletzt erwähnten das Konzept des Archetypes zu den Themen der Entdeckungen der Gestaltpsychologie und Ethologie an.
- *Archetyp ist ein Konzept mit einer offenen Tür d. h. die Anzahl von Archetypen ist bei Jung nicht festgelegt worden* (folgt aus dem Zitat 11). Jung hat eine

68 Vgl. auch « Die Aktivierung eines Archetypus beruht höchst wahrscheinlich auf einer Veränderung der Bewußtseinslage, welche eine neue Form der Kompensation verlangt. » Carl Gustav Jung, „Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas“, in *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, hg. von Marianne Niehus-Jung, 6. Aufl, Bd. 11, Gesammelte Werke (Zürich: Rascher, 1992), 185.

Reihe (besonders für die jungianische Psychotherapie wichtige) Archetypen formuliert: Die Persona⁶⁹, den Schatten⁷⁰, Anima und Animus⁷¹, den Mutterarchetypus⁷² u.a. Diese sind sozusagen personifizierte Archetypen. Jung hat Konzepte auch von einigen nicht personifizierten Archetypen entwickelt wie dem Selbst⁷³, dem philosophischen Baum⁷⁴ oder der Verwandlung⁷⁵. Andererseits ist die Konzeptualisierung von anderen Archetypen nicht ausgeschlossen, genauso gibt es keine Vorschriften wie sie aussehen sollen, mit der Ausnahme einiger allen Archetypen gemeinen Kriterien, welche wir in diesem Kapitel zu verdeutlichen versuchen.

- *Archetypen sind numinos bzw. extrem gefühlsbetont* (folgt aus den Zitaten 7 und 9). In dieser Hinsicht können die Archetypen auch als analog zu den Komplexen des persönlichen Unbewussten aufgefasst werden. Die Komplexe würden in einem Assoziationsexperiment dadurch erkannt, dass die untersuchte Person zu einem angebotenen Wort länger als gewöhnlich eine Assoziation sucht⁷⁶. Diese Verlängerung wird dadurch erklärt, dass der mit diesem Wort assoziativ verbundene Komplex aktiviert wird und die untersuchte Person mit dem aus dem Komplex ausgebrochenen Affekt noch zurechtkommen muss. Diese übermäßige emotionale Reaktion (welche dem Wort an sich nicht adäquat ist) macht die Existenz des Komplexes bemerkbar. Ähnlich ließen sich auch die Archetypen durch einen extremen Grad der Gefühlsbetonung bzw. Numinosität d. h. eine starke, fast religiöse Bedeutsamkeit, erkennen. So berichtet Jung⁷⁷ über einen Fall der Übertragung einer hysterischen Patientin vom Vater (bzw. ihrem Geliebten) auf ihn, ihren Therapeuten. Häufig würde eine solche Situation eher als Übertragung des Vaterkomplexes aufgefasst (dem Sinn nach ist es so auch in der freudschen Schule verstanden) und es gäbe keine

69 Jung, „Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten“, 171–78.

70 Carl Gustav Jung, *Aion: Beiträge zur Symbolik des Selbst*, Bd. 9.2, Gesammelte Werke (Olten ; Freiburg i.Br: Walter, 1976), 17–19.

71 Jung, „Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten“, 207–32.

72 Jung, „Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus“.

73 Jung, *Aion*, 9.2:32–45.

74 Carl Gustav Jung, „Der philosophische Baum“, in *Studien über alchemistische Vorstellungen*, 1. Aufl, Bd. 13, Gesammelte Werke (Olten: Walter-Verlag, 1978), 271–376.

75 Jung, „Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten“, 47–48.

76 Vgl. zum Beispiel Carl Gustav Jung, „Über das Verhalten der Reaktionszeit beim Assoziationsexperimente“, in *Experimentelle Untersuchungen*, hg. von Lilly Jung-Merker und Elisabeth Rüf, Bd. 2, Gesammelte Werke (Zürich [etc.]: [dann] Olten [etc.]: Rascher ; Walter, 1979), 253–80.

77 Jung, „Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten“, 140–51.

Notwendigkeit über das kollektive Unbewusste zu sprechen. Die Träume der Patientin in diesem Fall hätten den Analytiker aber als einen Weisen ja sogar fast wie einen Gott dargestellt. Die Übertragung habe also ein Imago geliefert, welches eine quasi religiöse und numinose Natur habe. Diese der Situation nicht adäquate Übermäßigkeit (Gott im Bezug auf „prosaische Figur des Doktors“ wie Jung über sich selbst sagt) weise auf den Archetypus hin. Dieses Gefühl von extremer Bedeutsamkeit, welches jede Aktivierung des Archetyps begleite, sei ein wichtiges Merkmal des Archetyps.

- *Man unterscheidet zwischen den Archetypen an sich und archetypischen Vorstellungen* (folgt aus den Zitaten 2, 3 und 4). Dazu gehört insbesondere die Metapher aus dem Zitat 4: „Kristallsystem“ $\approx$ „Archetyp“ und „Kristalle“ $\approx$ „archetypische Vorstellungen“. Diese Unterscheidung taucht bei Jung relativ spät auf, ist aber nichts mehr als nur eine weitere Differenzierung seiner Theorie. Der Archetyp sei transzendent d. h. unter allen Umständen unbewusst, er könne aber im Bewusstsein in Gestalt von archetypischen Vorstellungen erscheinen. Jung meint dieses Konzept offensichtlich im Sinne einer für klassischen Naturwissenschaften typischen Metaphysik.
- *Die archetypischen Vorstellungen sind von mythologischer Natur* (folgt aus den Zitaten 1 und 10). Die Weltmythologie liefere in diesem Sinne sozusagen reinen archetypischen Stoff der Erscheinung durch dessen Analyse und Kategorisieren man die entsprechenden Archetypen entdecken könne. Die Psyche eines modernen Menschen (seine Träume, Fantasien) und die moderne Literatur repräsentieren nur teilweise Inhalte des kollektiven Unbewussten (weil man dort sehr häufig das persönliche Unbewusste anstatt des kollektiven findet⁷⁸). Folklore, Legenden und Volksmärchen wurden durch die mündliche Übergabe des Materials im Laufe vieler Jahrhunderten alle persönlichen Inhalte entzogen. Das könnte man mit dem Prozess des Glättens eines Steines im Meer vergleichen: Die scharfen Ecken des Steines kann man mit der individuellen

78 Klassische Literatur, welche dadurch ausgezeichnet ist, dass sie nicht nur von Zeitgenossen, aber auch vom Nachwelt gerne gelesen wird, deutet auch auf die Präsenz der Archetypen in sich. Falls ein Buch ausschließlich aufgrund der persönlichen Komplexen geschrieben ist, kann er sogar populär werden, da in dieser Epoche viele Zeitgenossen wegen derselben Lebensumständen dieselbe Komplexe wie der Autor haben können. Mit dem Zeitwandel ändern sich die Komplexe von Menschen und schwindet auch das Interesse an einst populäres Buch. Die Literatur, in welcher auch spätere Generationen für sich etwas Interessantes finden, muss daher auf dem Überpersönlichen bzw auf den Archetypen gründen.

Psyche vergleichen und Grundteil des Steines mit der kollektiven. Alle scharfen Ecken des Steines verschwinden im Laufe der Jahrhunderten und nur der Hauptteil bleibt zurück. Genauso verschwinden im Laufe der Jahrhunderte das Besondere in Legenden und Folklore. Aus diesem Grund liefert dieser Stoff die archetypischen Vorstellungen *par excellence*.

Alle diese ziemlich unterschiedlichen Aspekte des Archetyps müssen natürlich als Einheit aufgefasst werden.

2.4.4 Aufhebung des freudschen Monomythozentrismus durch die Pluralität der Archetypentheorie

Als einen der Hauptpunkte in Jungs Kritik des Freudismus könnte man den Vorwurf des Ödipuszentrismus oder – allgemeiner formuliert – des Monomythozentrismus verstehen. Damit bezeichne ich eine Position, bei welcher man die Bedeutsamkeit eines Mythos für die Prozesse in der Psyche anerkennt, dabei alle anderen Mythen aber für unwichtig hält. Jung schreibt darüber: „FREUDS bedeutende Ansätze zu einer Psychologie des Unbewußten sind bei dem einen Archetypus des «Ödipuskomplexes» stehengeblieben und wurden bei den engeren Schülern nicht weiterentwickelt.“⁷⁹ Die Postulierung des kollektiven Unbewussten, welches aus den mythologischen Einheiten – Archetypen – besteht, wobei der Ödipusmythos nur einem einzigen Archetyp von vielen entspricht, ist gerade als Aufhebung im hegelschen Sinne des Wortes des Monomythozentrismus (insbesondere des freudschen Monomythozentrismus) zu verstehen.

2.4.5 Traumdeutung und Amplifikation

Einer der wichtigsten und ersten Zugänge zum Unbewussten waren für Jung wie für Freud die Träume. Freud sagte explizit: „Die Traumdeutung aber ist die Via regia [der königliche Weg] zur Kenntnis des Unbewußten im Seelenleben“⁸⁰ Auch Jung vertritt dieselbe Meinung bezüglich der Bedeutung der Träume⁸¹. Allerdings ließen sich hier

79 Carl Gustav Jung, „Ein moderner Mythos: Von Dingen, die am Himmel gesehen werden“, in *Zivilisation im Übergang*, Bd. 10, Gesammelte Werke (Olten: Freiburg i. Br, 1974), 378.

80 Freud, *Die Traumdeutung. Über den Traum*, 2/3:613.

81 Vgl. „Es ist selbstverständlich, daß jede Ansicht, die dem Unbewußten in der Ätiologie der Neurose eine ausschlaggebende Rolle zumißt, auch dem Traum, als der unmittelbaren Äußerung dieses Unbewußten, eine wesentliche, praktische Bedeutung zuerkennt.“ Carl Gustav Jung, „Die praktische Verwendbarkeit der Traumanalyse“, in *Praxis der Psychotherapie*, hg. von Marianne Niehus-Jung, 5., vollst. rev. Aufl, Bd. 16, Gesammelte Werke (Zürich: Rascher, 1991), 145.

auch aufgrund des erwähnten Unterschiedes zwischen dem persönlichen und kollektiven Unbewussten zwei Typen von Träumen unterscheiden: gewöhnliche Träume und archetypische Träume. So schreibt Jung:

„Nicht alle Träume sind von gleicher Wichtigkeit. Schon die Primitiven unterscheiden «kleine» und «große» Träume. Wir würden etwa sagen «unbedeutende» und «bedeutende» Träume. Genauer besehen sind die «kleinen» Träume die allnächtlichen Phantasiefragmente, die der subjektiven und persönlichen Sphäre entstammen und sich hinsichtlich ihrer Bedeutung in der Alltäglichkeit erschöpfen. Deshalb werden solche Träume auch leicht vergessen, weil eben ihre Gültigkeit nicht weiter reicht als die täglichen Schwankungen des seelischen Gleichgewichtes. Bedeutungsvolle Träume dagegen werden oft ein Leben lang im Gedächtnis bewahrt, und nicht selten bilden sie das Kernstück in der Schatzkammer seelischer Erlebnisse. [...] Es kommen in ihnen nämlich symbolische Gebilde vor, denen wir auch in der Geschichte des menschlichen Geistes begegnen. [...] Es sind in ihnen sogenannte mythologische Motive beziehungsweise Mythologeme enthalten, die ich als Archetypen bezeichnet habe.“⁸²

Solche „großen“ bzw. archetypischen Träume, welche insbesondere durch ihre Numinosität erkannt werden könnten, lieferten Material, welches hauptsächlich aus archetypischen Vorstellungen bestehe. Jedoch zu erkennen welchem Archetypus diese oder jene Vorstellung entspricht, sei gar nicht einfach: man bedürfe dafür einer Deutung, bzw. einer Deutungsmethode. Jung sagt dazu:

„Es genügt natürlich nicht, einen Traum über eine Schlange mit dem mythischen Vorkommen der Schlange in Verbindung zu bringen: denn wer könnte garantieren, daß die funktionelle Bedeutung der Schlange in dem Traum die gleiche ist wie in ihrem mythologischen Rahmen? Um die gültige Parallele zu ziehen, ist es daher notwendig, die funktionelle Bedeutung eines individuellen Symbols zu kennen und dann herauszufinden, ob das angeblich parallele mythologische Symbol zu dergleichen Art von Umständen gehört und infolgedessen dieselbe funktionelle Bedeutung hat.“⁸³

Es gehe also nicht darum, ob eine Traumvorstellung tatsächlich mit einer konkreten mythologischen Vorstellung übereinstimme, sondern nur ihre „funktionelle Bedeutung“ müsse übereinstimmen. Dafür müsse man den ganzen Kontext der Traumvorstellung rekonstruieren (ggf. durch Nachfragen an den Träumer) und dann mit den entsprechenden Mythen vergleichen. Je mehr Parallelen zur Traumvorstellung in der Mythologie gefunden würden, desto deutlicher werde der Archetyp dieser archetypischen Traumvorstellung erkennbar. Diese Methode hat Jung als *Amplifikation* bezeichnet und Freuds Methode der freien Assoziation entgegengestellt⁸⁴. Die Amplifikation wird von Jung als Analogon einer philologischen Methode verstanden, mit Hilfe derer man insbesondere Hieroglyphen entziffern könnte: Um die Bedeutung einer unbekannten Hieroglyphe zu verstehen, vergleiche man die Stelle, wo sie sich

82 Carl Gustav Jung, „Vom Wesen der Träume“, in *Die Dynamik des Unbewußten*, 7. Aufl, Bd. 8, Gesammelte Werke (Zürich: Rascher, 1995), 331–33.

83 Jung, „Der Begriff des kollektiven Unbewussten“, 62–63.

84 Jung, „Über Grundlagen der Analytischen Psychologie: Tevistock Lectures“, 100.

befindet, mit anderen Stellen, wo sie auch vorkommt. Man versuche die aus anderen Kontexten erarbeitete hypothetische Bedeutung auf die in Frage kommende Stelle anzuwenden und falls der ganze Abschnitt (Hieroglyphe + Kontext) zu einem lesbaren und sinnvollen Ganzen wird, könne diese Bedeutung als die Bedeutung dieser Hieroglyphe anerkannt werden. Auf ähnliche Weise funktioniere auch die Amplifikation im Bereich der Traumdeutung⁸⁵.

Zur Veranschaulichung, wie die Methode der Amplifikation funktioniert, möchte ich ein Beispiel der Traumanalyse vorstellen, welches von Jung selbst im Jahre 1935 während einer Vorlesung in der Tevistock-Klinik präsentiert wurde⁸⁶. Der Patient habe gleich zu Anfang seiner Behandlung Jung drei seiner Träume mitgeteilt. Im ersten Traum sei es darum gegangen, dass er als sehr wichtiger Mann in sein Heimatdorf zurückgekehrt sei, und zwei dortige Bauernburschen von ihm beeindruckt waren und eine Bemerkung gemacht hätten, dass er nicht häufig hier erscheine. Das Hauptelement des zweiten Traums bestehe in einem Zug, welcher zu schnell in der Kurve führe und umstürze (Träumer sei dabei mit Angst erwacht). Im dritten Traum sei er wieder im Heimatdorf und habe eine mütterliche Bäuerin mit seinem großen Plan beeindruckt von der Schweiz nach Leipzig zu Fuß zu gehen. Danach tauche ein Monster, eine sehr große Krebs-Echse, auf, er aber berühre den Kopf des Ungeheuers mit einem kleinen Stab und töte es so.

Aus den Assoziationen zu den Träumen und dem allgemeinen Gespräch mit dem Patienten erfahre man, dass der Patient ein sehr ehrgeiziger Mensch sei, welcher schon vieles in seinem Leben erreicht habe und noch mehr erreichen wolle. Er sei ursprünglich aus einer Familie armer Bauern gekommen und wolle jetzt sogar noch einen Lehrstuhl in Leipzig annehmen (Vgl. „der große Plan von Schweiz nach Leipzig zu Fuß zu gehen“). Seine Neurose habe in einer Symptomatik bestanden, welche der sogenannten Bergkrankheit glich. Jung stellte fest, dass der Mann bzw. sein Bewusstsein aufgrund seines Ehrgeizes zu schnell und zu weit weg von den eigenen Ursprüngen bzw. anderen Teilen der Persönlichkeit gegangen seien (Vgl. Behauptung im ersten Traum, dass er nicht so häufig sein eigenes Heimatdorf besuche). Er sei sozusagen zu schnell zu hoch emporgestiegen (Vgl. „Bergkrankheit“) und dieser Überschwung und die Diskrepanz zwischen dem „vorderen“ und „hinteren“ Teil seiner Persönlichkeit bereite einen Umsturz (Vgl. Zugumsturz aus zweitem Traum). Dasselbe

⁸⁵ Jung, 100.

⁸⁶ Vgl. Jung, 95–111.

Motiv (einer großen Ambition) könne man auch im Kampf gegen das enorme Ungeheuer erkennen.

Die Deutung der Träume des Patienten bewegten sich bis jetzt ausschließlich in der persönlichen Ebene, nun haben wir aber ausreichend Material um auch die mythologische Parallele aufzudecken. Vor allem im Kampf mit der Krebs-Echse erkennt Jung ein archetypisches Motiv und zwar das Held-Drache-Motiv. Dieses Mythologem sei extrem verbreitet, man könne die Konstellationen Herkules gegen Hydra (und Krebs), David gegen Goliath und Heiliger Georg gegen den Drachen erwähnen, um nur einige von zahllosen Beispielen zu nennen. Andererseits – möchte ich selbst noch hinzufügen – kann man auch das Motiv, welches hinter dem umgestürzten Zug steckt, erkennen. Falls es in der persönlichen Situation um den Umsturz wegen des zu großen Ehrgeizes ging, so kann man hierin das Motiv des Ikarus-Mythos erkennen. Der letztere ist natürlich auch nicht einzigartig, sondern hat zahlreiche Doppelgänger in der Weltmythologie: beispielsweise Atlas und Prometheus, welche beide auf ihre eigene Weise gegen die göttlichen Vorschriften verstoßen und dafür eine ewige Strafe bekommen. Dazu gehört das allgemeinere altgriechische Motiv der übermütigen Helden, welche für ihre Kühnheit später von den Göttern bestraft werden. Dieses Ikarus-Mythologem stellt also eine Variation des Helden-Motivs dar. Damit können wir unser Beispiel in folgender Tabelle veranschaulichen:

Traumelement	Parallele der individuellen Psyche	Parallele der kollektiven Psyche
Umgestürzter Zug	Übertriebener Ehrgeiz führt den Patienten zu einer Tragödie	Ikarus-Mythologem
Kampf mit dem Krebs-Echse	Radikale Einstellung zu eigener Zukunft bzw. Kampf mit eigenem Unbewussten	Held-Drache-Mythologem

Diese zwei Elemente (Zug und Krebs-Echse) werden (vor anderen Elementen der Träume) besonders betont, weil sie stark emotional betont waren und dadurch auf archetypische Inhalte hinwiesen.

Demzufolge entspricht in diesen Träumen der Zug dem Ikarus und die Krebs-Echse dem mythologischen Drachen, weil die funktionellen Bedeutungen der entsprechenden Traumelemente und Mythologeme identisch sind. Es ist aber deutlich, dass dieselben Träume im Kontext von einer anderen Persönlichkeit (durch anderes erklärendes

amplifiziertes persönliches Material) Äußerung von anderer Archetypen werden könnten.

2.4.6 Jung und die Massenpsychologie

2.4.6.1 Verschmelzung mit dem Kollektiven und Individuationsprozess

Wenn Jung sich dem Thema der Massenpsychologie zuwendet, verweist er häufig auf Le Bons „Psychologie des foules“⁸⁷. So spricht er im Artikel „Über Wiedergeburt“ von verschiedenen Formen der subjektiven Wandlung und erwähnt unter anderem eine *Wandlung durch Identifikation mit einer Gruppe*⁸⁸. Die Person identifiziere sich mit einer Anzahl der anderen Menschen, welche eine ähnliche Wandlung erlebten. Infolge dieser Wandlung sinke man auf ein niedrigeres Bewusstseinsniveau. Im wesentlichen entspricht seine Beschreibung in diesem Text den Beschreibungen von Le Bon und entwickelt sich kaum darüber hinaus. Auch im Aufsatz „Gegenwart und Zukunft“ beruht das erste Kapitel „Die Bedrohung des Individuums in der modernen Gesellschaft“⁸⁹ größtenteils auf Le Bons Verständnis der Massenpsychologie auch wenn keine Referenz zu diesem Autor im Text explizit angegeben ist⁹⁰. Jung betont in diesen Ausführungen besonders den von Le Bon unterstrichenen Schwund des individuellen rationalen Überbaus des einzelnen Menschen in der Masse. Diese Idee erfährt in Jungs Analytischer Psychologie eine besondere Bedeutung und Entwicklung, weil die Einzigartigkeit bzw. das Einzigartigwerden der Persönlichkeit einen besonderen Status unter den Fachtermini „das Selbst“ und „der Individuationsprozess“ einnehmen.

So definiert Jung Individuation als „zum Einzelwesen werden, und, insofern wir unter Individualität unsere innerste, letzte und unvergleichbare Einzigartigkeit verstehen, zum eigenen Selbst werden.“⁹¹ bzw. „Man könnte «Individuation» darum auch als

87 Siehe zum Beispiel Carl Gustav Jung, „Über Wiedergeburt“, in *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, Bd. 9.1, Gesammelte Werke (Olten: Walter, 1976), 140; Carl Gustav Jung, „Nachwort zu «Aufsätze zur Zeitgeschichte»“, in *Zivilisation im Übergang*, Bd. 10, Gesammelte Werke (Olten: Freiburg i. Br, 1974), 269.

88 Jung, „Über Wiedergeburt“, 139–42.

89 Carl Gustav Jung, „Gegenwart und Zukunft“, in *Zivilisation im Übergang*, Bd. 10, Gesammelte Werke (Olten: Freiburg i. Br, 1974), 275–84.

90 Vgl. zum Beispiel: „...die Gabe der Vernunft und der kritischen Überlegung ist keine unbedingte Eigenschaft des Menschen, und auch dort, wo sie vorhanden ist, erweist sie sich als schwankend und unbeständig, und dies in der Regel um so mehr, je umfangreicher die politischen Gruppen sind. Die Masse erdrückt die beim Einzelnen noch mögliche Einsicht und Überlegung und führt daher zwangsläufig zu doktrinärer und autoritärer Tyrannei...“ Jung, 276.

91 Jung, „Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten“, 191.

«Verselbstung» oder als «Selbstverwirklichung» übersetzen.⁹² Die Individuation wird einerseits als natürlicher teleologischer Prozess verstanden, andererseits hat sie einen besonderen axiologischen Wert im Rahmen der Analytischen Psychologie, genauso wie die Gesundheit im Rahmen der Medizin insgesamt⁹³.

In einem solchen Kontext wird deutlich, dass nach Jung alle möglichen langfristigen „Verschmelzungen“ des Individuums mit dem Kollektiven einen besonderen negativen Wert im Sinne einer Stockung in der Entwicklung der Persönlichkeit haben. Insbesondere seien Verschmelzungen mit dem Kollektiven hierbei auf zwei Weise zu verstehen:

- als Identifikation mit den Inhalten des kollektiven Unbewussten⁹⁴ wie zum Beispiel Verschmelzung mit dem Persona- oder dem Helden-Archetyp, welche mit dem Phänomen der psychischen Inflation verbunden ist (für ein Beispiel einer pathologischen Verschmelzung mit dem Helden-Archetypus siehe Kapitel 2.4.5).
- als Identifikation mit der Gruppe⁹⁵

In beiden Fällen führe die Verschmelzung, falls sie langfristig besteht, zur pathologischen Stockung des Individuationsprozesses. Auf solche Weise finden wir bei Jung die Entwicklung von Le Bons These, dass die Massenbewegungen eine Gefahr für die Individualität darstellen. Bei Jung ist aber dieses negative Urteil vom Niveau des persönlichen Werturteils (was es mehr oder weniger bei Le Bon zu sein scheint) abgehoben und bekommt eine Begründung einerseits, seitens seines ganzen theoretischen Systems und andererseits, seitens der praktischen Tätigkeit von Jung als Psychotherapeut.

92 Jung, 191.

93 Beide Charakteristiken kann man aus dem folgenden Abschnitt ablesen: „Die Notwendigkeit der I[individuation] ist insofern eine natürliche, als eine Verhinderung der I[individuation] durch überwiegende oder gar ausschließliche Normierung an Kollektivmaßstäben eine Beeinträchtigung der individuellen Lebenstätigkeit bedeutet. [...] Eine wesentliche Behinderung der Individualität bedeutet daher eine künstliche Verkrüppelung. Es ist ohne weiteres klar, daß eine soziale Gruppe, die aus verkrüppelten Individuen besteht, keine gesunde und auf die Dauer lebensfähige Institution sein kann;“ usw. Carl Gustav Jung, *Psychologische Typen*, hg. von Marianne Niehus-Jung und Carl Gustav Jung, 17., vollst. überarb. Aufl, Gesammelte Werke, C. G. Jung ; Bd. 6 (Solothurn Düsseldorf: Walter, 1994), 477.

94 Jung, „Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten“, 185–88.

95 Jung, „Über Wiedergeburt“, 139–42.

2.4.6.2 Archetypische Numinosität der Massenbewegungen

Ein anderer Beitrag von Jung zur Massenpsychologie besteht in dem Hindeuten auf die Rolle der Archetypen in den Massenbewegungen. Falls Le Bon darüber aufklärt, dass das Unbewusste in der Masse zum Vorschein kommt, bekommen wir bei Jung eine weitere Präzisierung: Nicht nur das Unbewusste so wie Le Bon es gemeint hat (als eine unifizierte Einheit der menschlichen Triebe und Gefühle) tritt in der Menschenmasse zutage, sondern auch das kollektive Unbewusste im Sinne von Jung.

Der Hauptfall, welchen Jung studiert hatte, war das national-sozialistische Deutschland. Dies sollte bei seiner Lektüre berücksichtigt werden, denn auch dort, wo Jung nicht explizit über den Nationalsozialismus spricht, sondern über Massenbewegungen insgesamt, bleibt dieses Beispiel für das Verständnis davon, was Jung meint, ausschlaggebend. Dazu folgendes Zitat:

„Der Nationalsozialismus ist eines dieser massenpsychologischen Phänomene, einer dieser Ausbrüche des kollektiven Unbewußten, von denen ich damals fast schon seit zwanzig Jahren sprach. Die treibenden Kräfte einer massenpsychologischen Bewegung sind archetypischer Natur. Jeder Archetypus enthält Tiefstes und Höchstes, Böses und Gutes und ist darum der gegensätzlichsten Wirkung fähig. Es ist darum nie von vornherein auszumachen, ob er sich positiv oder negativ auswirken wird.“⁹⁶

In diesem Zitat bringt Jung deutlich zum Ausdruck, dass die Massenbewegungen die treibende Kraft der archetypischen Natur haben. Die wichtige Frage, welche wir uns hier stellen sollen, ist: Woran könnte man das überhaupt erkennen? Wie kann man überhaupt zuerst auf die Idee kommen, dass die Archetypen, welche bei den persönlichen therapeutischen Gesprächen mit Individuen entdeckt worden waren, in so einem ganz anderen Gebiet wie der Massenpsychologie auch eine wichtige Rolle spielen können? Eine theoretische Überlegung, dass Massen auch aus Personen bestehen und sie deshalb auch von deren Psychologie beeinflusst werden müssen, ist offensichtlich unzureichend, um solch eine Behauptung zu begründen. Tatsächlich stützt Jung sich auf eine Evidenz des Phänomens, und gerade der extreme emotionale Grad, den man fast als Numinosität der Massenbewegungen bezeichnen könnte, gibt ihm den Hinweis auf die Präsenz der Archetypen. Jung hebt selbst die Tatsache hervor, dass die Präsenz der Archetypen von numinosen Gefühlen begleitet wird (s. Zitat 9 im Kapitel 2.4.3). Das bedeutet für die Praxis, dass, um Archetypen aufzuspüren, gerade dieses extreme Maß der Gefühlsbetonung unsere Aufmerksamkeit anziehen sollte. Ohne dies, würde die mythologische Natur der Vorstellung deutlich schwieriger zu

96 Jung, „Nachwort zu «Aufsätze zur Zeitgeschichte»“, 266.

erkennen sein, weil man gar nicht wüsste, worauf man seine Kräfte konzentrieren muss, um den Mythos darin zu erkennen. Bezüglich dieses praktisch wertvollen Rates tauchen zwei Fragen auf:

1. Ist es unmöglich, dass Archetypen ohne solche starken begleitenden Gefühlen auftauchen und wirken?
2. Sind alle Fälle des Erlebnisses des Numinosen mit Archetypen verbunden?

In anderen Worten ist die Frage, ob die Begriffe des Archetypen und des Numinosen empirisch den gleichen Umfang haben. Es ist schwierig, dies mit konkreten Zitaten zu belegen, aber wir werden schließlich nicht weit von der Wahrheit mit der Behauptung sein, dass Jungs Hypothese mit „Ja“ auf beiden Fragen antwortet. Dabei muss man noch zwei „aber“ berücksichtigen.

1. Aktivierte und wirkende Archetypen haben immer einen numinosen Charakter, aber diese Gefühle können für die Person, welche sie erlebt, auch unbewusst sein. Das bedeutet aber, dass diese Gefühle dieser Person bewusst werden können und dass sie häufig auch „von außen“ (zum Beispiel seitens des Psychotherapeuten) beobachtet werden können.
2. Alles numinose ist irgendwie mit Archetypen verbunden, es hat also auch einen mythologischen Charakter, aber dieser mythologische Charakter kann auch unerkannt d. h. unbewusst bleiben.

Aus diesen Ausführungen erkennt man, dass die Massenbewegungen der zweite Fall zu sein scheinen: Sie haben einen evidenten numinosen Charakter, es bleibt aber häufig unklar worin ihre mythologische Natur besteht und dementsprechend welcher Archetyp genau in Gang gesetzt wird. Der weiteren Klärung dieser Frage ist diese Arbeit insbesondere gewidmet und wir werden an späterer Stelle zu ihr zurück kehren (s. Kapitel 5).

2.4.6.3 Identifikation aufgrund des Archetyps und die Vergesellschaftung

„Der sogenannte Kulturmensch hat den Trickster vergessen. Er erinnert ihn nur uneigentlich und metaphorisch, wenn er, durch Fehlhandlungen irritiert, von Koboldstreichen und ähnlichem spricht. Er ahnt nicht, daß seinem verborgenen und scheinbar harmlosen Schatten Eigenschaften zukommen, deren Gefährlichkeit er sich auch nicht von weitem träumen läßt. Sobald sich Menschen zu Massen aufhäufen, in welchen der Einzelne untergeht, wird dieser Schatten mobilisiert und — wie die Geschichte demonstriert hat — auch personifiziert beziehungsweise inkarniert.“⁹⁷

97 Carl Gustav Jung, „Zur Psychologie der Tricksterfigur“, in *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, Bd. 9.1, Gesammelte Werke (Olten: Walter, 1976), 285.

Hier beschreibt Jung auf welche Weise eine Massenbewegung von einem Archetyp (insbesondere dem Schatten-Archetyp) besessen wird. Jung hat in der Periode zwischen den beiden Weltkriegen viele Deutsche analysiert und hat in ihren Unbewussten (mittels ihrer Träume) Tendenzen entdeckt, welche er später mit dem Schicksal Deutschlands in Verbindung brachte. Tatsächlich scheint Jung hier Le Bons Verständnis der Massenprozesse weiterzuentwickeln: Viele Deutsche hatten den aktivierten Schatten in ihrem Unbewussten; wegen der Vergesellschaftung in der Massenbewegung verschwanden die Zurückhaltungsmechanismen wie die persönliche Verantwortung (sieh zum Vergleich das Kapitel 2.2.3); anschließend kam der Schatten zum *passage à l'acte*, möglicherweise unterstützt durch eine gegenseitige Ansteckung der Individuen, was insbesondere zum zweiten Weltkrieg und Holocaust führte. In dieser Darstellung scheint es, dass der potenziell im Unbewussten enthaltene Schatten durch eine Vergesellschaftung getriggert wird.

Schauen wir uns dennoch ein weiteres Zitat an:

„Wie ich Ihnen schon sagte, kündigte sich die Flut, die nach dem Ersten Weltkrieg anstieg, in individuellen Träumen in Form kollektiver, mythologischer Symbole an, die Primitivität, Gewalttätigkeit, kurz: alle Mächte der Finsternis zum Ausdruck brachten. Wenn solche Symbole in einer großen Anzahl Individuen auftreten und nicht begriffen werden, fangen sie an, diese Einzelnen wie durch magnetische Kraft zusammenzuziehen, und so kommt eine Masse zustande. Ihr Führer wird sich bald in dem Individuum finden, das am wenigsten Widerstandskraft, das geringste Verantwortungsbewußtsein und, zufolge seiner Minderwertigkeit, den stärksten Willen zur Macht aufweist. Es wird alles entfesseln, was auszubrechen bereit ist, und die Masse wird mit der unwiderstehlichen Urgewalt einer Lawine folgen.“⁹⁸

Interessant ist, dass in diesem Zitat, zwar derselbe Prozess beschrieben und gemeint ist (nationalsozialistisches Deutschland) wie im vorherigen, aber die kausale Beziehung scheint umgekehrt zu sein: Die Symbole des Schattens, welche aus dem Unbewussten kommen und missverstanden werden, beginnen „diese Einzelnen wie durch magnetische Kraft zusammenzuziehen, und so kommt eine Masse zustande.“ Also der unbewusste Archetyp ruft die Vergesellschaftung hervor.

Dieser Scheinwiderspruch ist dadurch zu lösen, dass beide Behauptungen als wahr akzeptiert werden. Es gibt einerseits eine Vergesellschaftung, verursacht durch den gemeinsamen unbewussten aktivierten Archetyp, und andererseits führt die bereits stattgefundene Vergesellschaftung zur Aufhebung von zurückhaltenden Mechanismen und hin zum *passage à l'acte*.

⁹⁸ Carl Gustav Jung, „Der Kampf mit dem Schatten“, in *Zivilisation im Übergang*, Bd. 10, Gesammelte Werke (Olten: Freiburg i. Br, 1974), 247.

Wie wir im Kapitel 2.3.3 gesehen haben, erklärt Freud den Prozess der Massenbildung aus den Individuen dadurch, dass viele Menschen „ein und dasselbe Objekt an die Stelle ihres Ichideals gesetzt und sich infolgedessen in ihrem Ich mit einander identifiziert haben.“⁹⁹ Diesen Mechanismus kann man *Identifikation aufgrund des Ichideals* nennen. Analog zu diesem Fall können wir aufgrund des zuletzt betrachteten Zitats Jungs einen anderen Mechanismus formulieren, welchen wir als *Identifikation aufgrund des Archetypus* bezeichnen können. Genauso wie die *Identifikation aufgrund des Ichideals* durch eine Projektion vermittelt ist (jedes Massenmitglied projiziert sein Ichideal auf den Führer), so ist auch die *Identifikation aufgrund des Archetypus* durch eine Projektion vermittelt – der Schatten ist auf einen gemeinsamen Feind (Juden, Kommunisten, Angloamerikaner usw.) projiziert.

2.4.6.4 Eine vorläufige Zusammenfassung

An dieser Stelle können wir Jungs Ansichten bezüglich der Massenbewegungen zusammenfassen.

1. Derselbe Archetyp (der Schatten) ist bei vielen Menschen nicht bewusst, aber tätig.
2. Durch den Mechanismus der *Identifikation aufgrund des Archetyps* geschieht eine Vergesellschaftung.
3. Die Vergesellschaftung hebt die zurückhaltenden Mechanismen auf und lässt den Archetyp zum *passage à l'acte* kommen.
4. Die Vergesellschaftung und Identifizierungen schaffen alles Individuelle ab (bzw. verhindern die Möglichkeit des Individuationsprozesses)
5. Die ganze Masse verschmilzt zur Einheit, welche den entsprechenden Archetyp in seiner Wirkung darstellt.

Auf diese Weise scheint Jung die Psychologie der Massenbewegungen zu verstehen. Dabei soll man berücksichtigen, dass dieses Verständnis aus Texten extrahiert ist, in welchen meistens ein konkreter Fall gemeint wurde: Deutschland zwischen zwei Weltkriegen bzw. Nationalsozialismus.

⁹⁹ Freud, „Massenpsychologie und Ich-Analyse“, 128.

2.4.6.5 Schatten oder Wotan?

Es gibt noch einen für unsere Forschung wichtigen Text von Jung, welcher der Massenbewegung des nationalsozialistischen Deutschland gewidmet war. Dieser Text wurde im Jahre 1936 unter dem Namen „Wotan“ publiziert, und führte einen neuen Archetyp ein, welcher für das, was in Deutschland in dieser Zeit geschah, verantwortlich sein sollte. So schreibt Jung:

„Daß aber in einem eigentlichen Kulturlande, das schon geraume Zeit jenseits des Mittelalters gewöhnt wurde, ein alter Sturm- und Rauschgott, nämlich der längst im historischen Ruhestand befindliche Wotan wieder, wie ein erstorbener Vulkan, zu neuer Tätigkeit erwachen könnte, das ist mehr als kurios; es ist geradezu pikant. Er ist, wie man weiß, in der Jugendbewegung lebendig geworden und wurde gleich zu Beginn seiner Wiedererstehung mit einigen blutigen Schafopfern gefeiert. Es waren jene blonden Jünglinge (bisweilen auch Jungfrauen), die man als rastlose Wanderer sah auf allen Landstraßen, vom Nordkap bis nach Sizilien, mit Rucksack und Laute bewehrt, treue Diener des schweifenden Wandergottes. Später, gegen das Ende der Weimarer Republik, übernahmen das Wandern die Abertausende von Arbeitslosen, die man überall auf zielloser Wanderschaft traf. 1933 wanderte man nicht mehr, sondern man marschierte zu Hunderttausenden. Vom fünfjährigen Knirps bis zum Veteranen. Die HITLER-Bewegung brachte wörtlich ganz Deutschland auf die Beine und produzierte das Schauspiel einer Völkerwanderung an Ort. Wotan, der Wanderer, war erwacht.“¹⁰⁰

Wir stoßen hier an eine neue Schwierigkeit: Genauso klar und deutlich wie Jung hier benennt, dass hinter dem Nationalsozialismus der Archetyp des Wotans steckt, äußerte er im oben zitierten Abschnitt¹⁰¹ auf dieselbe Massenbewegung anspielend, dass es sich um eine Manifestation des Schatten-Archetyps handelt. Also der Schatten oder Wotan? Wir müssen allem Anschein nach auf diese Frage wieder mit zwei mal „Ja“ bzw. mit „beides“ antworten. Der Archetyp „Wotan“¹⁰² kommt in keinem anderen Text Jungs vor. Die Formulierung dieses Archetyps scheint ein Experiment zu sein, welches er später nicht mehr entwickeln wollte. Andererseits widerspricht er sich selber nicht, wenn er ihn später als Schatten¹⁰³ bezeichnet, weil er Wotan als einen spezifisch deutschen Schatten versteht. Die Frage ist, warum er diesen merkwürdigen Versuch machte und nicht einfach den Schatten-Archetyp verwendete? Allem Anschein nach schwankte Jung zwischen dem Model des kollektiven Unbewussten, wie es in diesem Aufsatz präsentiert wurde, und einem anderen Modell, welches verschiedene Schichten enthielt, sodass es Rassenschicht, Familienschicht usw. gäbe¹⁰⁴. Diesem zweiten Model nach würde dann Wotan den Deutschen (vielleicht der Nachkommenschaft der

¹⁰⁰ Jung, „Wotan“, 204.

¹⁰¹ Das erste Zitat des Kapitels 2.4.6.3

¹⁰² Vgl. „Man kann daher von einem Archetypus «Wotan» sprechen, der als autonomer seelischer Faktor kollektive Wirkungen erzeugt und dadurch ein Bild seiner eigenen Natur entwirft“ Jung, „Wotan“, 212.

¹⁰³ Der zitierte Text „Kampf mit dem Schatten“ (die erste Zitate des Kapitels 2.4.6.3) wurde im Jahre 1946 veröffentlicht, also 10 Jahre nach der Veröffentlichung von „Wotan“.

Germanen insgesamt) spezifischen Schicht des kollektiven Unbewussten angehören, welches bei anderen Völkern nicht präsent sein soll. Wie aber die meisten veröffentlichten Werke es zeigen, fand er diese verengende Hypothese zu problematisch und hat sich größtenteils für den Begriff des universalen kollektiven Unbewussten entschieden.

Des Weiteren hatte der Nationalsozialismus als kollektive Bewegung eine Numinosität, welche einen spezifischen Charakter hatte und zwar den Charakter eines extremen Wutausbruchs¹⁰⁵. Da Wotan gerade der Gott der Wut ist, passte er sehr gut zur Bezeichnung dieses Archetyps. Das für unsere Untersuchung interessanteste Argument ist aber in dem oben aufgeführten Zitat enthalten: Das deutsche Volk marschierte wie kurz davor deutsche Jugendbewegungen wanderten. Diese Koinzidenz verlockte Jung auch den aktivierten Archetypus mit dem Wandergott Wotan zu identifizieren. Das ruft für uns aber die Frage auf, ob der wirkende Archetypus ein spezifisches kollektives Verhalten verursachen kann, woran man ihn später erkennen kann. An diesem Punkt würde ich gerne meinen Beitrag zu dieser Frage anschließen, wozu wir jetzt bereit sind überzugehen.

104 Vgl. Nicholas Adam Lewin, *Jung on war, politics, and Nazi Germany: exploring the theory of archetypes and the collective unconscious* (London: Karnac Books, 2009), Kap. 5. The Layered Model of the Collective Unconscious.

105 Vgl. „Man kann ja schließlich zum Zwecke besseren Verständnisses vom präjudizierten Namen und Begriff «Wotan» absehen und die gleiche Sache als *furor teutonicus* bezeichnen, aber damit ist das gleiche, nur nicht so gut, gesagt. Denn der «furor» ist in diesem Falle eine bloße Psychologisierung Wotans und besagt nicht mehr, als daß das Volk im Zustande des «Wütens» sei.“ Jung, „Wotan“, 210.

3 Die These der Arbeit

In dieser Arbeit habe ich die Absicht, mich auf die vorher erörterten Grundlagen (Le Bon, Freud, Jung) stützend, das Verständnis der Massenbewegungen zu vertiefen. Die Arbeit ist sowohl als Weiterentwicklung der Beiträge jener Autoren zu verstehen, als auch als eigenständige tiefenpsychologische Forschung, mit Verwandtschaft zur Analytischen Psychologie von Jung. Als solche erhebt diese Arbeit Anspruch auf die Entdeckung von neuem Wissen und ist daher auch als Kritik der Positionen der besprochenen Autoren aufzufassen.

Die *Hauptthese* dieser Arbeit besteht in der Behauptung, dass nicht nur die Träume von Individuen bestimmte mythologische Motive enthalten, sondern dass auch Massenbewegungen zusammen mit ihrem Kontext als performatives Vorspielen eines mythologischen Motivs verstanden werden können. Dieses Vorspielen eines Mythos durch Menschenmassen enthält eine Struktur, für welche ich den Terminus *die Struktur des archetypischen Theaters* einführe. Diese Struktur ist einerseits als eine methodologische Erleichterung zu verstehen: Das Achten auf diese Struktur erleichtert das Entziffern vom vorgespielten Mythos in der Massenbewegung. Andererseits muss man diese Struktur auch als eine quasi transzendente Bedingung der Möglichkeit der Massenbewegungen und des Vorspielens der Mythen in Massen überhaupt auffassen.

Diese Hauptthese meiner Arbeit ist von einer anderen untergeordneten *methodologischen These* unterscheiden. Die letztere behauptet, dass Jungs Amplifikationsmethode, welche insbesondere bei der Traumdeutung verwendet wurde, auch auf soziale Prozesse bzw. Massenbewegungen angewendet werden kann. Diese methodologische These ist als eine nicht zu begründende Voraussetzung zu verstehen, welche aber zu einem neuen Verständnis führt. Das Erlangen des neuen Verständnisses ist gewissermaßen eine nachträgliche Rechtfertigung der vorherigen Einführung dieses Postulats.

Die auf diese Weise neuinterpretierte Amplifikation Jungs ist also die Methode, welche grundlegend für diese Arbeit ist. Aber um die Stärken und Schwächen dieser Methode zu verstehen bzw. den Gültigkeitsbereich der mit dieser Methode erlangten Ergebnisse auszuloten, müssen wir zuerst über diese Methode reflektieren.

4 Reflexion über die Methode

4.1 Einführung

Jungs Methodologie ist nicht nur eine Einstellung, welche gewisse Phänomene auf eine besondere Weise auslegt, sondern, da diese Methodologie in seinem Werk schriftlich dargelegt wurde, ist sie selbst ein Objekt der Auslegung. Die Mehrdeutigkeit seines Ansatzes erschwert auch die Bewertung der jungianischen Psychologie insgesamt bzw. führte zu begrenzten und einseitigen Interpretationen dieser¹⁰⁶. Das Problem besteht insbesondere darin, dass Jung kein expliziter strenger Anhänger einer einzigen methodologischen Schule war, sondern sich bald als Naturwissenschaftler bezeichnete, bald als Anhänger der Phänomenologie, bald wiederum stützte er sich auf die hermeneutischen Ansätze. Diese Mehrdeutigkeit verstehe ich eher als Multidimensionalität seines Ansatzes, welche, um verstanden zu werden, einer tieferen Auseinandersetzung bedarf. Daher diskutieren wir nun diese drei verschiedene Aspekte seiner Methodologie.

4.2 Kartesianisch-postivistischer Aspekt des Ansatzes von Jung

Jung nennt sich häufig einen „Empiriker“¹⁰⁷ und erkannte dadurch sein professionelles Gebiet als Teil der empirischen Psychologie an. Tatsächlich weisen seine frühen Forschungen mit Assoziationsexperimenten¹⁰⁸ sowie seine grundsätzlichen theoretischen Schriften wie zum Beispiel „Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten“¹⁰⁹ auf die natürliche Einstellung (im Sinne von Husserl) des Autors hin. So sind auch die Archetypen nicht selten eher als transzendente Einheiten dargestellt, welche die Prozesse der bewussten Psyche kausal beeinflussen. Solche Schriften Jungs haben viele Autoren dazu geführt, Jung vollständig mit der kartesianisch-

106 Vgl. Roger Brooke, *Jung and phenomenology* (London ; New York: Routledge, 1991), 28–29. und weiter.

107 Vgl. Carl Gustav Jung, „Psychologie und Religion“, in *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, 6. Aufl, Bd. 11, Gesammelte Werke (Zürich: Rascher, 1992), 1; Carl Gustav Jung, „Geist und Leben“, in *Die Dynamik des Unbewußten*, 7. Aufl, Bd. 8, Gesammelte Werke (Zürich: Rascher, 1995), 384; Jung, „Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus“, 91–92.

108 Carl Gustav Jung, *Experimentelle Untersuchungen*, hg. von Lilly Jung-Merker und Elisabeth Rüf, Bd. 2, Gesammelte Werke (Zürich [etc.] : [dann] Olten [etc.]: Rascher ; Walter, 1979).

109 Jung, „Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten“.

positivistischen Tradition zu identifizieren¹¹⁰. Man wirft ihm aus diesem Grund auch häufig Psychologismus vor¹¹¹.

Die Situation ist jedoch komplizierter. Erstens zeigt Jung in seinen Texten schon eine ziemlich elaborierte philosophische Reflexion seines eigenen „Psychologismus“ und relativiert darin seine positivistischen Begriffe d. h. ändert seine Position, welche so nicht mehr als klassischer Positivismus aufgefasst werden kann. Zweitens darf man nicht vergessen, dass neben der *theoretischen Erkenntnis* (welche bei Jung tatsächlich kartesisch-positivistisch geprägt ist), es auch eine sozusagen praktische Erkenntnis gibt – die Psychotherapie¹¹². In diesem Bereich verwendet Jung Elemente der verstehenden Psychologie bzw. des phänomenologischen Verfahrens.

4.3 Phänomenologischer Aspekt des Ansatzes von Jung

Karl Jaspers betont¹¹³, dass die phänomenologische bzw. verstehende Psychologie sich vor der Naturwissenschaft dadurch auszeichnet, dass sie anstatt der *kausalen* die *genetisch verständlichen Zusammenhänge* sucht. Dieser Unterschied fällt insbesondere mit dem Unterschied zwischen dem *Verstehen* und *Erklären* zusammen. Als typisches Beispiel für die Ergebnisse der verstehenden Psychologie bringt Jaspers die Beschreibung von Nietzsche, in welcher Weise die christliche Moral aus dem Bewusstsein der Schwäche und Nichtigkeit erwachse (aus „Zur Genealogie der Moral“¹¹⁴). Ein solch klares Verständnis eines Einzelfalls liefere einen *Idealfall*, mit welchem andere Fälle verglichen werden können, von welchen man ein tieferes Verständnis anstrebt¹¹⁵. Falls naturwissenschaftliche erklärende Verfahren eine nicht unbedingt verständliche aber nachweisbar regelmäßig auftauchende Gesetzmäßigkeit liefern könnten, so liefere der aufgedeckte Idealfall vom verstehenden Verfahren keine Information darüber, wie häufig er auftaucht, und gebe dementsprechend keine Garantie, dass in einem nächsten Fall etwas ähnliches geschehen muss.

110 Vgl. Brooke, *Jung and phenomenology*, 28.

111 Brooke, 66.

112 Da die tiefenpsychologische Psychotherapie gerade im Verstehen von sich selbst mit der Hilfe vom Analytiker besteht, so ist sie in diesem Sinne auch Erkenntnis. Ohne diese „praktische Erkenntnis“ wäre Psychotherapie gar nicht erfolgreich und hätte auch die entsprechenden Theorien diskreditiert.

113 Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*. (Berlin, New York: Springer-Verlag, 1973), 251.

114 Friedrich Nietzsche, „Zur Genealogie der Moral“, in *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, Bd. 7, Nietzsche's Werke (Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1921), 287–484.

115 Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*., 252.

Dieses phänomenologische Verfahren von Jaspers ist mindestens in zwei Hinsichten der Phänomenologie von Husserl¹¹⁶ ähnlich.

1. Beim Verstehen müssen wir alle erklärenden Theorien ausblenden und die Phänomene so, wie sie sind, betrachten (phänomenologische Reduktion).
2. Ähnlich wie Husserl bezieht man die Vielfalt von Erscheinungen auf eine ihnen inhärente Invarianz von Wesensstrukturen, auf einen *Idealfall* (Wesensschau).

In dieser Hinsicht muss Jung auch als Phänomenologe verstanden werden. Er hebt nicht nur mehrmals explizit hervor, dass sein Verfahren phänomenologisch ist, aber erklärt auch:

„Wenn ich daher den Einzelmenschen verstehen will, so muß ich alle wissenschaftliche Erkenntnis vom Durchschnittsmenschen zur Seite legen können und auf alle Theorie verzichten, um mir eine neue und unpräjudizierte Fragestellung zu ermöglichen. An die Aufgabe des Verständnisses kann ich nur «*vacua et libera mente*». [unbefangenen und freien Sinnes] herantreten...“¹¹⁷

Man sieht also, dass die phänomenologische d. h. vorgegebene Theorie-Konzepte einklammernde Reduktion von Jung bewusst in der Praxis angewendet wurde. Dabei ist ein jedwedes Beispiel aus seiner Praxis, nicht nur als ein Fall neben anderen, sondern jeweils auch als ein Idealfall im Sinne Jaspers zu verstehen¹¹⁸. Der im Kapitel 2.4.5 aufgeführte Fall der Neurose, bei welchem eine Diskrepanz zwischen den Ursprüngen und den Ambitionen zur Katastrophe führt, ist genauso als Idealfall zu verstehen, wie Nietzsches Beschreibung der Genealogie der christlichen Moral.

In der Regel ist es in der Psychotherapie zentral, den Menschen und sein Problem zu verstehen (bzw. dem Patienten zu helfen sich selbst zu verstehen). Bei Jung geht es aber noch zusätzlich um einen besonderen Typ von Wesensschau, welchen ich hier als *archetypische Wesensschau* bezeichne. In diesem Fall richtet der Untersucher seine Aufmerksamkeit nicht darauf, den persönlichen Inhalt des Traumes zu verstehen, sondern umgekehrt darauf, die archetypischen mythologischen Motive in den Träumen aufzudecken. Man wendet dabei die schon besprochene Amplifikationsmethode an,

¹¹⁶ Es ist nicht zu bestreiten, dass es auch viele Unterschiede gibt: Insbesondere die Wesen, nach welchen besonders der spätere Husserl sucht, sind transzendente Strukturen, was in der verstehenden Psychologie von Jaspers nicht der Fall ist. Ich brauche aber nur diese zwei erwähnten Ähnlichkeiten für meinen weiteren Gedankengang, und führe aus diesem Grund den weiteren Vergleich nicht fort.

¹¹⁷ Jung, „Gegenwart und Zukunft“, 279.

¹¹⁸ Vgl. „It seems, therefore, that amplification is essentially similar to Husserl’s method of free imaginative variation. Both use imaginal variations in an attempt to set rough outer limits to the phenomenon’s essential meaning, to elucidate the context of the phenomenon’s disclosure, and to spiral ever closer to the forever receding nucleus of meaning in the essential heart of the phenomenon itself.“ Brooke, *Jung and phenomenology*, 40.

welche insbesondere die Traumvorstellung mit einer Menge von Mythen vergleicht, und mittels dieser Vielfalt an mythologischen Beispielen darauf abzielt, ein archetypisches Motiv hinter der Traumvorstellung zu erkennen. So haben wir zum Beispiel mit Hilfe von dieser Methode im Kapitel 2.4.5 hinter der Phänomenologie des Traums über den umstürzenden Zug des Ikarus-Mythologem und ferner den Helden-Archetyp aufgedeckt.

4.4 Hermeneutischer Aspekt des Ansatzes von Jung

Schon Heidegger hat in seinem Werk „Sein und Zeit“ die Idee der voraussetzungslosen phänomenologischen Einstellung kritisiert, indem er das Konzept des ontologischen hermeneutischen Zirkels einführt¹¹⁹. Wie bekannt, baut Hans-Georg Gadamer seine „Philosophische Hermeneutik“¹²⁰ auf diesem auf. Diese Unmöglichkeit der vorurteilslosen phänomenologischen Forschung war auch Jung sehr wohl bekannt. So schreibt er:

„Man sieht, was man am besten aus sich sehen kann. So sieht man zuallererst den Splitter in seines Bruders Auge. [...] Die Forderung, daß er [Forscher] nur objektiv sehe, ist gar nicht zu erheben; denn das ist unmöglich. Wenn man nicht zu subjektiv sieht, so dürfte man schon zufrieden sein. Daß die subjektive Beobachtung und Auffassung mit den objektiven Tatsachen des psychologischen Objektes übereinstimmt, ist nur insofern für die Auffassung beweisend, als die Auffassung keine allgemeine zu sein pretendierte, sondern nur gültig sein will für das in Betracht gezogene Gebiet des Objektes. Insofern befähigt der Balken im eigenen Auge geradezu zur Auffindung des Splitters in des Bruders Auge.“¹²¹

In diesem Sinne reflektiert Jung bezüglich seiner eigenen (im gadamerschen Sinne gemeinten) Vorurteile¹²². Noch dazu war die im Kapitel 2.4.5 dargestellte Amplifikationsmethode ausgesprochen hermeneutisch. Jung hat sogar das Verstehen der Träume mit dem Entziffern der Hieroglyphen (d. h. Texte) verglichen. Dabei setzen solche Deutungen vieles voraus. Zum Beispiel vergleicht man die Träume außer mit den persönlichen Erfahrungen des Träumers auch mit den Mythen. Man hat also eine Voraussetzung, ein Vorurteil, in Träumen gerade nach Mythen zu suchen, und nicht zum Beispiel nach biologischen Prozessen oder nach durch die innere Zensur verzerrten Wünschen.

¹¹⁹ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 11. Auflage (Tübingen: Niemeyer, 1967), 148–53.

¹²⁰ Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik 1, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Unveränd. Taschenbuchausg., Bd. 1, Gesammelte Werke (Tübingen: Mohr Siebeck, 1990).

¹²¹ Jung, *Psychologische Typen*, 8–9.

¹²² Vgl. hierzu Gadamer, *Hermeneutik 1*, 1:281–95.

4.5 Abschließender Kommentar

Jungs Methode wurde in diesem Kapitel unter auf die für meine Arbeit relevanten Aspekte diskutiert. Bei Interesse an der ausführlicheren Diskussion seiner Methode verweise ich auf das Buch „Jung and phenomenology“ von Roger Brooke¹²³.

Ich habe den naturwissenschaftlichen Aspekt der jungianischen Methode angedeutet (Kapitel 4.2), um zu zeigen, dass die phänomenologische Kritik, welche Jungs Position mit der kartesisch-positivistischen Tradition identifiziert, nicht ganz ungerechtfertigt ist. Andererseits verfolgt Jungs Methode, bei der psychotherapeutischen Praxis bzw. Amplifikation einen klaren phänomenologisch-hermeneutischen Ansatz (Kapitel 4.3 und 4.4). In dieser Arbeit wende ich gerade die phänomenologisch-hermeneutische Methode der Amplifikation bei der Analyse von Massenprozessen an, um ein neues Verständnis von diesen zu bekommen. Dabei wird die kausale kartesisch-positivistische Betrachtung der Archetypen in den Massenprozessen (im husserlschen Sinne des Wortes) eingeklammert. Das bedeutet, dass die Archetypen, welche in der Masse vorkommen, in dieser Forschung vor allem als Ergebnisse der *archetypischen Wesensschau* aufgefasst werden, genauso wie manche Ergebnisse der Traumdeutung bei Jung. Wie das Ergebnis dieser Betrachtung mit der kartesisch-positivistischen Betrachtung der Archetypen zu verbinden ist, wird am Ende der Arbeit diskutiert (s. Kapitel 7).

Da meine Methode von der jungianischen abgeleitet, bzw. auch phänomenologisch-hermeneutisch und von denselben (im gadamerschen Sinne gemeinten) Vorurteilen gekennzeichnet ist, muss man auch die entsprechenden Beschränkungen und Stärken dieser Methode bei der Bewertung der mit Hilfe von ihr erlangten Ergebnisse berücksichtigen. Insbesondere soll man, wie Jaspers angedeutet hat, die Qualität und Gültigkeit der Ergebnisse dieser Methode nicht verwechseln mit denen, welche die Naturwissenschaft liefern kann. Die jungianische Methode kann nur einen *Idealfall* hinter der konkreten Phänomenologie aufweisen und besagt nichts darüber, wie häufig ein solcher Fall auftreten muss. Andererseits wird mit dieser Forschung eben nicht „nur ein Idealfall“ präsentiert, sondern auch performativ vorgeschlagen den Anwendungsbereich der phänomenologisch-hermeneutischen Methode der Amplifikation von persönlich-psychischen auf kollektive Phänomene zu erweitern.

123 Siehe insbesondere: Brooke, *Jung and phenomenology*, Kap. Jung's method.

Wie es jetzt deutlich wird, führt die Anwendung des phänomenologisch-hermeneutischen Ansatzes nicht zur Verallgemeinerung von gewissen Aspekten vieler Fälle (zum Beispiel durch Quantifizierung von Daten und Anwendung statistischer Methoden), sondern jeweils zum ausführlicheren Studium des Einzelfalls. So widmet sich auch Freud¹²⁴, um seine theoretischen Einsichten zu begründen, der Darstellung einer Reihe von analysierten Fällen („Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben“, „Bruchstück einer Hysterie-Analyse“, „Aus der Geschichte einer infantilen Neurose“ usw.). Genauso wenden wir uns nun der Analyse eines Einzelfalles der Massenbewegung zu – des Majdan-Falls.

¹²⁴Ich vertrete hier der Ansicht, dass Freud in seiner Praxis auch einen phänomenologisch-hermeneutischen Ansatz verwendet hat. Der Unterschied besteht, meines Erachtens, nur in anderen Voraussetzungen (bzw. gadamerschen Vorurteilen) als bei Jung und auch darin, dass Freud angeblich weniger als Jung über seine eigene Methode reflektiert hatte und deshalb weniger kritisch und weniger tolerant zu den kreativen Einsichten gewisser Kollegen war. Ich schließe dies daraus, dass ich trotz einer umfangreicheren Lektüre keine einzige Stelle der Reflexion seines eigenen Einsatzes bei freudschen Schriften in den freudschen Schriften finden konnte, während nur einige der selbstkritischen Bemerkungen von Jung in diesem Kapitel zitiert wurden und – viele andere als repetitiv oder überflüssig weggelassen wurden.

5 Analyse des Majdan-Falls

5.1 Einführung

Beim Majdan-Fall handelt es sich um ein kollektives Ereignis, welches in der Nacht vom 10. zum 11. Dezember 2013 am Unabhängigkeitsplatz („Majdan Nesaleschnosti“) in Kiew (Ukraine) stattfand. Da ich mich selber in dieser Nacht unter den Protestierenden befand und insgesamt in die ganze Massenbewegung stark involviert war, schöpfe ich mein phänomenologisches Material, vor allem aus meiner eigenen Beobachtung, aber auch aus Berichten anderer Teilnehmer, mit welchen ich damals kommuniziert habe, und von einer verallgemeinerten Synthese von Medienberichten, welche ich zu dieser Zeit und im Nachgang verfolgte. Wie aus meinen Erläuterungen im methodologischen Kapitel 4 hervorgeht, ist meine Zugehörigkeit zu und Involvierung in die Massenbewegung nicht nur als Nachteil, sondern auch als Vorteil zu betrachten¹²⁵. Ich gebe hier ein allgemeines von mir synthetisiertes Bild davon, was in dieser Nacht geschah. Doch ich bin überzeugt, dass meine Beschreibung nichts enthält, was von anderen Zeugen oder unabhängigen Medien nicht bestätigt werden könnte.

5.2 Allgemeiner Kontext

Der damalige Präsident der Ukraine, Wiktor Janukowytsch, hatte bis zum Herbst 2013 eine proeuropäische politische Linie verfolgt, was von einem gewissen Anteil seiner Wähler erwartet wurde. Kurz vor dem vermeinten Abschluss der entsprechenden verbindlichen Verträge mit der Europäischen Union, tauchten erste Ankündigungen auf, dass die Vorbereitung zum Unterzeichnen des Abkommens zeitweilig angehalten würden. Ein kleiner Protest, vor allem von Studenten, sammelt sich im Zentrum von Kiew. Diese Mitteilungen bestätigten sich dadurch, dass der ukrainische Präsident bei der nächsten Verhandlungsrunde mit der Europäischen Union eine zusätzliche offensichtlich übermäßige Finanzierung der notwendigen Reformen forderte, was erwartetermaßen zur Absage seitens der EU-Gesprächspartner führte. Die Proteste blieben jedoch zu diesem Zeitpunkt noch sehr begrenzt.

In der Nacht vom 29. auf den 30. November 2013 wurde die Demonstration durch staatliche Polizeibeamte äußerst gewalttätig aufgelöst. Die Videoaufzeichnungen von

¹²⁵ Wie Jung sagt, reicht es schon aus, wenn ich nicht zu subjektiv bei dieser Darstellung bin.

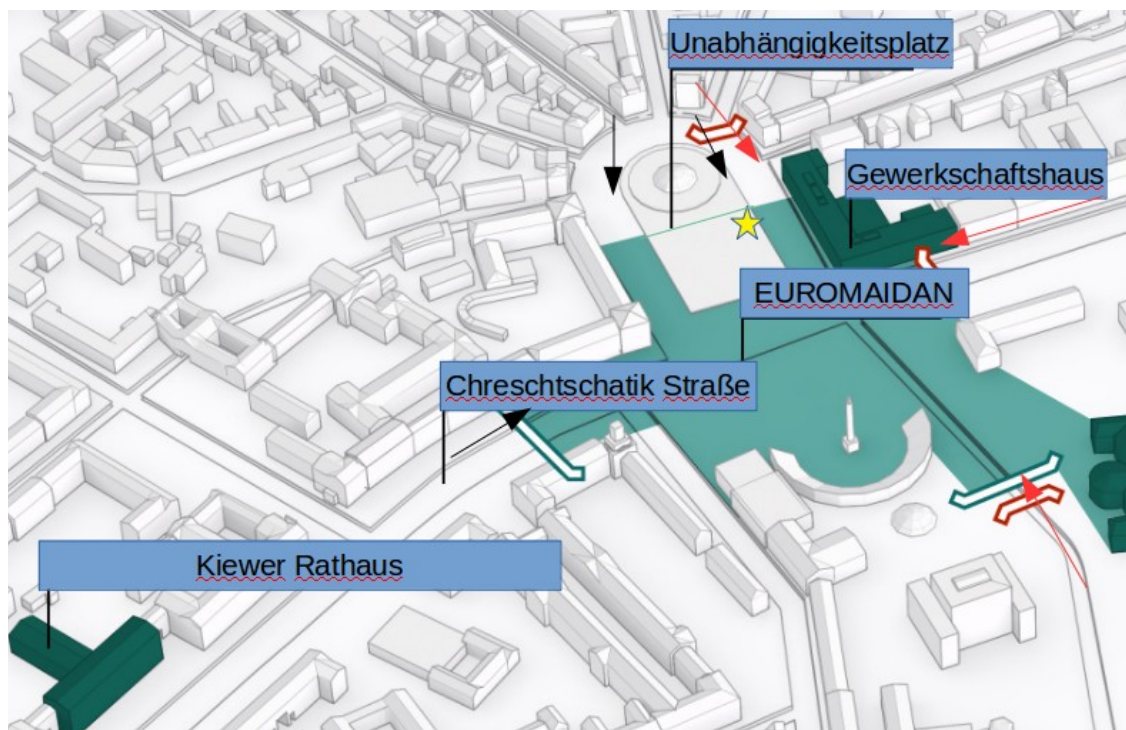
diesem Einsatz gelangten ins Internet und das Datum eines neuen Protestes wurde auf Sonntag den 1. Dezember 2013 festgesetzt.

Am 1. Dezember kam eine große Anzahl Menschen (von manchen Medien auf 1 Million geschätzt, mindestens jedoch einige Hunderttausende) auf dem Majdan zusammen und die Ereignisse in der Ukraine tauchten in den internationalen Medien auf. An diesem Tag bauten die Protestierenden erste Barrikaden am Unabhängigkeitsplatz. Schwierige Verhandlungen zwischen der EU, dem Präsidenten der Ukraine und offiziellen Anführern des Protestes begannen. Trotz der Verhandlungen wurde in der Nacht auf den 11. Dezember 2013 ein erster großer Angriff auf die Protestierenden seitens der Staatsmacht unternommen. Die Ereignisse ebendieser Nacht werden insbesondere zum Objekt des Interesses in diesem Kapitel.

Der Versuch der Polizeikräfte, die Protestierenden in dieser Nacht auf den 11. Dezember 2013 vom Hauptplatz von Kiew zu entfernen, scheiterte jedoch und die Proteste bestanden noch zweieinhalb Monate fort bis sie unter der Verwendung von Schusswaffen gelitten haben. Mehr als 100 Opfer starben in diesen Tagen. Kurz danach verließ der Präsident Wiktor Janukowitsch heimlich das Land und kurze Zeit später wechselt die ukrainische Politik unter einer neuen Regierung wieder in Richtung einer proeuropäischen Orientierung.

5.3 Die Beschreibung der Konfrontation

Ich erkläre die Begebenheit aus der Nacht auf den 11. Dezember 2013 mit Hilfe einer Karte. Man sieht darauf den grünen Bereich, welcher das von den Protestierenden besetzte Territorium kennzeichnet. Dieser Bereich ist dementsprechend durch



Barrikaden abgegrenzt. Die roten Pfeile bezeichnen die Richtungen, von welchen die Polizisten angegriffen haben. Von hier aus versuchten die Kolonnen von Polizisten mit gemeinsamen Kräften die Masse der Protestierenden zu verdrängen. Die Protestierenden leisteten dementsprechend gerade diesen Pfeilen entgegen Widerstand. Die schwarzen Pfeile bezeichnen die Richtungen, von welchen aus die vom Regierungslager engagierten Provokateure ins Lager durchzudringen versuchten. Das Ziel dieser Provokateure ist es, so gewaltsam in dem Protest zu agieren, dass die Anwendung gewaltvollerer Mittel durch die Staatsmacht legitim erscheint. Das gelbe Sternchen bezeichnet die Barrikade, an welcher ich gemeinsam mit anderen Protestierenden die ganze Nacht verbracht habe. Wie man auf der Karte sehen kann, konnte ich den Angriff der Polizisten und den Widerstand der Protestierenden rechts von mir beobachten. Unsere Barrikade selbst haben die Polizisten ignoriert und wir hatten die ganze Nacht nur mit vermutlichen Provokateuren zu tun.

Es ist eine bemerkenswerte Besonderheit des Straßenprotests, dass man zumeist mit davor völlig unbekannten Personen, welche auf derselben Seite stehen, zusammen agieren muss. Das macht das Eindringen für die Provokateure relativ leicht, weil diese gewissermaßen nur zu behaupten brauchen, dass sie auch Protestierende sind. Bei jedem aber, der eine Maske trägt, kann diese Maske abgesetzt werden. Das geschieht auch von Zeit zu Zeit – deshalb weiß man, dass nicht alle im Protest echte Protestierende sind, sondern auch Provokateure vorkommen. Das Bewusstsein dieser Möglichkeit, dass Mitprotestierende auch Agenten der anderen Seite sein können, produziert unter gewissen Umständen etwas, das ich hier eine *antinomische Wahrnehmung* nennen würde. Sie entsteht dann, wenn es unter bestimmten Umständen Gründe gibt einen anderen zu verdächtigen, dass er kein „echter“ Protestierender ist. Gleichzeitig aber gibt es häufig keine endgültigen Beweise für diese Vermutung und der andere könnte auch kein wirklicher Provokateur sein.

Auf meiner Position habe ich die ganze Nacht hindurch Gelegenheit gehabt, dieses Phänomen der *antinomischen Wahrnehmung* zu erleben. Schon um 1 Uhr morgens zum Beginn der Polizei-Operation kamen zu unserer Barrikade einige „Protestierende“, angebliche Sportler, welche „auch helfen wollten“. Es war wahrscheinlich vor allem die Sprache, welche die Zugehörigkeit von diesen Personen zu einer marginalen sozialen Schicht verraten hatte, was uns davon abhielt, diese Personen ins Protestlager reinzulassen (diese Indizien waren natürlich im Kontext

eines Massenprotestes noch kein richtiger Beweis dafür, dass es keine „echten“ Protestierenden waren). Die darauf folgende aber aggressive Reaktion ihrerseits auf uns und mehrere Provokationen haben uns in der Richtigkeit unserer Entscheidung überzeugt. Dann gab es auch eine Gruppe von angeblichen freiwilligen Medizinerinnen, welche auf Nachfrage kein einziges Wort auf Latein konnten, einen angeblichen ausländischen Journalist und sogar einen Mann mit einem Ausweis, welcher angab, dass er ein Abgeordneter einer oppositionellen Partei sei. Wegen eines starken Eindrucks des auf uns gerichteten Stroms der Provokateure (deren Absichten in vielen Fällen recht deutlich hervortraten) und einer unter den Protestierenden verbreiteten Atmosphäre der Angst, haben wir auch wahrscheinlich manche unschuldigen Menschen in dieser Nacht zurückgewiesen.

Der Polizeiangriff auf den Protest wurde für eine Dienstagnacht geplant, weil an diesem Wochentag viele Protestierende regelmäßig wieder in die Regionen zurückführen (die Proteste am Wochenende waren selbstverständlich zahlreicher als an Arbeitstagen) und auch weil zu dieser Tageszeit viele Protestierende aus Kiew zuhause schliefen. Angefangen um 1 Uhr morgens dauerte die Operation 7-9 Stunden. Die Nacht hindurch wurden durch soziale Medien wie Facebook die anderen Menschen aus Kiew darüber informiert, was gerade auf dem Majdan geschieht, und viele Menschen haben sich trotz der Abwesenheit des öffentlichen Nahverkehrs in der Stadt auf den Weg zum Protest begeben. Bis zum Morgen hat die Polizeiaktion der Staatsmacht relativ wenig Erfolg gehabt und mit dem Anbruch des Tages, wenn die Stadtbewohner aufwachten und sich wieder verstärkt dem Protest anschließen bereit waren, hatte es offensichtlich keinen Sinn mehr die Operation weiterzuführen und die Ansatzkräfte zogen sich zurück. Die Kolonnen der Polizisten verliessen das Zentrum und die Protestierenden erlebten ein kollektives Erlebnis des frohen Sieges.

Diese bestimmt sehr vereinfachte, Einzelheiten entzogene Darstellung wird uns für die weitere Analyse ausreichen.

5.4 Die Erzählung „Wij“ von Nikolaj Gogol und ein Massenprotest

Das Erlebnis der *antinomischen Wahrnehmung* in dieser Nacht hat einen tiefen Eindruck auf mich gemacht, welchen ich als unheimlich bezeichnen würde. Dies hat mich im Nachhinein dazu geführt, über Mythen nachzudenken, in welchen ein ähnliches Phänomen vorkommt. Dabei habe ich entdeckt, dass Charaktere, welche

einerseits unheimlich sind und sich andererseits wesentlich *antinomisch wahrnehmen* lassen, tatsächlich in vielen Mythen vorkommen. Verschiedene Kreaturen der Nacht – Werwölfe, Vampire, Meerjungfrauen haben diese Eigenschaft. Der Teufel und der Antichrist selbst wirken in der Verborgenheit hinter der Maske des Gegenteils, welche das Gefühl des Unheimlichen verursacht. Die weitere Untersuchung verschiedener Mythen führte mich zur Erzählung „Wij“ von dem russisch-ukrainischen Schriftsteller des 19. Jahrhunderts, Nikolaj Gogol. Diese Erzählung ist, wie der Schriftsteller selber bezeugt, eine Volkslegende, welche er nur aufgeschrieben hat¹²⁶. Da die gesamte Legende recht lang ist, stelle ich hier nur den für unsere Analyse relevanten Ausschnitt dieser Geschichte dar¹²⁷:

Choma Brut, ein Philosophiestudent aus Kiew, wurde von seinem Rektor auf ein Landgut geschickt. Vom Besitzer des Guts wird er genötigt, drei Nächte hindurch am Sarg seiner verstorbenen Tochter Totenwache in einer Kirche zu halten. In der ersten Nacht zündet er die Kerzen in der Kirche an und beginnt Gebete zu sprechen. Die junge tote Tochter des Gutsherrn liegt im Sarg und fasziniert Choma mit ihrer Schönheit. Plötzlich aber steht das Mädchen, welches sich dadurch als eine unheimliche Hexe erweist, auf und beginnt sich im Raum zu bewegen. Der erschrockene Philosophiestudent zeichnet einen Kreis um sich herum. Die Hexe kann die gezeichnete Linie nicht überschreiten und kehrt wieder zurück in den Sarg. Der Sarg beginnt von einer Seite des Raumes zur anderen zu fliegen, was Choma noch mehr erschreckt, aber er merkt gleichzeitig, dass der Sarg trotzdem nicht in den durch den gezeichneten Kreis begrenzten Raum eindringen kann. Der Sarg kehrt auf den Boden zurück und die Hexe steht wieder auf. In diesem Moment hört man einen Hahnenschrei und der Spuk ist vorüber.

Am Anfang der zweiten Nacht zeichnet der Philosoph gleich den magischen Kreis um sich herum und betet. Die Hexe steht wieder auf und versucht ihn anzugreifen und genauso wie in der vorherigen Nacht kann sie die gezeichnete Linie des Kreises nicht überqueren. Dieses Mal bemerkt Brut, dass sie ihn (vermutlich wegen des Kreises) auch nicht sehen kann. Die Hexe beginnt Beschwörungssprüche auszusprechen und man hört, wie unheimliche Kreaturen der Nacht in die Kirche von außen einzudringen

126 Nikolaj Vasil'evič Gogol', „Wij“, in *Mirgorod.*, Bd. 2, *Sobranie sočinenij* (Moskva: Izdatel'stvo hudoženstvennoj literaturi', 1959), 154.

127 Gogol', 181–93.

versuchen. Choma Brut setzt fort zu beten, bis er einen Hahnenschrei hört und die Nacht glücklich endet.

Am Tag vor der dritten Nacht spricht Choma noch mal mit dem Gutsherrn und will den Auftrag stornieren. Der Gutsherrn will nichts davon hören und verspricht ihm eine große Belohnung für seinen Dienst, bedroht ihn aber für den Fall der Absage mit dem Verprügeln. Ein Fluchtversuch scheitert auch. Choma bleibt kein anderer Ausweg als die dritte Totenwache anzutreten.

Die dritte Nacht fängt ähnlich wie ersten zwei an: Choma Brut zeichnet den Kreis und beginnt Gebete aus einem Buch vorzulesen. Dieses Mal ist es aber der Hexe gelungen ihre Zaubersprüche bis zum Ende auszusprechen und ein Heer von unheimlichen Kreaturen bricht in die Kirche ein, um nach Choma zu suchen. Dank des magischen Kreises können sie ihn aber trotzdem nicht finden. Die Hexe ruft dann nach Wij und die anderen führen einen ungeschickten Zwerg herein mit langen Augenlidern, welche bis zum Boden reichen. Der Zwerg sagt „Öffnet meine Augen: Ich sehe nicht!“ Dann heben die anderen Kreaturen seine Augenlider. In dem Moment, als der erschrockene Choma Brut in das Gesicht von Wij schaut und ihn sein Blick trifft, ruft Wij „Hier ist er!“ und zeigt auf ihn mit dem Finger. Alle Kreaturen der Nacht greifen den Philosophen in diesem Augenblick an, als man einen Hahnenschrei hört. Die Menschen, welche gleich danach in die Kirche eintreten, finden Choma Brut tot auf dem Boden liegend.

In diesem Mythologem der Nacht in der Kirche und dem im vorherigen Kapitel 5.3 besprochenen kollektiven Ereignis vom Majdan-Fall kann man folgende Ähnlichkeiten erkennen:

- Antinomische Gestalt des Angreifers: Die Hexe ist ein schönes Mädchen, gleichzeitig aber ein böser Feind; Provokateure geben sich den Anschein hilfsbereiter Protestierender, man erkennt aber, dass sie böse Absichten haben. Auch bei den Polizisten ist dieses Motiv teilweise präsent: die Repräsentanten der Ordnung, welche in der Regel die Sicherheit gewährleisten, sind in dieser Situation zu Angreifern geworden.
- Der Angegriffene: Choma Brut und die Protestierenden haben ähnliche Erlebnisse, bei welchen man angesichts großer Angst tapfer sein muss.

- Schützender magischer Kreis und die Barrikaden bzw. die Solidarität in einer Menschenkette zusammenhaltender Körper der Protestierenden: Tatsächlich ist, genauso wie in der Erzählung der magische Kreis, der Kreis der Barrikaden bzw. der zusammenhaltenden menschlichen Körper im Protest das einzige, was dem Protest erlaubt die Nacht durchzuhalten.
- Die Nacht selbst, welche man durchhalten muss, ist in beiden Fällen ähnlich

Offensichtlich sind alle diese Elemente Teile einer Einheit und stellen zusammen ein Mythologem dar. Sie können nur künstlich von diesem Ganzen abgetrennt werden. Jedoch zerlegen wir das Mythologem zunächst in diese Teile, um für jeden einzelnen Teil dieses Mythos sein archetypisches Wesen mit Hilfe der Amplifikation aufzuweisen.

5.5 Amplifikation der Elemente

5.5.1 Die antinomische Figur des Angreifers und der Schatten-Archetyp

Wie beschrieben erkennt man in der Figur des Provokateurs, wie auch der Hexe aus der Geschichte von Gogol, viele andere mythologischen Figuren. Die Werwölfe und Vampire haben auch die Eigenschaft der antinomischen Zweideutigkeit. Zum Beispiel wird in derselben Erzählung „Wij“ eine Geschichte erwähnt, wie ein Hund mit ungewöhnlichem Verhalten plötzlich durch die geöffnete Tür eines Hauses läuft, die Wiege erreicht, die Gestalt eines blauen Mädchens annimmt, und das Blut des Babys trinkt¹²⁸. Auch der Teufel besitzt diese Eigenschaft und erscheint häufig in Form des „Versuchers“ und „Vaters der Lüge“. Der Antichrist (als eine Variation des Teufels) gibt sich in der Apokalypse für Christus aus. Das lässt den entsprechenden Archetyp dahinter erkennen. Jung schreibt: „Der Teufel ist eine Variante des Schatten-Archetypus, d. h. des gefährlichen Aspektes der nicht anerkannten dunkeln Hälfte des Menschen.“¹²⁹ Dieser gefährliche und dunkle Teil wird ständig verdrängt, aber er findet trotzdem immer wieder seinen Weg an die Oberfläche. Jung diskutiert an mehreren Stellen die Projektion des eigenen Schattens auf andere Menschen¹³⁰. In solchen Fällen

¹²⁸ Gogol', 180.

¹²⁹ Carl Gustav Jung, „Über die Psychologie des Unbewussten“, in *Zwei Schriften über analytische Psychologie*, hg. von Marianne Niehus-Jung, 5. Aufl, Bd. 7, Gesammelte Werke (Zürich: Rascher, 1996), 104–5.

¹³⁰ Vgl. zum Beispiel: „Da niemand fähig ist, zu erkennen, wo und wie stark er selbst besessen und unbewußt ist, projiziert man einfach den eigenen Zustand auf den Nachbarn, und so wird es zu einer heiligen Pflicht, die größten Kanonen und das giftigste Gas zu haben.“ Jung, „Nachwort zu «Aufsätze zur Zeitgeschichte»“, 261.

spaltet sich dieser Teil völlig von uns ab und kommt so manchmal zur Sichtbarkeit. Aber das ist nicht die einzige Art und Weise wie der Schatten auftreten kann. Nicht seltener äußert er sich durch die Überwindung der Verdrängung, was wir wahrscheinlich häufiger bei anderen Menschen als bei uns selbst bemerken¹³¹. Dann sind die in der Regel besonnenen und ruhigen Menschen plötzlich „wie vom Teufel besessen“, unsere sonst so beherrschten Mitmenschen zeigen sich unerwartet als unerhört grausam und Freunde, welchen wir schon ewig vertrauen, werden zu Verrätern. So zeigt eine uns gut bekannte Person plötzlich das Gesicht ihres gefährlichen Teiles. Aus diesem Grunde gehört auch die antinomische Zweideutigkeit zum Wesen des Schatten-Archetyps (oder mindestens einer seiner möglichen Darstellungsvarianten), welche wiederum auch auf die Figur des Provokateurs zutrifft¹³².

5.5.2 Die Figur des Angegriffenen und der Helden-Archetyp

In der Figur von Choma Brut erkennen wir die allorts bekannte Figur des Helden. Wie Jung schreibt: „Das Heldenmotiv erscheint ohne Ausnahme zusammen mit dem Drachenmotiv; der Drache und der ihn bekämpfende Held sind zwei Figuren des gleichen Mythos.“¹³³ In dieser Hinsicht spielt die Hexe hier die Rolle des Drachens. Die angreifenden Mächte der Finsternis scheinen viel stärker als Choma Brut zu sein, ähnlich wie zum Beispiel in der biblischen Erzählung Goliath David übermächtig zu sein scheint – das ist ein typisches Element in Helden-Mythen. Und, zumindest in der ersten und zweiten Nacht gewinnt Choma trotz seiner scheinbaren Unterlegenheit, so wie auch David gewinnt. Was seinen tragischen Misserfolg in der dritten Nacht betrifft, stellt diese Möglichkeit des Unterliegens auch eine Variation des Heldenmotivs dar. Nicht alle Helden gewinnen. Wie der schon früher erwähnte Ikarus-Mythos zeigt, kann der Held auch scheitern. Man muss aber das Scheitern des Choma von dem des Ikarus unterscheiden. Falls Ikarus wegen seines übermäßigen Hochmutes scheitert, scheitert Choma dadurch, dass er der Angst nachgegeben hatte¹³⁴. Das bleibt

131 Selbstverständlich können wir das Auftauchen des Schattens bei anderen Menschen dadurch erkennen, dass wir unseren eigenen Schatten projizieren. Das ist genau der Fall, über welchen Jung sagt „Der Balken im eigenen Auge befähigt zur Auffindung des Splitters in des Bruders Auge“.

132 Man muss noch zufügen, dass die Hexe aus der Geschichte von Gogol (als schönes Mädchen) auch einen Aspekt des Anima-Archetyps in sich trägt. Für den Kontext des Massenprotestes spielt aber dieser Aspekt keine relevante Rolle und deshalb wird er hier reduziert. Die Hexe also interessiert uns in diesem Fall gerade als Darstellung des Schattens und nicht als die der Anima.

133 Jung, „Über Grundlagen der Analytischen Psychologie: Tevistock Lectures“, 108.

134 Darauf weist Gogol selbst hin. Sieh Gogol, „Wij“, 194.

auch wesentlich für die Situation der Protestierenden am Majdan: Falls man von dem konkreten Widerstand gegen den physischen Gegner absieht, ist es gerade der innerliche Kampf mit der eigenen Angst, welcher die entscheidende Rolle für den Erfolg spielt, was ich als unmittelbarer Teilnehmer des besprochenen Ereignis sehr wohl bestätigen kann.

5.5.3 Der magische Kreis, Barrikaden und der Selbst-Archetyp

Der magische Kreis hat in der Geschichte von Gogol wesentlich eine schützende Funktion. Die Barrikaden und die zusammenhaltenden, eine Menschenkette bildenden Körper der Protestierenden zeichnen auch eine schützende kontinuierliche Linie, welche der Gegner nicht überqueren kann. Diese Linie muss natürlich als eine geschlossene gedacht werden, sonst könnte der Gegner irgendwie in den Kreis gelangen. Zwar wurden die Hauptkräfte (verdrängende Polizisten) der Regierung nur in drei Punkten konzentriert, trotzdem versuchten die Provokateure von hinten in die Lager einzudringen. Hätten sie es in größerem Ausmaß geschafft, hätten sie auch eine entsprechende Provokation organisieren können und dadurch härtere Mittel seitens der Polizei legitimiert. Um das zu verhindern, mussten die Protestierenden ihre Linie geschlossen halten, was sehr gut durch die geometrische Figur des Kreises symbolisiert werden kann.

Die Symbolik des Kreises – besonders als indische Mandala, aber nicht ausschließlich als solches – ist reichlich zum Objekt der Aufmerksamkeit von Jung geworden, welcher darin den Ausdruck des Selbst-Archetyps erkannte. Der Kreis als Symbol des Selbst-Archetyps spielt zum Beispiel eine entscheidende Rolle in der Analyse einer Reihe von Träumen in seinem Werk „Alchemie und Psychologie“¹³⁵. In dieser Hinsicht sind auch Jungs Werke „Zur Empirie des Individuationsprozesses“¹³⁶ und „Über Mandalasymbolik“¹³⁷ relevant. Auf diese Abhandlungen verweise ich bezüglich der Begründung der Verbindung zwischen der Kreissymbolik und dem Archetyp des Selbst.

135 Insbesondere: Carl Gustav Jung, *Psychologie und Alchemie*, Bd. 12, Gesammelte Werke (Olten, Freiburg i Br: Walter, 1972), Kap. II. Traumsymbole des Individuationsprozesses. 3. Die Mandalasymbolik.

136 Carl Gustav Jung, „Zur Empirie des Individuationsprozesses“, in *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, Bd. 9.1, Gesammelte Werke (Olten: Walter, 1976), 309–72.

137 Jung, „Über Mandalasymbolik“.

5.5.4 Nachtmeerfahrt

Es gibt mindestens zwei Märchen („Märchen von einem, der auszog, das Fürchten zu lernen“ und „Der Königssohn, der sich vor nichts fürchtet“) von den Gebrüdern Grimm, in welchen das Motiv des verzauberten, unheimlichen Schlosses auftaucht, in welchem der Held drei Nächte verbringen und überleben muss, um einen Zauber zu entmachen. In einem anderen Märchen der Gebrüder Grimm („Der Grabhügel“) gibt es das Motiv der dreinächtlichen Totenwache. Ferner ist das Motiv des mutigen Eintretens in die Nacht bzw. des Abstieges in die von Gefahren erfüllte, dunkle Unterwelt in der Mythologie im Allgemeinen sehr verbreitet. Jung diskutiert dieses Motiv unter dem Namen Nekyia (auch Katabasis) bzw. der Nachtmeerfahrt. Bekannte Beispiele hierfür sind die Mythen des Abstieges von Herakles¹³⁸, Theseus und Peirithoos¹³⁹ in den Hades, sowie die biblische Geschichte von Jonas und dem Walfisch¹⁴⁰. Jung schreibt dazu:

„Der Zweck des Abstieges ist im Heldenmythus ganz allgemein dadurch gekennzeichnet, daß in jenem Gefahrbezirk (Wassertiefe, Höhle, Wald, Insel, Burg usw.) die «schwererreichbare Kostbarkeit» (Schatz, Jungfrau, Lebenstrank, Todüberwindung usw.) zu finden ist.“¹⁴¹

Selbiges finden wir auch in Gogols „Wij“. Der Gutsmann verspricht Choma eine sehr großzügige Belohnung für die Totenwache am Sarg seiner Tochter¹⁴². Dabei bedroht er aber gleichzeitig Choma, falls dieser sich widersetzen sollte. Choma kommt in eine Sackgasse, in welcher der einzige Ausgang durch die alte Kirche führt. Dies ist notwendig, weil man sonst wegen der deutlichen Todesgefahr noch auf das ganze Unternehmen verzichten könnte. Die Kostbarkeit ist im Mythos der Nachtmeerfahrt also mit der Notwendigkeit bzw. der Unmöglichkeit, darauf zu verzichten, verbunden.

Das gleiche gilt auch für den Protest am Majdan. Das selbstlose Sich-der-Gefahr-aussetzen (welche sich mindestens später deutlich als Todesgefahr auswies) wäre seitens der beteiligten Protestierenden gar nicht möglich gewesen, wenn es sich bei dem Umkämpfen nicht um einen sehr kostbaren Wert gehandelt hätte. Falls man diesen Wert benennen sollte, dann hatte man ihn global als „europäische Werte“ bezeichnet. Egal auch, was jeder einzelne Teilnehmer darunter verstand, war für alle

¹³⁸ Jung, *Psychologie und Alchemie*, 12:384.

¹³⁹ Jung, 12:383.

¹⁴⁰ Jung, *Aion*, 9.2:120; Jung, *Psychologie und Alchemie*, 12:385.

¹⁴¹ Jung, *Psychologie und Alchemie*, 12:384.

¹⁴² Gogol, „Wij“, 188–89.

ganz deutlich, dass man sich ohne diesen Wert in einer ausweglosen Sackgasse bzw. einer unerträglichen Situation befinden würde.

5.6 Die Struktur des archetypischen Theaters

Nun, wenn der mythologische Inhalt, welcher hinter der Phänomenologie des betrachteten Massenprotestes steckt, deutlicher geworden ist, können wir unsere Aufmerksamkeit der Struktur, welche dieses kollektive Ereignis ermöglicht, zuwenden. Das ganze kollektive Ereignis ist nur dank einer bestimmten Rollenverteilung möglich. Man erkennt, dass es in diesem kollektiven Ereignis mindestens drei verschiedene Rollen gibt:

- Polizist
- Provokateur
- Protestierender

Die ersten zwei Rollen entsprechen in der Geschichte der Hexe und den anderen Kreaturen der Nacht; dem Protestierenden hingegen entspricht Choma. Jeder Rolle entspricht eine gewisse Menge der Menschen, welche am kollektiven Ereignis in der Rolle einer konkreten archetypischen Figur teilnehmen. Diese Rollenverteilung samt der anderen symbolischen Elemente lässt sich in folgender Tabelle darstellen:

Mythos	Archetypen	Rollen im Protest	Teilnehmer des Protestes
Choma Brut	Held	Protestierender	Menge der Protestierenden
Hexe (und andere Kreaturen der Nacht)	Schatten-1	Provokateur	Menge der konkreten Menschen, agierend als Provokateure
(Hexe und) andere Kreaturen der Nacht	Schatten-2	Polizist	Polizisten
Magischer Kreis	Selbst	Barrikaden+zusammenhängende Körper der Protestierenden	
Die Nacht durchhalten	Nachtmeerfahrt	Die Nacht der Operation der Regierung	

Man erkennt hierbei, dass diese Struktur der Rollenverteilung im Protest ähnlich zu Struktur des klassischen Theaters ist, wobei jede Rolle einer archetypischen Figur entspricht. Alle Menschen, welche sich keiner dieser Rollen unterordnen, sind nicht Teil des kollektiven Ereignisses. Ein Mensch kann auch nicht zwei Rollen gleichzeitig

spielen. Falls jemand sich einer dieser Rollen unterordnet, dann nimmt er am kollektiven Ereignis teil, wobei er sich automatisch mit der entsprechenden archetypischen Figur identifiziert bzw. sie spielen muss.

Diese Struktur der miteinander funktionell verbundenen Rollen, welchen jeweils eine archetypische Figur aus dem Mythos entspricht, ist eine universelle Struktur der Massenereignissen, welche diese Massenereignisse gleichsam ermöglicht. Ich nenne diese Struktur hier die *Struktur des archetypischen Theaters*.

5.7 Vergleich der Struktur des klassischen und des archetypischen Theaters

Dieses Konzept der *Struktur des archetypischen Theaters* ist also als Metapher mit Referenz zum klassischen Theater gedacht. Das klassische Theater hat zwei Schichten: eine reale und eine symbolische. Auf dem realen Niveau geht es um die Schauspieler, die Dekorationen und das Theaterinventar. Die hölzernen Schwerter, das künstliche Blut, die auf die Kulisse gemalten Landschaften, die Kostüme und die Menschen, welche diese Kostüme tragen, sowie ihr außergewöhnliches Verhalten – das alles gehört zu diesem realen Niveau. Dagegen stehen all diese Gegenstände, Dekorationen und das Verhalten der Schauspieler in einem bestimmten funktionellen Verhältnis zueinander, sodass man mit einer gewissen Einstellung darin eine imaginäre symbolische Schicht entdecken kann. Man benutzt auf der Szene das hölzerne Schwert so, also ob es eine gefährliche Waffe ist und nach dem Stich beginnt das künstliche Blut zu fließen, wozu man sich so verhält, als ob es echtes Blut wäre usw. Diese funktionalen Verhältnisse der Schauspieler zueinander sowie zu Raum und Gegenständen baut eine funktionelle Struktur im Theater auf, welche eine konsistente symbolische Interpretation der Aufführung ermöglicht. Aufgrund dieser funktionellen Struktur wird die zweite symbolische Schicht des klassischen Theaters konstituiert. Dabei zielt man im klassischen Theater ganz bewusst auf diese Konstitution der symbolischen Schicht ab.

Die *Struktur des archetypischen Theaters* der Massenbewegungen ist zur Struktur des klassischen Theaters ähnlich. Es handelt sich um bestimmte außergewöhnliche Ereignisse, bei welchen sich die beteiligten Menschen auf eine bestimmte besondere Weise zueinander beziehen. Diese Beziehungen der Menschen zueinander und der Menschen zu den spezifischen Gegenständen weisen auch bestimmte funktionelle Verhältnisse auf, welche diese Struktur konstituieren. Diese aus den funktionellen

Verhältnissen zwischen den Elementen bestehende Struktur konstituiert wiederum auch eine symbolische Schicht, in welcher die Mythologeme erkennbar zu Tage treten. Es gibt aber zwei grundsätzliche Unterschiede zwischen der Struktur des klassischen Theaters und der hier diskutierten *Struktur des archetypischen Theaters* der Massenbewegungen. Erstens wird sich im klassischen Theater *bewusst* auf das Vorspielen eines Mythos gerichtet. In der Massenbewegung bewegen die beteiligten Menschen ganz andere (z. B. politische, soziale usw.) Motive dazu am Ereignis teilzunehmen und trotzdem spielt man einen Mythos vor, allerdings *unbewusst*. Das Vorspielen des Mythos wird hier also nicht *absichtlich* durchgeführt, sondern geschieht *spontan*. Der zweite Unterschied betrifft die Anzahl der Menschen, welche dabei jeweils in einer bestimmten Rolle auftreten. Im klassischen Theater wird jede Rolle in der Regel jeweils von einem Schauspieler gespielt, während in Massenprozessen gewöhnlich eine Rolle einer ganzen Gruppe von partizipierenden Menschen entspricht. Diese *Struktur des archetypischen Theaters* soll einerseits als *notwendige methodologische Bedingung* der vorgeschlagen Herangehensweise zum Verstehen von Massenprozessen angesehen werden – ohne sie wäre es unmöglich in einem scheinbar chaotischen kollektiven Ereignis einen Mythos zu erkennen. Andererseits soll diese Struktur auch als *eine notwendige Bedingung der Möglichkeit der kollektiven Ereignisse überhaupt* gedacht werden. Ohne die entsprechende Differenzierung zwischen den Rollen der Beteiligten wäre Konflikt zwischen verschiedenen Parteien nicht möglich.

5.8 Zusammenfassung des Einsatzes

Am Ende der Diskussion des Majdan-Falls möchte ich, auf der Grundlage des Ausgearbeiteten ein universelles Herangehen für die Analyse von archetypischen Inhalten der Massenbewegungen zusammenfassen:

1. die in der Massenbewegung X beteiligten Rollen bestimmen
2. die konkrete *Struktur des archetypischen Theaters* für den Fall der Massenbewegung X aufweisen (feststellen, ob bestimmte Rollen sich zueinander in gewissen funktionellen Verhältnissen befinden)
3. die Amplifikationsmethode auf diese ausgearbeitete Struktur anwenden: mit Hilfe des Vergleichs mit der Weltmythologie das archetypische Motiv

aufweisen, welches von den beteiligten Personen im Massenereignis gespielt wird

6 Anwendung in anderen Fällen

6.1 Einführender Kommentar

Nach der Analyse des Majdan-Falls und der davon verallgemeinernd abgeleiteten Erarbeitung einer Methode zur Analyse von Massenbewegungen, möchte ich nun einen beispielhaften Überblick darüber geben, in welcher Weise diese Methode bei der Deutung in anderen Fällen von Massenprozessen angewendet werden kann. Die weiteren Teile dieses Kapitel geben aus Platzgründen keine vollständige Analyse der Einzelfälle, sondern schaffen nur einen allgemeinen Einblick, wie die Anwendung der ausgearbeiteten Methode in anderen Fällen aussehen könnte.

6.2 Französische Revolution, Klassenkampf und Demokratie

Falls man sich an die Szene der Hinrichtung des Ludwig XVI in der Französischen Revolution erinnert, kann man an die von Freud beschriebenen Prozesse der Wiederbelebung der Urhorde erinnert werden: Die Masse regressiert scheinbar zu einer gewissen Phase im Urhorden-Mythos und tötet ihren Urvater. Versuchen wir aber in diesem Fall auch die Struktur des archetypischen Theaters zu rekonstruieren.

Wir entdecken, dass es mindestens zwei Rollen gibt: Das Volksmitglied und den König, wobei die erste Rolle in ihrer Vielzahl die revolutionäre Masse konstituiert, welche den König tötet. In dieser Rollenverteilung finden wir tatsächlich Freud folgend den Ödipusmythos wieder (vgl. dazu die Beschreibung im Kapitel 2.3.1). Daraus abgeleitet, kann man folgende Tabelle erstellen:

Ödipusmythos	Französische Revolution
Laos	König
Iokasta	Macht, Güter
Ödipus	Der Volksmitglied

Man sieht, dass im Zuge dieser Aufstellung die Rolle von Iokasta noch hinzugefügt werden musste, auch wenn sie nicht wirklich eine aktive Rolle darstellt, sondern eher die symbolische Repräsentation des Objektes des Konflikts¹⁴³. Man fragt ferner, ob die

¹⁴³ Tatsächlich ist Iokaste, wegen ihrer Passivität im Mythos in manchen anderen Mythen durch ein Ding ersetzt. Zum Beispiel geschieht der in dem Drama von A. Puschkin „Der geizige Ritter“ dargestellte Ödipuskonflikt zwischen Sohn und Vater nicht wegen einer Frau, sondern wegen Geldes bzw. der Frage der Erbschaft.

Rolle von Laios tatsächlich nur von einer einzigen Person repräsentiert wird? Man erkennt dann, dass die Französische Revolution sich selbstverständlich nicht (nur) persönlich gegen Ludwig XVI., sondern gegen das ganze ungerechte Staatssystem richtete. Es ging also um den Klassenkampf. Dann können wir unsere Tabelle – mehr generalisiert – auf folgende Weise umschreiben:

Ödipusmythos	Französische Revolution
Laios	Herrschende Klasse
Iokasta	Macht, Güter
Ödipus	Unterdrückte Klasse

Mit einer solchen Rollenverteilung können wir jetzt den ganzen Prozess des Klassenkampfes als eine Aufführung des Ödipusmythos auffassen.

Zum Schluss könnte man sich fragen, ob die modernen entwickelten, repräsentativen Demokratien keine kollektive Wiederbelebung des Ödipusmythos mehr erleben. Bei dem genaueren hinschauen erkennt man, dass dies natürlich nicht der Fall ist. Die Gefahr der Revolution ist hier aber durch die Prozedur von regelmäßigen demokratischen Wahlen gemildert. Diese Prozedur der Wahlen stellt, wenn man so will, aber wiederum ein Ritual dar, in welchem der Ödipusmythos vorgespielt wird. Jedes mal, wenn ein neuer Präsident gewählt wird, wird zum selben Zeitpunkt der ehemalige Präsident als solcher symbolisch durch die Masse der Wähler getötet. Ohne dieses symbolische Vorspielen des Ödipusmythos müsste man denselben Mythos aber real durchleben d. h. wieder eine gewalttätige und blutige Revolution erleben. Der Ödipusmythos wird mit gewisser Regelmäßigkeit wiederbelebt und ist allem Anschein nach unvermeidlich.

6.3 *Sit-in movement* und Sirenenmythos

Um noch ein anderes Beispiel eines archetypischen Motivs zu präsentieren, welches in einer gesellschaftlichen Bewegung eine Rolle gespielt hat, möchte ich die berühmte *Sit-in movement* aus den 1960er Jahren in den Vereinigten Staaten betrachten.

Die *Sit-in movement*¹⁴⁴ begann am 1. Februar im Jahre 1960 in Greensboro, USA, als vier dunkelhäutigen Studenten in einem Schnellrestaurant die Bedienung verweigert wurde. Diese vier Studenten waren – anstatt das Lokal zu verlassen – aus Protest

¹⁴⁴ Michael Capek, *Civil rights movement*, Essential library of social change (Minneapolis, MN: ABDO Publishing Company, 2014), 40–41.

weiter ruhig sitzen geblieben. Am nächsten Tag brachten sie noch Freunde mit, welche zusammen mit ihnen saßen. Ihrem Beispiel folgend entwickelte sich allmählich eine über die Südstaaten verbreitete Massenbewegung. Viele Schwarze besetzten Sitzplätze in den segregierten Abteilungen von Imbissstuben in stillem Protest und warteten bis sie bedient oder von Polizisten verhaftet wurden. Falls das letztere geschah, kamen andere Schwarze um die freigewordenen Plätze zu besetzen. Da die Protestierenden tatsächlich die Plätze besetzt hielten, welche von anderen weißhäutigen Kunden nicht eingenommen werden konnten, kam es zu einem bedeutenden Einkommensverlust der entsprechenden Unternehmen und auch zum Ausbruch von Gewalt gegen die Protestierenden von Seiten weißer Besucher dieser Lokale.

Der wesentliche Teil dieser Bewegung, welcher ganz bewusst als Taktik in den Protesten eingesetzt wurde, war der Gewaltverzicht (bzw. *Nonviolence*). Die Protestierenden der *Sit-in movement* wurden häufig angegriffen, haben aber der Versuchung auf die Angriffe zu antworten widerstanden. Die mediale Verbreitung von diesem demütigen, gewaltlosen Leiden für die Idee zeigte mindestens auf zweierlei Weise Wirkung: Einerseits inspirierte sie andere Schwarze am Protest teilzunehmen; andererseits wurden die Angreifer und ihre rassistische Ideologie immer mehr in den Augen der Öffentlichkeit diskreditiert.

Man kann daher erkennen, dass das Ereignis der *Sit-in movement* aus zwei wichtigen Rollen besteht: Die friedlichen sitzenden Protestierenden und aggressive Angreifer. Die Dynamik zwischen diesen zwei Rollen kann mit dem Ödipusmythos oder dem im Majdan-Ereignis versteckten Motiv der sich vor der Hexe durch den magischen Kreis schützenden Helden nicht gut beschrieben werden. Das passende Mythologem finden wir im Mythos von Odysseus und den Sirenen. Die schwarzen Protestierenden sitzen in einer Kantine, ähnlich wie Odysseus und seine Mannschaft in einem fahrenden Schiff, wobei die provozierenden Angreifer die Rolle der Sirenen spielen. Tatsächlich ist die Taktik des Gewaltverzichts in diesem Kontext nichts anderes als eine bewusste Taktik des Widerstandes im Angesicht der Versuchung¹⁴⁵. Hätten die Protestierenden der Versuchung nachgegeben, so hätte ihre Bewegung deutlich an Legitimität und Sympathisierenden verloren, was auch die Ergebnisse dieses Protestes wesentlich hätte beeinträchtigen können. Die Absicht der Sirenen besteht vor allem darin, dass sie die Richtung des Schiffes zu ändern versuchen, sodass Odysseus und seine Mannschaft

¹⁴⁵ Man muss hier bemerken, dass bei der Steigung des Gewaltgrades seitens der Angreifer die Versuchungswiderstand in Selbstaufopferung umschlagen kann.

nicht zu ihrem Ziel gelangen könnten – anders gesagt: darin, ihr Unternehmen zu töten. Genauso würde die *civil rights movement* (als solche) sterben, wenn sich ihre Proteste auf Gewalt anstatt des Gewaltverzichts basieren würden.

7 Kausalität und Synchronizität

7.1 Die Erklärungstheorien der sozialen Bewegungen und das Verstehen der archetypischen Wesensschau

Im Buch „Theories of Social Movement“ finden wir folgende Definition der sozialen Bewegungen:

„Some characteristics of social movements are that they are “involved in conflictual relations with clearly identified opponents; are linked by dense informal networks; [and they] share a distinct collective identity” (De la Porta & Diani, 2006, p. 20). Social movements, then, can be thought of as organized yet informal social entities that are engaged in extra-institutional conflict that is oriented towards a goal. These goals can be either aimed at a specific and narrow policy or be more broadly aimed at cultural change.“¹⁴⁶

Uns auf diese Definition stützend, können wir auch die drei bis jetzt diskutierten Fälle (Majdan, Französische Revolution, *Sit-in movement*) als soziale Bewegungen auffassen. In Bezug darauf gibt das erwähnte Buch eine Reihe von auch heutzutage diskutierten Theorien. Die *Mass society theory*¹⁴⁷ betont die manipulierende Rolle der Medien. Die *Relative-deprivation theory*¹⁴⁸ findet die Ursache der sozialen Bewegungen im Gefühl der Unzufriedenheit. Die *Resource mobilization theory*¹⁴⁹ hebt den Willen und Mühe der Aktivisten hervor. Die *Structural strain theory*¹⁵⁰ diskutiert die repressive Wirkung von Staatsinstitutionen, welche die Teilnahme von Bürgern in marginalisierten Gruppen anregen usw.

Für alle diese Theorien ist es charakteristisch, dass sie *erklärende* Theorien sind d. h. sie suchen nach den Ursachen der sozialen Bewegungen (bzw. nach den Ursachen des Erfolgs der sozialen Bewegungen). Unsere Forschung führte bis jetzt nur zum besseren *Verstehen* der sozialen Bewegungen bzw. zur archetypischen Wesensschau hinter der Phänomenologie der kollektiven Prozesse. Verschiedene Arten von Methoden führen am Ende zu verschiedenen Ergebnissen (Ursachen bzw. Wesen)¹⁵¹. Da die Ergebnisse der erklärenden Methoden einerseits und der verstehenden Ansatz andererseits also nicht auf derselben Ebene angesiedelt sind, kamen unsere Ergebnisse mit den oben

146 Salem Press, *Theories of Social Movement*, Sociology Reference Guide. (Pasadena, California • Hackensack, New Jersey: Salem Press, 2011), 15.

147 Salem Press, 77–87.

148 Salem Press, 100–110.

149 Salem Press, 111–21.

150 Salem Press, 122–33.

151 Vgl. „Wir haben den Tatbestand nur durch Methode. Zwischen Tatbestand und Methode ist keine radikale Scheidung, sondern eines ist durch das andere.“ Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie.*, 37.

beschriebenen Theorien noch gar nicht in Konfrontation d. h. mussten auch noch nicht mit ihnen versöhnt werden.

Doch genauso wie Jung nicht nur mit der Amplifikationsmethode die Träume seiner Patienten *verstand*, sondern auch später in seinen theoretischen Schriften für das, was mit Patienten geschehen war, *Erklärungen* suchte, so müssen auch wir erklären, warum die Mythen bzw. archetypischen Motive in den Massenbewegungen zu erkennen sind. Eine solche Erklärung würde dann in den Bereich von anderen (unter anderem der erwähnten) erklärenden Theorien kommen, mit welchen sie nachher in Einklang gebracht werden muss.

7.2 Versuch einer kausalen Erklärung

In dem schon in Kapitel 2.4.6.5 diskutierten Artikel „Wotan“ schreibt Jung:

„Wenn wir für einen Augenblick vergessen dürfen, daß wir im Jahre im des Herrn 1936 stehen und diesem Datum entsprechend glauben, die Welt vernünftig zu erklären, wofem die Basis unserer Erklärung aus dem ökonomischen, dem politischen und dem psychologischen Faktor besteht, und wenn wir diese wohlgemeinte, menschlich-allzumenschliche Vernünftigkeit etwas beiseite schieben und statt des Menschen Gott oder Götter mit der Verantwortlichkeit für das heutige Geschehen belasten dürfen — dann würde wohl Wotan als kausale Hypothese gar nicht übel passen. Ich wage sogar die ketzerische Behauptung, daß der alte Wotan mit seinem abgründigen und niemals ausgeschöpften Charakter mehr vom Nationalsozialismus erklärt als alle drei vorgenannten vernünftigen Faktoren zusammen.“¹⁵²

Dieses Zitat (und der Artikel insgesamt) führte zu folgender Kritik seitens Nicholas Lewin:

„Furthermore, his [Jung's] attempt to use the theory of the collective unconscious to explain race, politics, Nazi Germany and the descent into war with Wotan as an archetypal cause was poorly argued. War is too complex a phenomenon and too multi-causal to be explained in terms of archetypal reductionism.“¹⁵³

Ich finde diesen Vorwurf Lewins aber ungerecht, da das erwähnte Zitat Jungs meines Erachtens die andere Ursachen des Krieges offensichtlich gar nicht ausschließt. Aus diesem Grunde kann man Jungs Position mit dem „*archetypal reductionism*“ kaum identifizieren. Wie im Kapitel 2.4.3 erwähnt, sieht Jung das Einbeziehen der Archetypen zur Erklärung vor allem dann als hilfreich oder sogar geboten an, wenn der Effekt dieser alle anderen Ursachen übersteigt, sodass diese Ursachen allein keine ausreichende Erklärung liefern können. Insbesondere schien es Jung nicht möglich, den extremen Grad des Wütens der Deutschen ausschließlich durch ökonomische, politische usw. Gründe zu erklären. Zudem definiert er den Archetyp als eine Art durch

¹⁵² Jung, „Wotan“, 209.

¹⁵³ Lewin, *Jung on war, politics, and Nazi Germany*, 306–7.

bestimmte Umstände getriggerten Instinkt, welcher zu bestimmtem Verhalten führt (s. Kapitel 2.4.3). Dadurch, dass ökonomische, politische und soziale Faktoren ein allgemeines Milieu für viele Individuen schafften, entstünden auch ähnliche Umstände für alle diese Individuen, sodass in jedem einzelnen der gleiche Archetyp getriggert werden kann. Nachträglich geschieht die *Identifikation aufgrund des Archetyps* und so entsteht eine Massenbewegung.

In unserem Fall könnte man analog sagen, dass die im Kapitel 7.1 erwähnten erklärenden Theorien tatsächlich auf die Spur der den Archetypus triggernden Umstände zu kommen versuchen. Dabei vervollständigt der Mechanismus der *Identifikation aufgrund des Archetyps* den Prozess der Massenbildung, wenn diese Umstände eintreten und bei vielen Mitgliedern der Gesellschaft der Archetyp aktiviert wird: Bei den Individuen, deren Archetyp noch nicht aktiviert wurde, wird er durch diese Identifikation aktiviert und jene, deren Archetyp schon aktiv ist, kommen dadurch zusammen, um zu aktiven Taten zu übergehen.

Diese Erklärung sieht relativ überzeugend aus im Fall des Nationalsozialismus bzw. im Kontext des Artikels „Wotan“, weil es sich um *eine* archetypische Figur (Wotan) und um *eine* relativ homogene unifizierte Gruppe (Deutsche) handelt. Das ganze deutsche Volk (bzw. sein nationalsozialistisch überzeugter Teil) wird durch einen Archetyp besessen. Das führt ihn zu bestimmten Handlungen, unter anderem bezüglich anderer Gruppen von Menschen (Krieg, Holocaust), aber diese Dynamik benötigt (so scheint es für Jung zu sein) keine weitere durch kollektives Unbewusstes bedingte Erklärung: Diese anderen Gruppen leiden von diesem Angriff, müssen sich dagegen wehren usw. aber ihr Schicksal ist von den Deutschen in diesem Sinne abgegrenzt. Vielleicht wegen des Kriegsbeginns treten auch gewisse Umstände für die anderen Völker ein, sodass bei ihnen auch gewisse Archetypen aktiviert werden. Diese Situation kann dann unabhängig von den aktivierten Archetypen des deutschen Volkes analysiert werden, weil die letzteren nur indirekt Umstände (z.B. Krieg) schaffen und es keine Identifikation aufgrund des Archetyps mit dem feindlichen Volk gibt. Diese Betrachtungsweise ist gewissermaßen mechanistisch und erlaubt die verschiedenen Bereiche (welche in diesem Fall jeweils homogene Gruppen sind) fast ganz getrennt voneinander zu analysieren.

Im von uns diskutierten Majdan-Fall erkennt man aber, dass eine solche Betrachtungsweise sehr problematisch werden kann. Wir haben mindestens zwei

homogene Gruppen (Provokateure und Polizisten einerseits und Protestierende andererseits), welche zueinander gar nicht homogen bzw. sogar antagonistisch sind. Die Gruppen werden jeweils mit verschiedenen archetypischen Figuren identifiziert und noch dazu taucht bei dem Ereignis andere archetypische Symbolik, wie die des magischen Kreises und der Nachtmeerfahrt, auf. Die archetypischen Figuren der antagonistischen Gruppen bilden zusammen mit der übrigen archetypischen Symbolik in der Begebenheit ein einziges archetypisches Motiv aus, welches wir mit dem Fragment der von Gogol niedergeschriebenen Geschichte identifiziert haben. Die getrennte Analyse der jeweiligen Gruppen bzw. des in diesen Gruppen aktivierten Archetyps kann jedoch nicht erklären, warum das ganze Ereignis ein harmonisches Ganzes bildet, welches *das eine Mythologem* darstellt.

Um diese mythologische Einheit des kollektiven Ereignisses zu erklären, müssen wir uns noch einem Konzept Jungs wenden – der Synchronizität bzw. dem Prinzip akausaler Zusammenhänge.

7.3 Synchronizitätsbegriff bei Jung

Unter dem Phänomen der Synchronizität subsumiert Jung drei verschiedene Typen von „Zufällen“, in welchen aber ein deutliches Prinzip zu erkennen sei:

1. „Koinzidenz eines psychischen Zustandes des Beobachters mit einem gleichzeitigen, objektiven, äußeren Ereignis, welches dem psychischen Zustand oder Inhalt entspricht [...], wobei zwischen psychischem Zustand und äußerem Ereignis kein Kausalzusammenhang ersichtlich [...] ist.“¹⁵⁴
2. „Koinzidenz eines psychischen Zustandes mit einem entsprechenden (mehr oder weniger gleichzeitigen) äußeren Ereignis, welches aber außerhalb des Wahrnehmungsbereiches des Beobachters, also räumlich distant, stattfindet und erst nachträglich verifiziert werden kann.“¹⁵⁵
3. „Koinzidenz eines psychischen Zustandes mit einem entsprechenden, noch nicht vorhandenen, zukünftigen, also zeitlich distanten Ereignis, das ebenfalls erst nachträglich verifiziert werden kann.“¹⁵⁶

154 Carl Gustav Jung, „Über Synchronizität“, in *Die Dynamik des Unbewußten*, 7. Aufl, Bd. 8, Gesammelte Werke (Zürich: Rascher, 1995), 585.

155 Carl Gustav Jung, „Über Synchronizität“, in *Die Dynamik des Unbewußten*, 7. Aufl, Bd. 8, Gesammelte Werke, C. G. Jung ; Bd. 8 (Zürich: Rascher, 1995), 585.

156 Carl Gustav Jung, „Über Synchronizität“, in *Die Dynamik des Unbewußten*, 7. Aufl, Bd. 8, Gesammelte Werke, C. G. Jung ; Bd. 8 (Zürich: Rascher, 1995), 585.

Jung bringt ein Beispiel aus seiner eigenen ärztlichen Erfahrung (welches der 1. Kategorie zugerechnet werden kann), das gleichzeitig als paradigmatisch für alle anderen ähnlichen Fälle gelten soll:

„Mein Beispiel betrifft eine junge Patientin, die sich trotz beidseitiger Bemühung als psychologisch unzugänglich erwies. Die Schwierigkeit bestand darin, daß sie alles besser wußte. Ihre treffliche Erziehung hatte ihr zu diesem Zwecke eine geeignete Waffe in die Hand gegeben, nämlich einen scharfgeschliffenen cattlesianischen Rationalismus mit einem geometrisch einwandfreien Wirklichkeitsbegriff. Nach einigen fruchtlosen Versuchen, ihren Rationalismus durch eine etwas humanere Vernunft zu mildern, mußte ich mich auf die Hoffnung beschränken, daß ihr etwas Unerwartetes und Irrationales zustoßen möge, etwas, das die intellektuelle Retorte, in die sie sich eingesperrt hatte, zu zerbrechen vermöchte. So saß ich ihr eines Tages gegenüber, den Rücken zum Fenster gekehrt, um ihrer Beredsamkeit zu lauschen. Sie hatte die Nacht vorher einen eindrucksvollen Traum gehabt, in welchem ihr jemand einen goldenen Skarabäus (ein kostbares Schmuckstück) schenkte. Während sie mir noch diesen Traum erzählte, hörte ich, wie etwas hinter mir leise an das Fenster klopfte. Ich drehte mich um und sah, daß es ein ziemlich großes fliegendes Insekt war, das von außen an die Scheiben stieß mit dem offenkundigen Bemühen, in den dunkeln Raum zu gelangen. Das schien mir sonderbar. Ich öffnete sogleich das Fenster und fing das hereinfliegende Insekt in der Luft. Es war ein Scarabaeide, Cetonina aurata, der gemeine Rosenkäfer, dessen grüngoldene Farbe ihn an einen goldenen Skarabäus am ehesten annähert. Ich überreichte den Käfer meiner Patientin mit den Worten: «Hier ist Ihr Skarabäus». Dieses Ereignis schlug das gewünschte Loch in ihren Rationalismus, und damit war das Eis ihres intellektuellen Widerstandes gebrochen. Die Behandlung konnte nun mit Erfolg weitergeführt werden.“¹⁵⁷

Dieser Fall sei konstituiert aus zwei Ereignissen: dem Traum bzw. Erzählen über den Traum mit dem goldenen Skarabäus und dem Einfliegen des Rosenkäfers. Zwar habe jedes dieser Ereignisse seine eigene von den anderen unabhängige Kausalität, warum es hier und jetzt gerade geschehe, es gäbe aber offensichtlich keine kausale Verbindung zwischen beiden. Dabei sei das eine Ereignis subjektiv (der Traum bzw. das Motiv diesen mitzuteilen) und das andere objektiv (das Einfliegen des Rosenkäfers). Diese Ereignisse wiesen aber allerdings einen deutlichen inhaltlichen Zusammenhang auf: In beiden Ereignissen handele es sich um ein Insekt und insbesondere einen Skarabäus. Jung bezeichnet diese Art von Zusammenhängen als *sinngemäße Koinzidenzen*. In den zwei anderen Typen von Synchronizität, bei welchen es sich um die Visionen von etwas, das man direkt nicht beobachten kann, bzw. um Voraussagen der Zukunft handele, sei dasselbe Prinzip zu erkennen: Auch diese bestünden aus jeweils zwei Ereignissen, zwischen denen ein inhaltlicher, aber kein kausaler Zusammenhang besteht.

In einer anderen, umfangreicheren Schrift, welche der Synchronizität gewidmet ist, liefert Jung noch eine weitere Präzisierung des Phänomens der Synchronizität: „Fälle von sinngemäßen Koinzidenzen – die von bloßen Zufallsgruppen zu unterscheiden

¹⁵⁷ Jung, „Über Synchronizität“, 584.

sind – scheinen auf archetypischer Grundlage zu beruhen.“¹⁵⁸ Ebenso gibt er folgende zusätzliche Erläuterungen bezüglich des zitierten Falls:

„Schon durch den Traum allein war die rationalistische Einstellung meiner Patientin leise erschüttert. Als aber gar noch der Skarabäus in Wirklichkeit geflogen kam, da konnte ihr natürliches Wesen den Panzer der Animusbesessenheit durchbrechen, womit auch der die Behandlung begleitende Wandlungsprozeß zum erstenmal richtig in Fluß kam. Wesentliche Einstellungsänderungen bedeuten psychische Erneuerungen, die fast in der Regel durch Wiedergeburtssymbole in Träumen und Phantasien begleitet sind. Der Skarabäus ist ein klassisches Wiedergeburtssymbol. Nach der Schilderung des altägyptischen Buches «Am-Tuat» verwandelt sich der tote Sonnengott an der zehnten Station in Kheperâ, den Skarabäus, und als solcher besteigt er an der zwölften Station die Barke, welche die verjüngte Sonne am Morgenhimmel emporführt.“¹⁵⁹

Dieses Auftreten von Archetypen in der Synchronizität mache den wesentlichen Unterschied zwischen gewöhnlichen Zufällen (welche natürlich auch vorkommen) und synchronistischen sinngemäßen Koinzidenzen aus¹⁶⁰. Daher weise das Phänomen der Synchronizität eine folgende dreifache Struktur auf:

1. Ein subjektives Ereignis z. B. Traum oder Vision.
2. Ein Objektives Ereignis.
3. Der Archetyp.

Die ersten beiden Elementen koinzidieren in ihrem symbolischen Sinn, seien aber kausal miteinander nicht verbunden. Die Symbolik des Inhaltes (zum Beispiel, Skarabäus als Symbol der Verwandlung) sowie der damit einhergehende Affekt wiesen aber auf das dritte Element, den Archetyp, welcher die entsprechende Grundlage zur Deutung leiste.

7.4 Erweiterter Begriff der Synchronizität

Jung richtet seine Aufmerksamkeit hauptsächlich auf das objektive Ereignis des Synchronizitätsphänomens. So scheint in dem im Kapitel 7.3 zitierten Beispiel der Rosenkäfer eine entscheidende Rolle einzunehmen, nicht nur als objektives Ereignis, sondern auch als Lokalisation einer entsprechenden archetypischen Symbolik. Interessant ist hierbei zu bemerken, dass in diesem Fall noch eine andere Koinzidenz stattfand: Die Patientin hatte zuerst den Skarabäus (als Schmuck) im Traum geschenkt bekommen (subjektives Ereignis) und anschließend reicht Jung der Patientin den

¹⁵⁸ Carl Gustav Jung, „Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge“, in *Die Dynamik des Unbewußten*, 7. Aufl, Bd. 8, Gesammelte Werke (Zürich: Rascher, 1995), 499.

¹⁵⁹ Jung, 498–99.

¹⁶⁰ Nicht zu vernachlässigen ist hier auch die starke emotionale Komponente, welche immer mit dem Archetypus verbunden ist. Synchronizitätsfälle sind also sehr beeindruckend und bedeutend für die, die sie erleben.

Rosenkäfer mit den Worten „Hier ist Ihr Skarabäus“ (objektives Ereignis). Diese Geste Jungs triggert den Wandlungsprozess der Patientin. In diesem Sinne, falls der Skarabäus als Symbol der Wandlung verstanden wird, ist Jung derjenige, welcher der Patientin diese Verwandlung „schenkt“. Deshalb ist das synchronistische Ereignis mit dem Rosenkäfer gleichzeitig eine reale Wiederholung der Szene aus dem Traum der Patientin. Die Szene, in welcher eine Person einer anderen Person ein Verwandlungsmittel schenkt, ist aber wiederum ein mythologisches Motiv. So bekommt Alice¹⁶¹ im Wunderland von der Raupe den Ratschlag, den Pilz, auf welchem sie sitzt, für ihre Verwandlung zu nutzen. Das Essen von der einen Seite des Pilzes, mache größer, von der anderen Seite kleiner. Anschließend nutzt Alice diese Besonderheit des Zauberpilzes um durch eine kleine Tür zu gehen und in einen wunderschönen Garten gelangen zu können. Der Garten selbst ist aber ein bekanntes Symbol für den Selbst-Archetyp¹⁶² und die ganze Geschichte stellt das archetypische Motiv der Verwandlung dar, bzw. den persönlichen Prozess der Individuation, welche zum eigenen Selbst führt.

Von diesen Erörterungen können wir das Beispiel des Synchronizitätsereignisses mit dem Rosenkäfer neu verstehen und die übergeordnete Struktur des Ereignisses erfassen: Das kausal mit dem Traum nicht verbundene Auftauchen des Rosenkäfers stellt nur ein kleines Element des ganzen Ereignisses dar, welches jetzt als gemeinsames Erlebnis von zwei Personen aufgefasst werden kann. Die Patientin spielt dabei die Rolle von Alice und Jung die der Raupe, welche Alice bzw. Patientin das symbolische Zaubermittel der Verwandlung überreicht.

Nun können wir einen neuen, erweiterten Synchronizitätsbegriff formulieren, welcher dem alten übergeordnet ist: Ein Synchronizitätsphänomen ist ein performatives Vorspielen eines Mythos, an welchem die teilnehmende Personen (wie zum Beispiel Jung und seine Patientin) bestimmte Rollen spielen, aber auch die anderen Objekte (wie Rosenkäfer) in ihrer scheinbaren Zufälligkeit eine symbolische Bedeutung haben. Dabei hat jedes Element einen bestimmten Sinn, der sich nur im Rahmen des ganzen gespielten Mythos aufweist.

Damit soll nicht behauptet werden, dass in diesem neuen erweiterten Begriff der Synchronizität sinngemäße Koinzidenzen keine Rolle mehr spielen, sondern nur, dass

161 Vgl. Lewis Carroll, *Alice's adventures in Wonderland*, hg. von Philip M Parker (San Diego, CA: ICON Classics, 2005), 28–35.

162 Jung, *Psychologie und Alchemie*, 12:143.

man diese sinngemäßen Koinzidenzen der subjektiven mit den objektiven Ereignissen im weiteren Kontext des ganzen gespielten Mythos verstehen soll. Dieser neue Begriff umfasst aber auch die Fälle, bei welchen sinngemäße Koinzidenzen im Sinne Jungs nicht vorhanden sind. Dass die verschiedenen Teilnehmer des Ereignisses gleichzeitig Rollen spielen, welche zusammen einen einzigen Mythos darstellen, kann aber auch als eine sinngemäße Koinzidenz verstanden werden.

7.5 Erweiterter Synchronizitätsbegriff als Grundlage der Erklärung der Massenprozesse

Wir lassen die schwierige Frage, ob es Synchronizitätsfälle gibt, an welchen nur ein einziger Mensch teilnimmt, beiseite. Für unser Thema ist es wichtig, dass Jungs paradigmatisches Beispiel mit dem Rosenkäfer das performative Vorspielen eines Mythos darstellt und die spezifische *Struktur des archetypischen Theaters* besitzt, welche wir aus dem Majdan-Fall extrahiert haben¹⁶³. Daher können wir nun generalisierend folgende Aussage treffen: *Ein Massenereignis, hinter dessen Phänomenologie mit der Amplifikationsmethode ein mythologisches Motiv zu erkennen ist, stellt ein Synchronizitätserlebnis (in diesem neuen erweiterten Sinne) dar, wobei es immer dieselbe Erscheinungsstruktur hat, welche wir in diesem Aufsatz als Struktur des archetypischen Theaters bezeichnet haben, wobei jede Gruppe sich synchron mit einer archetypischen Figur identifiziert und alle betroffenen (auch zueinander heterogenen) Gruppen gemeinsam harmonisch ein einziges mythologisches Motiv vorspielen.*

7.6 Kausalität versus Synchronizität

Also sind wir dazu geneigt, das entsprechende Vorspielen des Mythos in den Massenereignissen dadurch zu erklären, dass eine synchrone Identifizierung der beteiligten Gruppen mit den entsprechenden archetypischen Figuren stattfindet, sodass das ganze Ereignis eine performative Darstellung eines einzigen Mythologems darstellt. Das geschieht gemäß dem erweiterten Synchronizitätsprinzip, welches wir auf der Basis von Jungs Synchronizitätsbegriff entwickelt haben.

Ein alternativer Weg zur Erklärung dieser Massendynamik bestünde darin, dass man annimmt, dass die eine Gruppe, welche von einem bestimmten Archetyp besessen ist,

¹⁶³ Der Unterschied besteht nur darin, dass jeder archetypische Rolle in diesem Fall nur von einer einzigen Person gespielt wird, und nicht von einer Gruppe von Menschen, wie es im Majdan-Fall war.

reaktiv die Besessenheit der anderen Gruppe mit einem anderen komplementären Archetyp provoziert. Für diese psychoanalytisch klassische, kausale Erklärung besteht die erste Schwierigkeit darin, dass man kaum gut unterscheiden kann, was Ursache und was Wirkung ist. Falls man behauptet, dass die Polizisten und die Provokateure von den Handlungen der Protestierenden (welche mit dem Helden-Archetyp besessen sind) gezwungen werden, die Rolle des Schattens zu spielen (oder gar mit dem Schatten-Archetyp besessen zu werden), dann kann man mit Recht diese These umkehren und sagen, dass die Protestierenden deshalb den Helden spielen mussten, weil die mit dem Schatten besessenen Provokateure und Polizisten sie angegriffen haben.

Der zweite Nachteil dieser Erklärung besteht darin, dass sie wie jede kausale Erklärung zum Mechanizismus führt. Der Mythos ist ein typisches Beispiel des Ganzen, welches größer als die bloße Summe seiner Teile ist, und die Erklärung des Mythos durch die kausale Wirkung seiner Teile aufeinander ähnelt sich der Erklärung einer menschlichen Persönlichkeit (oder der Seele) durch die biologische Wechselwirkung der Zellen, aus welchen dieser Mensch besteht. Wie alt dieses Problem ist und wie wenig solche materialistischen Erklärungsversuche bzw. mechanistischen Lösungen überzeugend sind, ist bekannt.

Die Erklärung (im Vergleich zur Evidenz des Verständnisses) ist und wird immer hypothetisch bleiben. D. h. es gibt und es kann keine evident überzeugenden und allein „richtigen“ Erklärungen geben, sondern verschiedene Erklärungen werden immer in Konkurrenz zueinander um den Vorrang kämpfen. Das ist insbesondere hier der Fall, wobei Kausalität sich in Konkurrenz mit dem erweiterten Synchronizitätsprinzip befindet. Aus zwei hier erwähnten Gründen – Unmöglichkeit der Unterscheidung zwischen dem Ursache und der Wirkung sowie Nachteil des Mechanizismus der kausalen Erklärungen – entscheide ich mich in dieser Arbeit eher für die Erklärung mit Hilfe des erweiterten Synchronizitätskonzepts. Diese Sphäre bleibt aber für weitere Forschungen und weitere wissenschaftliche Debatten offen.

8 Schluss

8.1 Überblick

Abschließend sollen nun in einer Zusammenfassung der ganzen Arbeit die erlangten Ergebnisse zur Verdeutlichung hervorgehoben werden. Dazu wiederhole ich zuerst meine These (Kapitel 8.2) und fasse kurz das für die Begründung meiner These grundsätzlich notwendige Konzept der *Struktur des archetypische Theaters* zusammen (Kapitel 8.3). Nach dem Resümee meiner methodologischen Grundlagen (Kapitel 8.4) vergleiche ich meine Ergebnisse mit denen von Le Bon (Kapitel 8.5), Freud (Kapitel 8.6) und Jung (8.7), und verdeutliche so den durch meine Forschung erlangten Erkenntnisgewinn. Anschließend fasse ich den von mir eingeführten erweiterten Synchronizitätsbegriff (Kapitel 8.8) und die Verhältnisse der Erklärung mit Hilfe von diesem Konzept zu soziologischen Theorien über Massenbewegungen (Kapitel 8.9) zusammen. Zum Schluss thematisiere ich in diesem Aufsatz nicht gelöste Fragen und weise auf Perspektiven der weiteren Forschung hin (Kapitel 8.10).

8.2 Die These der Arbeit

In dieser Arbeit habe ich die Rolle der Archetypen in den Massenbewegungen diskutiert. Die These meiner Arbeit bestand darin, dass man die Massenbewegungen so interpretieren kann, dass in ihnen vorgespilte mythologische Motive erkannt werden können. Im Wesen der Massenbewegung habe ich eine bestimmte Struktur erkannt, welche dieses Vorspielen der Mythen ermöglicht und welche ich als *Struktur des archetypischen Theaters* bezeichnet habe.

8.3 Struktur des archetypischen Theaters

Bei diesem Konzept der *Struktur des archetypischen Theaters* handelt es sich darum, dass sich jede im kollektiven Ereignis beteiligte Gruppe in einem bestimmten funktionellen Verhältnis zu anderen beteiligten Gruppen befindet, sodass diese Verhältnisse zwischen den Gruppen eine symbolische Deutung ermöglichen. Diese Struktur ist analog zur Struktur des klassischen Theaters, in welcher die Schauspieler sich auch in gewissen funktionellen Verhältnissen zueinander befinden, welche für die Zuschauer eine imaginäre symbolische Deutung der auf der Bühne stattfindenden Begebenheiten ermöglicht.

Es gibt hierbei mindestens zwei Unterschiede zwischen beiden Strukturen. Erstens wird im Theater jede Rolle in der Regel von einem einzigen Schauspieler gespielt, während in einem Massenereignis jeder Rolle gewöhnlich eine ganze Gruppe von Menschen entspricht. Zweitens wird man im Theater bewusst auf das Vorspielen eines Mythos gerichtet, während das Vorspielen eines Mythos in einem kollektiven Ereignis unbewusst und spontan stattfindet.

Diese *Struktur des archetypischen Theaters* wird hierbei einerseits als eine notwendige Bedingung unseres methodologischen Ansatzes verstanden, da es ohne das Aufweisen dieser Struktur in einem Massenereignis auch unmöglich wäre, in diesem Ereignis den Mythos zu erkennen. Andererseits ist diese Struktur auch eine notwendige Bedingung der Massenereignisse überhaupt, da ohne eine solche Verteilung der (antagonistischen) Rollen kein kollektives Ereignis zustande kommen könnte.

8.4 Methodologische Besonderheiten dieser Arbeit

Das Aufweisen der *Struktur des archetypischen Theaters* in der Phänomenologie der Massenbewegungen hat die Anwendung der entsprechenden Methoden bei unserer Erforschung der Massenprozesse ermöglicht. Die Methodologie der Tiefenpsychologie insgesamt und der Analytischen Psychologie Jungs insbesondere besteht aus einer Mischung von Positivismus, Phänomenologie und Hermeneutik (s. Kapitel 4). Trotz dieser Vermischtheit gibt es eine deutliche Konsistenz in der Anwendung dieser Methoden. So wendet Jung in der theoretischen Erkenntnis die kartesisch-positivistische Weise zur *Erklärung* von den zu untersuchenden Prozessen an. In der praktischen Erkenntnis bzw. in der Psychotherapie wendet Jung einen phänomenologisch-hermeneutischen Ansatz an um die Phänomene zu *verstehen*. Beim Erforschen von Massenprozessen haben alle drei hier als Grundlage dienenden Autoren (Le Bon, Freud, Jung) kartesisch-positivistische Methodologien angewendet und damit die Massenprozesse erklärt. Ich habe hingegen die phänomenologisch-hermeneutische Methode der Amplifikation direkt auf den Bereich der Massenprozesse angewendet und bin dadurch zu einem neuen Verständnis der Massenprozesse gelangt, welches bei den besprochenen Autoren nicht erwähnt wurde. Nun möchte ich durch den Vergleich meiner Ergebnisse mit denen der drei erwähnten Autoren einerseits auf jene Elemente hinweisen, welche ich von ihnen entliehen bzw.

auf welche ich mich in dieser Forschung gestützt habe, und andererseits auch das Neue in meinen Ergebnissen herausstellen.

8.5 Vergleich mit Le Bon

Bei Gustave Le Bon lässt sich schon die Idee erkennen, dass man durch die Beobachtung der Massen das Unbewusste erforschen kann. Le Bon zufolge verwischen in der Menge die individuellen Unterschiede der Menschen und ihr Unbewusstes, welches jeweils bei der ganzen Rasse gleich ist, kommt zum Vorschein. Daher sei das, was in der Masse geschieht, eine verstärkte Darstellung des Unbewussten, welches bei Individuen zu großen Teilen durch die intellektuelle bzw. kulturelle Schicht verdeckt sei. Dieses Element von Le Bons Überlegungen stimmt mit unseren Einsichten überein: Massenprozesse bereiten auch meiner Ansicht nach die Möglichkeit, Inhalte des kollektiven Unbewussten direkt zu beobachten. Andererseits lassen uns Le Bons wissenschaftliche Voraussetzungen nichts außer die Regentschaft der primären Instinkte in diesem Unbewussten auffinden. Diese Limitierung erlaubt es Le Bon nicht, weiterführende Strukturen in dem Unbewussten aufzuweisen. Wir befinden uns aber glücklicherweise in einer späteren Epoche als der von Le Bon und dürfen uns daher auf die psychoanalytischen Forschungen des Unbewussten stützen, was uns eine tiefere Einsicht erlaubt. Uns auf die Idee des kollektiven Unbewussten, welches aus mythologischen Einheiten (genannt Archetypen) besteht, stützend, können wir auch anders auf die Massenprozesse schauen bzw. diese Elemente in der Phänomenologie der Massenprozesse erkennen, was für Le Bon wegen anderer Voraussetzungen grundsätzlich nicht möglich war.

8.6 Vergleich mit Freud

Bei Freud gibt es eine andere Vorstellung bezüglich der Struktur des Unbewussten als bei Le Bon, insbesondere steht bei ihm der Ödipuskomplex im Zentrum, welcher im Unbewussten jeder Person vorhanden sei. Die Massenbildung wirkt Freud zufolge in ähnlicher Weise auf die Individuen, wie Le Bon es beschrieben hat – so, dass sie zu ihrem Unbewussten zurückkehren. Da sich nach Freud im Unbewussten jedes Menschen der Ödipuskomplex befindet, regressiert ein jeder gerade zu diesem infantilen Punkt seiner persönlichen Geschichte. Das bedinge auch die entsprechende Einstellung der Massenmitglieder zum Führer: Sie würden zum Führer wie Kinder, welcher für sie quasi einen Vater darstelle.

Ein wichtiger Beitrag von Freud besteht für uns darin, dass er auf die Präsenz einer spezifischen Struktur in der Masse hinweist: So sei die Struktur „Ich – Andere (Massenmitglieder) - Führer“ analog zur Struktur der Familie „Kind – Andere (Geschwister) - Vater“ gedacht. Welche ferner die Struktur des Ödipusmythos ist.

Freud hat aber diese Struktur nicht explizit erkannt, sondern nur implizit und indirekt auf sie hingewiesen (s. Kapitel 2.3). Dafür müssen seine Voraussetzungen verantwortlich gemacht werden: Für Freud ist die primäre Realität die Psychologie des Individuums, dadurch müssen die kollektiven Prozesse auch als sekundäre Erscheinungen auf die persönliche Psychologie eines Individuums zurückgeführt werden. Mit einem solchen Ansatz war es für ihn unmöglich die Struktur und den Mythos in der Masse als solchen zu erkennen, obwohl sich beim Lesen von „Massenpsychologie und Ichanalyse“ diese Struktur und dieser Mythos leicht erkennen lassen.

Freuds Verdienst liegt somit in seinem Hinweis auf den Ödipusmythos in den Verhältnissen der Massenmitglieder zum Führer. Eine andere Voraussetzung Freuds, welche ich in diesem Aufsatz *Monomythozentrismus* genannt habe, hindert ihn daran, andere Mythen außer dem Ödipusmythos in den Massenprozessen zu erkennen.

8.7 Vergleich mit Jung

Jung hat seinerseits nicht nur den Begriff des kollektiven Unbewussten, welches aus Archetypen besteht, eingeführt und dadurch den Monomythozentrismus von Freud überwunden, er hat auch explizit die wichtige Rolle der Archetypen in den Massenprozessen hervorgehoben. Andererseits hat Jung im Kontext der Massenpsychologie nur über einen einzigen Archetyp gesprochen – den Schatten-Archetyp (bzw. Wotan als den spezifisch deutschen Schatten im Fall des Nationalsozialismus). Dabei weist er überhaupt keine Strukturen in den Massenbewegungen auf und gibt aus diesem Grunde keine qualitative Analyse von Mythen in Massenbewegungen. Diese Nachteile von Jungs Analyse der Massenbewegungen sind meines Erachtens dadurch zu erklären, dass er erstens tatsächlich nur eine einzige Massenbewegung - den Fall des nationalsozialistischen Deutschlands - erforscht hat, und zweitens seine methodologischen Voraussetzungen ihn gewissermaßen an der Erforschung von anderen Fällen gehindert haben:

In der Tat folgt Jung offensichtlich einer ganz deutlichen Unterscheidung zwischen der inneren psychischen Welt des Individuums und seinem äußerlichen Verhalten. Wenn er mit einem Patienten arbeitet, hört er den Berichten über seine Träume zu und wendet in diesem Fall die phänomenologisch-hermeneutische Methode der Amplifikation auf diese an. Genauso arbeitet er mit alchemistischen Texten, weil er sie genauso wie Träume oder Fantasien als ein unmittelbares Produkt des Unbewussten deutet. Andererseits ist er, wenn er über das Verhalten von Menschen sprechen soll (wie es der Fall in der Massenpsychologie ist), allem Anschein nach ganz sicher, dass die phänomenologisch-hermeneutische Methode hier nicht mehr direkt funktionieren kann. An diesem Punkt kann er nur den kartesianisch-positivistischen Ansatz zur Erklärung nutzen und auch diesen nur begrenzt, weil er die quasi-positivistischen Erklärungen immer nur nach der phänomenologisch-hermeneutischen Forschung anwendet und niemals umgekehrt. Jung dachte über die deutschen Massenprozesse im Nationalsozialismus wissenschaftlich-theoretische Überlegungen äußern zu können, weil er selber die Träume von vielen Deutschen in dieser Zeit analysiert hatte. Da aus diesem psychischen Material die Präsenz des Wotans (bzw. Schattens) zu erschließen war, konnte er weiter nach theoretischen Erklärungen suchen, wie dieser Archetyp das Verhalten von Menschen in der Masse beeinflusst. Aber ohne das persönliche psychische Material (wie Träume) dürfte man – so dachte Jung allem Anschein nach – auch keine weitreichenden Vermutungen über die Massenprozesse anstellen.

Ich habe aber in dieser Arbeit auf die Tatsache hingewiesen, dass auch das kollektive Verhalten von Menschen bei den wichtigen Massenereignissen eine Phänomenologie liefert, auf welche die phänomenologisch-hermeneutische Methode der Amplifikation angewendet werden kann. Das widersprach grundsätzlich den Voraussetzungen Jungs, welchen zufolge die Amplifikation nur auf das direkte psychische Material angewendet werden kann und niemals direkt auf das Verhalten von Menschen. Diese methodologischen Voraussetzungen von Jung sind meines Erachtens dafür verantwortlich, dass er trotz der These, dass die Archetypen eine wichtige Rolle in den Massenprozessen spielen, keine ähnlichen Ergebnisse in seinen Schriften präsentieren konnte.

8.8 Erweiterter Synchronizitätsbegriff

Gerade aus diesem Grunde hatte ich aber mehr Schwierigkeiten bei der Erklärung meiner Ergebnisse. Falls die Anwendung der Amplifikationsmethode direkt auf das Verhalten der Menschen in den kollektiven Prozessen den Voraussetzungen von Jung widerspricht, können wir auch die auf diese Weise erlangten Ergebnisse nicht ohne weiteres mit Jungs Theorie erklären. Dazu bedurfte es einer Modifikation seiner Theorie, wozu die Einführung des *erweiterten Synchronizitätsbegriff* diene.

Tatsächlich besteht – wie wir es am Beispiel des Majdan-Falls beobachtet haben – das Überraschende an meiner Beobachtung der Massenbewegungen darin, dass der ganze Mythos von allen Beteiligten harmonisch gespielt wird, als ob es sich wirklich um ein gut inszeniertes Theaterstück handle und nicht um ein spontanes kollektives Ereignis. Sogar die Antagonisten wie Polizisten und Protestierende stellen am Ende zusammen ein harmonisches Ganzes dar, welches *einem* Mythos entspricht. Um dieses harmonische Ganze seinem Wesen gerecht zu erklären, musste ich den erweiterten Synchronizitätsbegriff einführen, wobei es sich um *eine synchrone Identifizierung von verschiedenen beteiligten Gruppen mit gewissen archetypischen Figuren handelt, so dass diese alle zusammen einen einzigen Mythos bilden bzw. spielen*.

8.9 Verhältnis zu anderen erklärenden Theorien der sozialen Bewegungen

Falls die Amplifikation als phänomenologisch-hermeneutische Methode der archetypischen Wesensschau zum besseren Verständnis der Massenbewegungen führt und daher mit den erklärenden soziologischen Theorien nicht in Einklang gebracht werden muss, befindet sich mein nachträglicher Versuch der Erklärung mit dem erweiterten Synchronizitätsbegriff¹⁶⁴ auf demselben Niveau wie diese Theorien und bedarf deshalb einer Versöhnung mit ihnen.

Dieser Versuch der Versöhnung besteht in der Vermutung, dass die besprochenen erklärenden soziologischen Theorien versuchen, auf die Spur der Bedingungen der Gesellschaft zu kommen, welche, wenn in sie eintreten, den jeweiligen Mythos triggern. Wenn dieser aber getriggert wird, geschieht dieser Mythos immer als ein

164 Bei Jung gilt Synchronizität als Erklärungsprinzip, vgl. zum Beispiel: „Es sind die moderne Psychologie und Parapsychologie, welche dartun, daß die Kausalität eine gewisse Anordnung der Ereignisse nicht erklärt, und daß als Erklärungsprinzip in diesem Fall ein formaler Faktor, nämlich die Synchronizität, in Frage kommt.“ Jung, „Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge“, 560. Unser erweiterter Synchronizitätsbegriff zielt auch ganz deutlich auf das Erklären und nicht auf das Verstehen.

Ganzes und betrifft zugleich heterogene und sogar antagonistische Gruppen und beeinflusst am Ende die ganze Gesellschaft und nicht nur diese oder jene Gruppe¹⁶⁵.

8.10 Perspektiven einer weiteren Forschung

Es bleiben am Ende einige Fragen, welche keinen Platz in dieser Forschung gefunden haben. Falls die hauptsächliche Neuerung dieser Arbeit darin besteht, dass die Massenbewegungen wie die Träume eines Individuums betrachtet und mit denselben Methoden gedeutet wurden, dann entsteht die Frage, ob auch diese Deutungen eine therapeutische Wirkung haben können. Bei Jung in der Therapie war die archetypische Wesensschau bei der Traumdeutung nicht als letztes Ziel gesetzt, sondern sie diente nur als ein zuhandenes Mittel zum besseren Verstehen von sich selbst und weiter zur Heilung von der Neurose. Die Frage besteht also darin, ob die weitere Deutung der kollektiven Prozessen nicht nur zum besseren Verstehen bzw. zur archetypischen Wesensschau, sondern auch zum therapeutischen Selbstverstehen der Gesellschaft beitragen könnte.

Eine andere Frage taucht auf, wenn man den im Majdan-Fall aufgewiesenen Mythos mit der Rolle von ähnlichen Mythen in der Therapie von Individuen bei Jung vergleicht. Tatsächlich spielen solche Mythen (Nachtmeerfahrt, Heldenmotiv) in den individuellen Fällen eine große Rolle bei dem Individuationsprozess – dem Prozess eigener Selbstverwirklichung bzw. des Gelangens zu seinem Selbst. Es stellt sich die Frage: Gibt es dann analog auch so etwas wie das Selbst einer Nation oder eines Volkes? Was, wenn bestätigt wird, dass solche mythologischen Prozesse mit ganz zufälligen Menschen (welche gar nicht zum selben Volk oder derselben Nation gehören) auch geschehen können, was für ein Selbst könnte dann dahinter stehen? Und falls es kein Selbst der Nation gibt, was soll dann diese Diskrepanz zwischen der Rolle von diesen Mythen auf dem individuellen Niveau und auf dem Niveau des Kollektivs bedeuten?

Falls die in solchen Analysen angewandte Methode der Amplifikation hermeneutisch ist, fragt man sich, ob es auch (wie es typisch für Hermeneutik ist) mehrere Deutungen von demselben Material geben kann, d. h. unterschiedliche mythologische Motive darin erkannt werden können. Und falls ja, wie soll man dieses Phänomen der Mehrdeutigkeit des Massenereignisses erklären?

¹⁶⁵ Zum Beispiel, nachdem die Homosexuellen ihre Ziele durch politische Proteste erreicht haben, verändert dies die ganze Gesellschaft und nicht nur eine Gruppe von Homosexuellen, welche sich nun besser in dieser Gesellschaft fühlen.

Weiterhin sind die Grenzen der Anwendung dieses Ansatzes noch nicht abgesteckt worden. Gilt der vorgeschlagene Ansatz für alle Kollektive, insbesondere auch für kleinere wie zum Beispiel einen Freundeskreis oder die romantische Beziehung zwischen zwei Personen? Genauso ist nicht klar, ob es auch Mythen gibt, welche auf weltweitem Maßstab stattfinden. Und kann man diesen Ansatz auch auf spezifische Gebiete anwenden, wie zum Beispiel auf die Entwicklung der Wissenschaft, als eine weltweite Gemeinschaft der Wissenschaftler verstanden? Werden sich hier auch gewisse Mythologeme erkennen lassen?

Alle diese Fragen übersteigen die Kapazitäten einer Masterarbeit und laden ein zu ihrer Erforschung.

9 Bibliographie

- Brooke, Roger. *Jung and phenomenology*. London ; New York: Routledge, 1991.
- Capek, Michael. *Civil rights movement*. Essential library of social change. Minneapolis, MN: ABDO Publishing Company, 2014.
- Carroll, Lewis. *Alice's adventures in Wonderland*. Herausgegeben von Philip M Parker. San Diego, CA: ICON Classics, 2005.
- Freud, Sigmund. „Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben“. In *Werke aus den Jahren 1906 - 1909*, 4. Aufl., 7:243–377. Gesammelte Werke: chronologisch geordnet. Frankfurt am Main: Fischer, 1966.
- . „Das Interesse an der Psychoanalyse“. In *Werke aus den Jahren 1909-1913*, 3. Aufl., 8:389–420. Gesammelte Werke: chronologisch geordnet. London: Imago Publishing co., ltd, 1955.
- . *Die Traumdeutung. Über den Traum*. 3. Aufl. Bd. 2/3. 18 Bde. Gesammelte Werke: chronologisch geordnet. Frankfurt am Main: Fischer, 1961.
- . „Massenpsychologie und Ich-Analyse“. In *Jenseits des Lustprinzips. Massenpsychologie und Ich-Analyse. Das Ich und das Es.*, 5. Aufl., 13:71–162. Gesammelte Werke: chronologisch geordnet. Frankfurt am Main: Fischer, 1967.
- . „Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia Paranoides)“. In *Werke aus den Jahren 1909-1913*, 3. Aufl., 8:239–320. Gesammelte Werke: chronologisch geordnet. London: Imago Publishing co., ltd, 1955.
- . *Totem und Tabu*. 3. Aufl. Bd. 9. 18 Bde. Gesammelte Werke: chronologisch geordnet. Frankfurt am Main: Fischer, 1961.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hermeneutik 1, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Unveränd. Taschenbuchausg. Bd. 1. Gesammelte Werke. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.
- Gogol', Nikolaj Vasil'evič. „Wij“. In *Mirgorod.*, 2:154–94. Sobranie sočineniy. Moskva: Izdatel'stvo hudoženstvennoj literaturi', 1959.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. 11. Auflage. Tübingen: Niemeyer, 1967.
- Jaspers, Karl. *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin, New York: Springer-Verlag, 1973.
- Jung, Carl Gustav. *Aion: Beiträge zur Symbolik des Selbst*. Bd. 9.2. Gesammelte Werke. Olten ; Freiburg i.Br: Walter, 1976.
- . „Der Begriff des kollektiven Unbewussten“. In *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, 9.1:53–66. Gesammelte Werke. Olten: Walter, 1976.
- . „Der Kampf mit dem Schatten“. In *Zivilisation im Übergang*, 10:245–54. Gesammelte Werke. Olten: Freiburg i. Br, 1974.
- . „Der philosophische Baum“. In *Studien über alchemistische Vorstellungen*, 1. Aufl., 13:271–376. Gesammelte Werke. Olten: Walter-Verlag, 1978.
- . „Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten“. In *Zwei Schriften über analytische Psychologie*, herausgegeben von Marianne Niehus-Jung, 5. Aufl., 7:131–338. Gesammelte Werke. Zürich: Rascher, 1996.
- . „Die praktische Verwendbarkeit der Traumanalyse“. In *Praxis der Psychotherapie*, herausgegeben von Marianne Niehus-Jung, 5., vollst. rev. Aufl., 16:145–66. Gesammelte Werke. Zürich: Rascher, 1991.

- . „Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus“. In *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, 9.1:89–124. Gesammelte Werke. Olten: Walter, 1976.
- . „Die Struktur der Seele“. In *Die Dynamik des Unbewußten*, 7. Aufl., 8:161–84. Gesammelte Werke. Zürich: Rascher, 1995.
- . „Ein moderner Mythos: Von Dingen, die am Himmel gesehen werden“. In *Zivilisation im Übergang*, 10:337–474. Gesammelte Werke. Olten: Freiburg i. Br, 1974.
- . *Experimentelle Untersuchungen*. Herausgegeben von Lilly Jung-Merker und Elisabeth Rüf. Bd. 2. Gesammelte Werke. Zürich [etc.] : [dann] Olten [etc.]: Rascher ; Walter, 1979.
- . „Experimentelle Untersuchungen über Assoziationen Gesunder. Mit Franz Riklin“. In *Experimentelle Untersuchungen*, herausgegeben von Lilly Jung-Merker und Elisabeth Rüf, 2:13–213. Gesammelte Werke. Zürich [etc.] : [dann] Olten [etc.]: Rascher ; Walter, 1979.
- . „Gegenwart und Zukunft“. In *Zivilisation im Übergang*, 10:255–74. Gesammelte Werke. Olten: Freiburg i. Br, 1974.
- . „Geist und Leben“. In *Die Dynamik des Unbewußten*, 7. Aufl., 8:361–84. Gesammelte Werke. Zürich: Rascher, 1995.
- . „Geleitwort zu Harding, Frauen-Mysterien“. In *Das symbolische Leben: verschiedene Schriften*, herausgegeben von Lilly Jung-Merker und Elisabeth Rüf, 1. Aufl., 18.2:552–55. Gesammelte Werke. Olten: Walter, 1981.
- . „Instinkt und Unbewusstes“. In *Die Dynamik des Unbewußten*, 7. Aufl., 8:147–60. Gesammelte Werke. Zürich: Rascher, 1995.
- . „Nachwort zu «Aufsätze zur Zeitgeschichte»“. In *Zivilisation im Übergang*, 10:255–74. Gesammelte Werke. Olten: Freiburg i. Br, 1974.
- . *Psychologie und Alchemie*. Bd. 12. Gesammelte Werke. Olten, Freiburg i Br: Walter, 1972.
- . „Psychologie und Religion“. In *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, 6. Aufl., 11:1–118. Gesammelte Werke. Zürich: Rascher, 1992.
- . *Psychologische Typen*. Herausgegeben von Marianne Niehus-Jung und Carl Gustav Jung. 17., vollst. überarb. Aufl. Gesammelte Werke, C. G. Jung ; Bd. 6. Solothurn Düsseldorf: Walter, 1994.
- . „Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge“. In *Die Dynamik des Unbewußten*, 7. Aufl., 8:475–577. Gesammelte Werke. Zürich: Rascher, 1995.
- . „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen“. In *Die Dynamik des Unbewußten*, 7. Aufl., 8:185–268. Gesammelte Werke. Zürich: Rascher, 1995.
- . „Über das Verhalten der Reaktionszeit beim Assoziationsexperimente“. In *Experimentelle Untersuchungen*, herausgegeben von Lilly Jung-Merker und Elisabeth Rüf, 2:239–88. Gesammelte Werke. Zürich [etc.] : [dann] Olten [etc.]: Rascher ; Walter, 1979.
- . „Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten“. In *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, 9.1:11–52. Gesammelte Werke. Olten: Walter, 1976.
- . „Über die Psychologie des Unbewussten“. In *Zwei Schriften über analytische Psychologie*, herausgegeben von Marianne Niehus-Jung, 5. Aufl., 7:1–130. Gesammelte Werke. Zürich: Rascher, 1996.
- . „Über Grundlagen der Analytischen Psychologie: Tevistock Lectures“. In *Das symbolische Leben: verschiedene Schriften*, herausgegeben von Lilly Jung-

- Merker und Elisabeth Rüf, 1. Aufl., 18.1:21–200. Gesammelte Werke. Olten: Walter, 1981.
- . „Über Mandalasymbolik“. In *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, 9.1:373–414. Gesammelte Werke. Olten: Walter, 1976.
- . „Über Synchronizität“. In *Die Dynamik des Unbewußten*, 7. Aufl., 8:579–91. Gesammelte Werke. Zürich: Rascher, 1995.
- . „Über Wiedergeburt“. In *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, 9.1:125–62. Gesammelte Werke. Olten: Walter, 1976.
- . „Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas“. In *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, herausgegeben von Marianne Niehus-Jung, 6. Aufl., 11:119–218. Gesammelte Werke. Zürich: Rascher, 1992.
- . „Vom Wesen der Träume“. In *Die Dynamik des Unbewußten*, 7. Aufl., 8:319–38. Gesammelte Werke. Zürich: Rascher, 1995.
- . „Wotan“. In *Zivilisation im Übergang*, 10:203–18. Gesammelte Werke. Olten: Freiburg i. Br, 1974.
- . „Zur Empirie des Individuationsprozesses“. In *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, 9.1:309–72. Gesammelte Werke. Olten: Walter, 1976.
- . „Zur Psychologie der Tricksterfigur“. In *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, 9.1:271–90. Gesammelte Werke. Olten: Walter, 1976.
- Le Bon, Gustave. *Psychologie des foules*. 40e ed. Paris: Librairie Felix Alcan, 1937.
- Lewin, Nicholas Adam. *Jung on war, politics, and Nazi Germany: exploring the theory of archetypes and the collective unconscious*. London: Karnac Books, 2009.
- Nietzsche, Friedrich. „Zur Genealogie der Moral“. In *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, 7:287–484. Nietzsche's Werke. Stuttgart: Alfren Kröner Verlag, 1921.
- Salem Press. *Theories of Social Movement*. Sociology Reference Guide. Pasadena, California • Hackensack, New Jersey: Salem Press, 2011.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung.....	3
Abstrakt.....	5
Abstract.....	7
1 Einleitung.....	9
2 Tiefenpsychologisches Verständnis von kollektiven Prozessen.....	13
2.1 <i>Allgemeiner einführender Kommentar.....</i>	<i>13</i>
2.2 <i>Gustave Le Bon und Massenpsychologie.....</i>	<i>13</i>
2.2.1 <i>Die Psychologische Masse und loi de l'unité mentale des foules.....</i>	<i>13</i>
2.2.2 <i>Die kollektive unbewusste Seele der Masse.....</i>	<i>14</i>
2.2.3 <i>Ursachen der beschriebenen Verwandlung der Individuen in der Masse..</i>	<i>15</i>
2.2.4 <i>Gefühle und Moral der Massen.....</i>	<i>15</i>
2.2.5 <i>Ideen und Urteilskraft der Massen.....</i>	<i>17</i>
2.2.6 <i>Abschliessender Kommentar.....</i>	<i>17</i>
2.3 <i>Sigmund Freud und Psychoanalyse.....</i>	<i>18</i>
2.3.1 <i>Der Ödipus-Komplex.....</i>	<i>18</i>
2.3.2 <i>Das Kind, der Neurotiker, der Wilde.....</i>	<i>19</i>
2.3.3 <i>Die Struktur der Masse.....</i>	<i>20</i>
2.3.4 <i>Die Familie, die Masse, die Urhorde.....</i>	<i>21</i>
2.3.5 <i>Urhorde und Ödipusmotiv.....</i>	<i>22</i>
2.3.6 <i>Abschließender Kommentar.....</i>	<i>23</i>
2.4 <i>Carl Gustav Jung und die Analytische Psychologie.....</i>	<i>24</i>
2.4.1 <i>Einführender Kommentar.....</i>	<i>24</i>
2.4.2 <i>Das persönliche und kollektive Unbewusste.....</i>	<i>24</i>
2.4.3 <i>Archetypen und archetypische Vorstellungen.....</i>	<i>25</i>
2.4.4 <i>Aufhebung des freudschen Monomythozentrismus durch die Pluralität der Archetypentheorie.....</i>	<i>31</i>
2.4.5 <i>Traumdeutung und Amplifikation.....</i>	<i>31</i>
2.4.6 <i>Jung und die Massenpsychologie.....</i>	<i>35</i>
2.4.6.1 <i>Verschmelzung mit dem Kollektiven und Individuationsprozess.....</i>	<i>35</i>
2.4.6.2 <i>Archetypische Numinosität der Massenbewegungen.....</i>	<i>37</i>
2.4.6.3 <i>Identifikation aufgrund des Archetyps und die Vergesellschaftung...</i>	<i>38</i>
2.4.6.4 <i>Eine vorläufige Zusammenfassung.....</i>	<i>40</i>
2.4.6.5 <i>Schatten oder Wotan?.....</i>	<i>41</i>
3 Die These der Arbeit.....	43
4 Reflexion über die Methode.....	45
4.1 <i>Einführung.....</i>	<i>45</i>
4.2 <i>Kartesisch-postivistischer Aspekt des Ansatzes von Jung.....</i>	<i>45</i>
4.3 <i>Phänomenologischer Aspekt des Ansatzes von Jung.....</i>	<i>46</i>
4.4 <i>Hermeneutischer Aspekt des Ansatzes von Jung.....</i>	<i>48</i>
4.5 <i>Abschließender Kommentar.....</i>	<i>49</i>
5 Analyse des Majdan-Falls.....	51
5.1 <i>Einführung.....</i>	<i>51</i>
5.2 <i>Allgemeiner Kontext.....</i>	<i>51</i>
5.3 <i>Die Beschreibung der Konfrontation.....</i>	<i>52</i>
5.4 <i>Die Erzählung „Wij“ von Nikolaj Gogol und ein Massenprotest.....</i>	<i>54</i>
5.5 <i>Amplifikation der Elemente.....</i>	<i>57</i>
5.5.1 <i>Die antinomische Figur des Angreifers und der Schatten-Archetyp.....</i>	<i>57</i>

5.5.2 Die Figur des Angegriffenen und der Helden-Archetyp.....	58
5.5.3 Der magische Kreis, Barrikaden und der Selbst-Archetyp.....	59
5.5.4 Nachtmeerfahrt.....	60
5.6 Die Struktur des archetypischen Theaters.....	61
5.7 Vergleich der Struktur des klassischen und des archetypischen Theaters.....	62
5.8 Zusammenfassung des Einsatzes.....	63
6 Anwendung in anderen Fällen.....	65
6.1 Einführender Kommentar.....	65
6.2 Französische Revolution, Klassenkampf und Demokratie.....	65
6.3 Sit-in movement und Sirenenmythos.....	66
7 Kausalität und Synchronizität.....	69
7.1 Die Erklärungstheorien der sozialen Bewegungen und das Verstehen der archetypischen Wesensschau.....	69
7.2 Versuch einer kausalen Erklärung.....	70
7.3 Synchronizitätsbegriff bei Jung.....	72
7.4 Erweiterter Begriff der Synchronizität.....	74
7.5 Erweiterter Synchronizitätsbegriff als Grundlage der Erklärung der Massenprozesse.....	76
7.6 Kausalität versus Synchronizität.....	76
8 Schluss.....	79
8.1 Überblick.....	79
8.2 Die These der Arbeit.....	79
8.3 Struktur des archetypischen Theaters.....	79
8.4 Methodologische Besonderheiten dieser Arbeit.....	80
8.5 Vergleich mit Le Bon.....	81
8.6 Vergleich mit Freud.....	81
8.7 Vergleich mit Jung.....	82
8.8 Erweiterter Synchronizitätsbegriff.....	84
8.9 Verhältnis zu anderen erklärenden Theorien der sozialen Bewegungen.....	84
8.10 Perspektiven einer weiteren Forschung.....	85
9 Bibliographie.....	87

EFIL : Place du Cardinal Mercier, 14 bte L3.06.01, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique www.uclouvain.be/fial