Ernst E. Boesch

# Das Magische und das Schöne

## Zur Symbolik von Objekten und Handlungen

problemata
frommann-holzboog 97

Gedruckt mit Unterstützung der
Wissenschaftlichen Gesellschaft des Saarlandes e. V.

Herausgeber der Reihe „problemata": Günther Holzboog

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

**Boesch, Ernst E.:**
Das Magische und das Schöne : zur Symbolik von Objekten und Handlungen / Ernst E. Boesch. – Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 1983.
(problemata ; 97)
ISBN 3-7728-0839-5 brosch.
~~ISBN 3-7728-0838-7 Gewebe~~
NE: GT

© Friedrich Frommann Verlag · Günther Holzboog GmbH & Co
Stuttgart-Bad Cannstatt 1983
Satz und Druck: Brönner & Daentler KG, Eichstätt
Einband: Verlagsdruckerei Otto W. Zluhan, Bietigheim

# Inhalt

Vorwort . . . . . 7

1. Die Bedeutung von Objekten . . . . . 11
   1.1 Von Piaget zu Bachelard . . . . . 11
   1.2 Subjekt und Objekt . . . . . 16
   1.3 Schema und Konzept . . . . . 25
   1.4 Konstellation und Konnotation . . . . . 40
   1.5 Erlebnis und Reflexion . . . . . 55

2. Das magische Objekt . . . . . 65
   2.1 Die Eigendynamik von Objekten . . . . . 65
   2.2 Kindlicher und erwachsener Animismus . . . . . 72
   2.3 Das magische Handeln . . . . . 81
      2.3.1 Magisches Handeln als Stiften von Ordnungen . . 83
      2.3.2 Die magische Wirkung . . . . . 103
         2.3.2.1 Magie als Irrtum . . . . . 103
         2.3.2.2 Die These von der psychischen Wirksamkeit der Magie . . . . . 106
         2.3.2.3 Die magische Motivation . . . . . 110
         2.3.2.4 Geschick und Glück . . . . . 117
         2.3.2.5 Die Interaktion von Symbolik und Praxis . 124
         2.3.2.6 Die Wirkung symbolischen Ordnens . . . 130
      2.3.3 Die Genese einer magischen Objektqualität . . . . 144
         2.3.3.1 Das Orakel des »Puu-Taa« . . . . . 144
         2.3.3.2 Die Zeremonie des »się khrǫ« . . . . . 152
         2.3.3.3 Die Zeremonie des »suu khwan« . . . . . 176
         2.3.3.4 Die Magie der »sai sin« . . . . . 189
      2.3.4 Objekt, Ritual und Mythos . . . . . 199

3. Das ästhetische Objekt . . . . . 221
   3.1 Die Allgegenwart des Schönen . . . . . 221
   3.2 Einige Ansätze zur Erklärung ästhetischen Handelns . . . 225
   3.3 Der sprachliche Ausdruck ästhetischen Erlebens . . . . . 233

3.4 Das Schöne als Handlungsspur . . . . . 243
3.5 Die Symbolik der Form . . . . . 250
3.6 Die Symbolik des Inhaltes . . . . . 262
3.7 Ästhetische Sollwerte . . . . . 292
3.8 Konfrontation und Reflexion . . . . . 308

Literaturverzeichnis . . . . . 319

Personenregister . . . . . 326

Sachregister . . . . . 329

# Vorwort

Ich bin weder Magier oder Ethnologe, noch Künstler oder Kunstwissenschaftler, und dennoch wage ich es hier, über Magie und Kunst zu schreiben. Der Kulturpsychologe, der sich mit solchen Problemen befaßt, tut es von seinem eigenen Standpunkt aus, hofft aber dennoch, den Kollegen anderer Fächer ein ernstzunehmender Gesprächspartner zu sein. Denn Psychologie kann nicht irgendwelche Bereiche des menschlichen Handelns nur deshalb aus dem Kreis ihres Interesses ausklammern, weil andere Wissenschaften sich damit länger und intensiver befaßt haben. Wieso der Mensch wie handelt, bleibt die zentrale Frage der Psychologie, und wenn sie immer wieder dazu neigt, bestimmte Probleme zu vernachlässigen, weil sie ihr methodisch nicht ausreichend zugänglich erscheinen, so muß sie sich das zum Vorwurf machen lassen. Die Wirklichkeit, die die Psychologie zu verstehen beansprucht, richtet sich nicht nach den Methoden, die wir uns zurechtgebastelt haben. In den Bereichen des gestörten Verhaltens, der Erziehung oder der Arbeitswelt versuchen wir durchaus, auch mit unzulänglichen Methoden und provisorischen Theorien psychologisch zu wirken; so müßte der gleiche Wagemut es auch zulassen, uns dem magischen oder künstlerischen Handeln des Menschen zuzuwenden.

Sicher, die Psychologie muß versuchen, die wissenschaftlichen Standards zu erfüllen und hat sich somit die streng kontrollierten Vorgehensweisen des Experimentes zum Vorbild genommen. Dennoch steht sie unausweichlich, wie ich früher formulierte, »zwischen zwei Wirklichkeiten« (1971); das, was sie streng beobachtend und experimentierend tut, müßte, so fordert man zu Recht, auch für jene Bereiche relevant werden, die den »Sinn« unseres Lebens ausmachen, von der Liebe bis zur Religion, von der Technik bis zur Kunst. Deshalb kann das Vorgehen der Psychologie immer nur ein doppeltes sein, kontrollierend

sowohl wie explorierend; von den sicheren Bahnen der experimentellen Arbeit aus muß sie immer wieder versuchen, Sonden in jene komplexen Bereiche auszustrecken, die sich ihren Experimenten entziehen. Freud hat dies getan, Jung noch in stärkerem Maße, und wer an ihren Forschungen oder Befunden Zweifel zu haben neigt, kann doch nicht bestreiten, daß es gerade solche unkonventionelle Versuche waren, die sowohl unsere psychologischen Fragestellungen, wie auch unser kulturelles Bewußtsein ganz wesentlich schärfen halfen. Ich vermag in solchem Ausgreifen keinerlei Gefahr, sondern nur Gewinn zu erkennen: es testet die Tragfähigkeit von Theorien, verfeinert Kenntnisse, die uns sowohl in der klinischen wie der pädagogischen Arbeit nützlich sind, ergibt Hypothesen für weitere Forschung; vor allem aber reflektiert es unser kulturelles Selbstbild und hilft, Beziehungen zu wichtigen Nachbarwissenschaften zu erstellen.

Dieses Buch entstand aus einer doppelten Intention. Einerseits fühlte ich mich versucht, die in den letzten Jahren ausführlich dargestellte Handlungstheorie auf ihre Anwendbarkeit in jenen komplexen Problembereichen zu prüfen, mit denen wir dauernd in Fremdkulturen konfrontiert werden. Eine Besonderheit der handlungs-theoretischen Formulierungen, die ich vorlegte, scheint mir zu sein, daß auch das symbolische Handeln darin seinen – sogar zentralen – Platz erhält; demnach müßte es auch möglich sein, Fragen wie Magie oder Kunst mit diesem konzeptuellen Werkzeug zu bearbeiten.

Das zweite, das zu diesem Buch führte, war unsere Arbeit in der »Sozialpsychologischen Forschungsstelle für Entwicklungsplanung« an der Universität des Saarlandes, die sich seit Jahren schwergewichtig mit Fragen des sozialen Wandels in Entwicklungsländern befaßt. Vorerst hatten wir uns vorwiegend auf soziale Vermittler von Innovationstendenzen konzentriert, fanden indessen bald, daß dabei materielle Gegebenheiten eine nicht minder wichtige Rolle spielen, wobei die Bedeutung spezifischer Objekte oft offensichtlich erscheint: der Wunsch nach einem Fernseher, einem Motorrad, ja selbst nur nach modernen Kleidern, zwingt etwa den jungen Landbewohner, sich in der Stadt das benötigte Bargeld zu verdienen, und kann so zu einem potenten Innovationsanstoß werden. Wir entschieden uns deshalb für eine kulturverglei-

chende Untersuchung über die Rolle von Objekten in den Prozessen des sozialen Wandels. Im Laufe der Planung dazu drängte sich das Bedürfnis immer stärker auf, die Beziehung des Menschen zu Objekten vorerst theoretisch zu klären, um so die Erhebung gezielter strukturieren zu können.

Erste Formulierungen dazu entstanden in den Jahren nach 1976 (siehe Boesch 1980a, 1980c, 1982), wobei der schöne Artikel von Graumann (1974) sowohl Ermutigung wie Bestärkung war. Ich plante dann, eine allgemeinere Psychologie der Objektbeziehungen zu schreiben – das folgende erste Kapitel läßt diese Intention noch erkennen –, doch erwies sich bald, daß das Unternehmen zu umfangreich geworden wäre. Daraus entstand somit die Konzentration auf das magische und das ästhetische Objekt.

Das allerdings war nicht einfach eine Verlegenheitslösung, wurde mir doch immer deutlicher, daß wir es hier mit Objekten zu tun haben, die zwei grundlegende Verhaltenstendenzen des Menschen darstellen. Nicht, daß etwa alles Handeln sich um Magie oder Kunst herum gruppieren ließe, gehören doch beide, wenn auch in unterschiedlicher Weise, zu den assimilierenden Verhaltensweisen, von denen besonders das technisch-instrumentelle Handeln sich deutlich abgrenzt. Dennoch repräsentieren Magie und Kunst so etwas wie die zwei Richtungen des Handelns, auf die Umwelt und auf das Subjekt hin, und von daher erhalten sie eine paradigmatische Bedeutung. Es bleibt unverkennbar, daß die Arbeit in fremden Kulturen, die Auseinandersetzung mit dem Handeln des Menschen in verschiedenen Ökosystemen, den beiden Problembereichen Magie und Kunst eine besondere Relevanz verleiht.

Der Leser, den allgemeine Überlegungen zum Problem des Objektes weniger interessieren, kann das erste Kapitel des Buches überspringen; die beiden Kapitel über das magische oder das schöne Objekt müßten für sich allein durchaus verständlich bleiben; das dritte Kapitel geht allerdings auf einige Fragen, die ich beim magischen Objekt behandelte, nicht mehr weiter ein.

Ich hätte dieses Buch nicht schreiben können ohne das freundliche Entgegenkommen des saarländischen Kultusministeriums, das mir ein Forschungssemester gewährte, sowie ohne die großzügige Unterstützung

durch die Stiftung Volkswagenwerk, die mir im Winter 1980/81 zusätzlich ein Akademiestipendium bewilligte. Beiden dieser Institutionen sei hier herzlich gedankt. Diesem Dank muß gleich auch der an meine Kollegen im Psychologischen Institut und in der Sozialpsychologischen Forschungsstelle angeschlossen werden, hatten sie doch durch meine Abwesenheit Mehrarbeit zu leisten, die bei den sonst schon starken Belastungen des Universitätsbetriebes keineswegs mit Selbstverständlichkeit erwartet werden kann. Die zeitliche Begrenzung meiner Schreibzeit erzwang zwar die Beendigung der Arbeit zu einem Zeitpunkt, wo man gerne noch manches geändert oder ergänzt hätte – doch dieser Wunsch nach Verbesserung endet ja nie, so daß es wohl nur heilsam ist, irgendwann zum Schlußpunkt gezwungen zu werden.
Ich danke allen Studenten und Kollegen, die mir als Gesprächspartner zur Verfügung gestanden haben. Insbesondere sei Mario Erdheim gedankt, der während des Akademiestipendiums meine Lehr-Veranstaltungen übernahm; seine Kommentare zum Magiekapitel waren hilfreich, ebenso auch die von Paul Hinderling und Gert Hummel. Herrn Kollegen Lorenz Dittmann danke ich für die kritische Durchsicht des Kunstkapitels. Wiederum sei Christiana Drees für ihr geduldiges und sorgfältiges Schreiben des Manuskripts herzlich gedankt.
Nicht zuletzt danke ich der Wissenschaftlichen Gesellschaft des Saarlandes für die Förderung, dem Verleger und Herausgeber der »problemata«, Herrn Günther Holzboog, für die Publikation dieses Buches.

Saarbrücken, März 1981/April 1982

Ernst Boesch

# 2. Das magische Objekt

## 2.1 Die Eigendynamik von Objekten

Objekte erfüllen, so meint man üblicherweise, bestimmte Funktionen. Schon Kinder neigen deutlich dazu, Objekte als »zu etwas dienend« zu definieren: Kleider sind zum Anziehen, Bleistifte zum Schreiben, Brillen zum Gucken da und ähnliches mehr. Wir wissen indessen schon, daß solche eindimensionalen Beschreibungen nicht zutreffen. Objekte sind, so sahen wir, häufig »polyvalent«, mehrfunktional: Kleider dienen sicher dazu, uns vor Kälte zu schützen – warum aber kleidet sich denn der Mensch auch in tropischen Gegenden? Flugel (1930) meint, daß Schutz, Scham und Schmuck die drei wichtigsten Attribute der Kleidung seien, wobei ihm das Schmücken am wichtigsten erscheint.
Man mag dem zustimmen, neigt aber meist wohl eher dazu, so etwas wie eine Hierarchie von Bedeutungen anzunehmen: die nützliche ist eben auch die vordringliche Zweckbestimmung, die anderen dagegen bilden eher einfach gefällige Zugaben. Daß man ein neues Taschenmesser hübsch findet und damit prahlt, verstehen wir zwar, doch ändert das nichts an der Hauptfunktion des Messers: zu schneiden. Diesem Primat der instrumentellen Funktion von Objekten wollen wir nicht gleich widersprechen: sie ist bei manchen Objekten – Werkzeugen etwa – offensichtlich. Bei manchen anderen dagegen – Schmuck etwa oder Kunstwerke – läßt sich ein instrumenteller Nutzen nur schwer erkennen; bei wiederum anderen – wie etwa Flugels Analyse der Kleidung belegt – mag die instrumentelle Nützlichkeit nur scheinbar im Vordergrund stehen. Die »eigentliche« Funktion von Objekten bleibt somit ein Problem, und wir wollen, um ihr näher zu kommen, vorerst eine Erscheinung betrachten, die zwar relativ selten ist, trotzdem aber einige Erhellungen zu geben verspricht: den Fetischismus. Fetischisten neigen

dazu, bestimmte Objekte in einer völlig funktionswidrigen, meist sexuellen Weise umzubewerten. So etwa beschreibt Medard Boss (1952) den Fall eines jungen Mannes, bei dem Leder in mannigfacher Form, von Handschuhen bis zu Pelzen, die Qualitäten der Frauenhaut und des Frauenkörpers übernimmt, ja, zuweilen löst es in übersteigerter Weise beinahe mystische Erlebnisse aus. Wir wollen dabei nicht nach diagnostisch oder therapeutisch erhellenden Kausaldeutungen suchen, sondern nur auf zweierlei hinweisen: erstens, die Entwertung des Frauenkörpers, zweitens, die Verleihung einer nicht nur unüblichen, sondern auch sehr intensiven Valenz an Leder. Die »normale« Anziehung, die uns in den »objektiven« Besonderheiten des Frauenkörpers begründet erscheint, ist bei diesem Patienten verschwunden; dagegen reagiert er erotisch auf Objekte, deren »sachliche« Qualitäten solche Reaktionen nicht erwarten lassen. Natürlich bleiben diesem Manne die kategorialen Qualitäten des Objektes erhalten: eine Frau bleibt eine Frau, ein Lederhandschuh bleibt ein Kleidungsstück; was sich verändert, sind die Objekt*valenzen,* die Art, wie das Objekt erlebt wird, die Handlungen, zu denen es Anstoß gibt. Wie wir auf Objekte reagieren, sie wahrnehmen und sie nutzen, scheint also nicht einfach auf intrinsischen Qualitäten des Dinges zu beruhen; erst die Interaktion von Objekt und Subjekt konstituiert die Objektvalenz – wie schon Lewin dargelegt hatte (siehe dazu Boesch 1980a). Man mag sich sogar fragen, ob nicht oft ein Objekt eher ein *Anlaß* als ein eigentlicher Auslöser sei, also eine Art von Signal, das einer an sich vorhandenen Handlungsbereitschaft des Individuums in irgendeiner Weise – oft über verschlungene kognitive Zwischenglieder – die Möglichkeit nahelegt, sich zu entfalten; wobei dieses Entfalten einer subjektiven Dynamik dem Objekt zuweilen nicht wenig Gewalt anzutun vermag. Ähnliche, wenn auch nicht-fetischistische Beispiele für gewandelte und übersteigerte Objektvalenzen beschreiben auch Aldous Huxley (1959) und spätere Drogenforscher (etwa Leuner 1962; Leuner & Josuttes 1972; Snyder 1971 und Naranjo 1973).

Daß der pathologische Fetisch das Subjekt veranlaßt, dem Objekt eine unübliche Funktionsbedeutung und eine übersteigerte emotionale Bewertung zuzumessen, bleibt wohl unbestritten. Gilt dies nun etwa auch für jene Objekte in anderen Kulturen, die der Ethnologe als »Feti-

sche« bezeichnet? Der Begriff stammt aus dem Portugiesischen, »feitiço« (nach dem lateinischen facitius = künstlich gemacht). Als Fetisch werden verschiedenerlei Dinge bezeichnet, Amulette und Talismane, »Totem-Objekte, Kultgegenstände aller Art bis hin zu Götterbildern. . . . Die eigenartige Qualität wird dem Gegenstand durch seinen Machtgehalt nach Art des Mana verliehen. In ungefährer Übereinkunft nennt man heute Fetischismus die Verehrung solcher numinoser Objekte, die mehr oder weniger hergestellt und bearbeitet, also nicht Naturgegenstände sind und auch verehrt und kultisch gepflegt werden, die aber ihre erworbene göttliche Kraft durch Abnutzung oder Desekration wieder verlieren können. Auch ›von Natur aus‹ mächtige Dinge wie Stäbe, Pfeiler, Waffen, heilige und profane Geräte (Schwirrholz, Axt und dergleichen), Gewänder usw. werden jedoch Fetische genannt« (Goldammer 1958, S. 924). Der Begriff ist also offensichtlich weit und unscharf. So kann man in Thailand Bäume, Baumstrünke oder Termitenhügel antreffen, die verehrt werden, was sich durch umgehängte rote Tücher, durch Räucherstäbchen, Kerzen und Opfergaben anzeigt: sie bringen Glück und schützen vor Unbill. Man trägt Buddhabilder und Schrifttalismane, die vor Verletzung und anderem Ungemach schützen. Tätowierungen erfüllen eine ähnliche Funktion (siehe etwa Terwiel 1979a und 1979b). Bei den Matakam in Nordkamerun banden sich junge Frauen früher eine kleine Holzpuppe auf den Rücken: sie begünstigte Kindersegen (Gardi 1957, S. 89–90). Bei den Barotse (im früheren West-Rhodesien) gibt es Nadel-Talismane: »Man glaubt, daß unsichtbare (im Körper verborgene) Nadeln die Träger von Siposo (einer tödlichen Magie) seien, und zur Vorbeugung wird eine gleiche Nadel in den Körper des Opfers oder der zu schützenden Person eingeführt.« (Reynolds, 1963, S. 76)

An vielen Stellen der Erde wurde früher Kopfjagd betrieben, die erbeuteten Köpfe dienten nach entsprechender zeremonieller Vorbereitung als Talismane, sie vermittelten dem Besitzer Kraft, hielten Unheil ab, brachten Fruchtbarkeit und Wohlstand (etwa: Museum für Völkerkunde Basel, 1962; Lommel 1974, S. 122). Hier wird also ein Teil des menschlichen Leibes zum Objekt umgestaltet und erhält eine neue Qualität. Köpfe, Puppen, Buddhabilder, Nadeln, Baumstämme, Termitenhügel sind nur einzelne Beispiele aus der unerschöpflichen Vielzahl von

Objekten, die man als Fetische bezeichnen kann und die alle in einer ähnlichen Funktion verwendet werden: sie verleihen gewünschte Kräfte, führen günstige Ereignisse herbei, wehren Gefürchtetes ab. Während also der Fetisch der Psychopathologie ein Auslösereiz ist, der Eigenaktivitäten des Subjektes stimuliert, ist er das in der Ethnologie keineswegs. Dort besitzt vielmehr das Objekt – unmittelbar oder veranlaßt durch magische Handlungen – eine Eigendynamik, die in das Geschehen menschlicher Lebensbereiche einzugreifen vermag.

Genauer besehen, sind auch uns solche Objektqualitäten bekannt. In meiner Kindheit wurde mir jedesmal, wenn ich einen neuen Anzug erhielt, eine kleine Münze in die Brusttasche gesteckt: sie bringe Glück, hieß es scherzhaft. Spitze oder verletzende Gegenstände, also Messer, Scheren, Waffen, darf man Freunden nicht schenken, sondern muß sie um einen symbolischen Betrag verkaufen: sie würden sonst Zwist in die Freundschaft tragen. Hufeisen an das Haus zu nageln, bringt ebenso Glück, wie vierblättrige Klees zu finden; der Besen vor der Haustür hält Hexen und anderes Unheil fern, wie wir schon gesehen hatten (siehe Abschnitt 1.4, S. 47 ff.). Astrologische Amulette, die uns vor Unglück, oder Objekte, die unseren Körper vor kosmischen Strahlungen schützen sollen, finden zahlreiche Käufer. Kurz, immanente Wirkungsmöglichkeiten von Objekten scheinen auch uns nicht fremd zu sein.

Vielleicht ist hier ein Hinweis auf Objekte angebracht, die zwar sicher weder als Fetische, noch als Amulette oder Talismane bezeichnet werden können, von denen wir aber durchaus auch Wirkungen erwarten: modische Kleinigkeiten, wie Hüte, Krawatten, Schmuck, denen wir zutrauen, die Anziehungskraft unserer Person zu erhöhen. Das sind zwar Dinge, denen wir nicht etwa eine unabhängige Eigendynamik zuschreiben; sie wirken nur in Verbindung mit dem Individuum: zum verspielten Hut gehört das verführerische Lächeln seiner Trägerin, zu den Jeans mit Cowboy-Gürtel das lässige »Was-kostet-die-Welt«-Schreiten ihres Besitzers. Beide indessen glauben nur allzuoft, daß das Objekt unabdingbar sei zum Erreichen der gewünschten Wirkung: fehlt die Brosche oder paßt die Krawatte nicht zum Anzug, fühlt mancher sich unsicher und linkisch. Vielleicht ist der Unterschied zum Abergläu-

bischen, der sich ängstigt, wenn er sein Amulett vergessen hat, doch nicht so groß, wie er auf den ersten Blick erschien.

Objekte dienen vielerorts zur Befragung von Orakeln. So benutzt man bei rhodesischen Stämmen einen Korb, der eine Vielzahl symbolischer Gegenstände enthält. Schüttelt man den Korb, ergibt sich eine bestimmte Anordnung der Gegenstände, aus denen Deutungen entnommen werden können. Andernorts werden Steine oder Knöchelchen geworfen und aus dem sich ergebenden Muster Fragen beantwortet. Bei den Barotse gibt es ein Orakel, wozu ein Satz kleiner Täfelchen benutzt wird. »In einem solchen Set hat jedes Stück seinen eigenen Namen und Charakter, die den jeweiligen Bedürfnissen einer Wahrsagung angepaßt werden. Zum Beispiel kann ein Set aus ›Vater‹, ›Mutter‹, ›Sohn‹ und des ›Sohnes Frau‹ bestehen. Eine verlorene Kuh würde durch die ›Mutter‹-Tafel dargestellt, ein Kalb durch das sexuell entsprechende Täfelchen des ›Sohnes‹ oder seiner ›Frau‹. Das Wahrsagemuster entsteht aus der Position der Täfelchen in Beziehung zum Boden (nach oben oder unten gewendet), in Beziehung zur Richtung und in Beziehung zueinander. Einige Täfelchen haben unterschiedliche Enden, wodurch sich detailliertere Muster ergeben.« (Reynolds, 1963, S. 107) Ein sehr altes und kodifiziertes, der Willkür des Deuters also weniger ausgesetztes Orakel dieser Art ist das Schafgarbenorakel des I Ging (siehe etwa Wilhelm, R., 1971; Wilhelm, H., 1979).

Das Orakel-Objekt steht in interessanter Weise zwischen dem Talisman, der eine schützende Eigendynamik entfaltet, und dem rein als Instrument genutzten Objekt: der Wahrsager tut zwar das Seine dazu, er schüttelt den Korb, wirft die Knöchelchen oder die Münzen (zuweilen bedient er sich zusätzlich auch eines lebendigen Wesens, wie die Matakam-Schmiede beim Krabben-Orakel – siehe Gardi 1954); diese Aktivität des Wahrsagers erfordert durchaus besonderes Können: die richtigen Beschwörungen oder Gebete zu sprechen, die geeigneten Objekte auszuwählen, den richtigen Zeitpunkt für das Orakel zu bestimmen und ähnliches mehr. Letztlich aber hängt nur die Richtigkeit, nicht aber das Ergebnis des Orakels von seinem Geschick ab. Dessen Aussage wird vielmehr durch die Eigendynamik der Objekte bestimmt, die in einer geheimnisvollen Weise entweder selbst die künftige Ordnung der Ereig-

nisse widerspiegeln, oder gleichsam Hinweise einer anderen Schicksalskraft vermitteln.[1]

Natürlich gibt es Dinge, über die der Mensch voll verfügt – wenn ihm auch zuweilen dabei die »Tücke des Objektes« ihre Streiche zu spielen vermag. In einem bestimmten Bereich jedoch provozieren wir gleichsam die Eigendynamik von Objekten, um Handlungen attraktiver zu gestalten: im Spiel. Spiel-Objekte stehen den divinatorischen wohl am nächsten, ja, zum Teil sind sie diesen entsprungen. So etwa entstand das Geschicklichkeitsspiel des Knöchelchen-Werfens aus früheren Knochenwurf-Ritualen von Wahrsagern (Grunfeld 1976, S. 162); auch das Würfeln als Glücksspiel hat sich wahrscheinlich daraus entwickelt. Kartenspiele verwenden wir noch häufig sowohl zum Wahrsagen wie zur Unterhaltung. Die leidenschaftliche Reaktion mancher Spieler auf Gewinn oder Verlust läßt dabei zuweilen deutlich durchschimmern, wie sehr auch der aufgeklärte Zeitgenosse den Kartenkombinationen noch orakelhafte Bedeutung zuzumessen neigt (»Glück in der Liebe ist Pech im Spiel« . . .). Die rituellen und magischen Wurzeln von Ballspielen hat Lévi-Strauss offengelegt (1962, S. 44 f.).

Spiele sind dergestalt oft Tätigkeiten, in denen die Geschicklichkeit des Subjektes in Konkurrenz zur Eigendynamik des Objektes tritt. Natürlich kann diese ersetzt werden durch ein zweites Subjekt, den Gegenspieler, doch bei Karten, beim Würfeln oder Ballspielen etwa wird dieser Kampf mit der Eigendynamik des Objektes deutlich: ohne sie verlöre das Spiel seinen Reiz. Natürlich gibt es noch andere Tätigkeiten, in denen der Mensch sich an dem Objekt mißt: so etwa das Erklimmen von Bäumen und Felsen, das neugierige Explorieren und Hantieren, das Manipulieren und das Zerstören, doch betreten wir damit einen anderen Handlungsbereich. Hier suchen wir das Objekt gleichsam zu überwinden oder es uns zu unterwerfen; im Spiel und in der Magie dagegen verbünden wir uns mit dem Objekt zu gemeinsamem Tun, darin sein Anteil nicht minder eigenständig und wichtig ist als der unsere.

[1] Natürlich gibt es Formen der Divination – etwa diejenigen in Trance –, bei denen Objekte keine eigenständige Funktion ausüben, doch brauchen wir darauf in diesem Zusammenhang nicht weiter einzugehen.

Unsere rationale Denkweise läßt uns vor dem Begriff einer Eigendynamik des Objektes zögern. Wir glauben eher an Auslöserqualitäten, die der materiellen oder funktionalen Besonderheit von Objekten entsprechen. Uns leuchtet ein, daß ein sexuelles Objekt sexuelle Regungen weckt, weil es diesen eben eine adäquate Befriedigung verspricht. (Daß solche Aussagen oft tautologisch sind, wir also dem Objekt aufgrund erst der sexuellen Reaktionen auch die entsprechenden Qualitäten zumessen, übersehen wir zuweilen.) Da die Haut eine wichtige sexuelle Kontaktstelle, das Streicheln eine häufige sexuelle Handlung ist, glauben wir, letztlich auch eine sexuelle Ledervalenz verstehen zu können. Bedürfnisse, würde man sagen, wählen sich die Objekte mit den adäquatesten Eigenschaften, und wo sich diese uns verwehren, wählen wir Substitute. Der Fetisch wäre ein solches Ersatzobjekt. Das Objekt bietet geeignete Qualitäten an, der Mensch aber ist es, der die Dynamik einführt. Selbst ein Ball entwickelt Eigendynamik nur dort, wo der Spieler sie provoziert.

Solche Feststellungen leuchten sicher oft ein. Sie vermögen aber dennoch die Frage nach der Beziehung zwischen Material und Handlung bei anderen Beispielen nicht mehr ausreichend zu beantworten. Die materielle Besonderheit eines Gegenstandes hat wohl nur wenig Anteil daran, daß er zum Wurf-Orakel ausgewählt wurde, und die Art wie die Steine fallen, bestimmt nicht der Wahrsager, sondern eine außer ihm wirkende Kraft, die zwar nicht immer, aber doch häufig im Objekt selbst gedacht wird. Manchen Objekten eignet eine magische Macht, die sie, falsch verwendet, auch wieder verlieren können (etwa, wenn der Träger die angemessenen Tabus nicht einhält). Einem Freund, der Buddhabilder sammelt, fiel eines Tages eine Statue auf den Fuß und zerbrach ihm einen Mittelfußknochen. Die spontane Reaktion eines Thais war: »Das Bild hat ihn bestraft, weil er es am Fußende des Bettes hinstellte« (ein für Thais verbotener Standort religiöser Objekte). Auch westliche Menschen neigten zuweilen zum Glauben, daß der Baum, der einen Holzfäller erschlug, der Dachziegel, der einem Passanten auf den Kopf fiel, der Blitz, der jemanden traf, »Strafen des Himmels waren« – die Idee einer nicht vom Menschen gesteuerten Dynamik von Objekten liegt auch da nicht fern.

Deutlich empfinden wir eine solche Eigendynamik zuweilen in Träumen: da gibt es das Auto, das sich plötzlich weigert, dahin zu fahren, wo wir wollen, den Korridor, dessen Wände sich immer näher an uns herandrängen, die Türe, die sich vor einem verschließt und manches andere mehr. Aber auch Märchen und Trickfilme nutzen diese Dynamik von Dingen; Wünschelrutengänger und Pendler scheinen sie nicht minder zu belegen als geschickte Taschenspieler – was wir an dem unheimlichen Gefühl erkennen, das einen zuweilen dabei beschleicht. Rilke beschreibt in beklemmender Weise die Angst vor Nadeln, die Maltes Mutter quälte – »das Entsetzen schüttelte sie bei dem Gedanken an all die schlecht befestigten Nadeln, die jeden Augenblick irgendwo hineinfallen konnten« (Malte Laurids Brigge, S. 92). Das sind sicherlich Grundformen des Erlebens, die normalerweise von unseren rational-kognitiven und sprachlichen Strukturen überlagert werden. Indessen blieben ohne sie mancherlei Erscheinungen unverständlich: Totemismus, Magie, Traum, Phobien, Zwänge, Opfern und Weihen, Dichtung und bildende Kunst, aber auch so harmlose Alltäglichkeiten, wie bestimmte Formen des Schenkens oder des sich Schmückens.

Es bleibe hier offen, wie häufig der Mensch dazu neigt, Objekten eine spontane Aktivität zuzuschreiben, in welcher Weise er es tut und wie es zustande kommt; wir stellen fest, daß er, in je nach Kultur unterschiedlicher Weise, sich so verhält. Michottes eindrucksvolle Experimente über »die Wahrnehmung der Kausalität« (1954) weisen das spontane Erleben einer Objekt-Dynamik nach, und ich hoffe, daß die Betrachtung magischer Objekte uns das Phänomen etwas besser verstehen lassen wird.

## 2.2 Kindlicher und erwachsener Animismus

Die Annahme einer Eigendynamik von Objekten findet sich, wie wir wissen, bei Kindern häufig. Die beiden frühen Bücher von Piaget, »La représentation du monde chez l'enfant« (1938) und »La causalité physique chez l'enfant« (1927) stellen wohl die reichste vorhandene Quelle

über Objekt- und Umweltwahrnehmungen und -vorstellungen in der Kindheit dar. Darin finden wir, daß das Kind in frühen Jahren den Objekten Bewußtsein und Gefühl zuschreibt. »Kent (7 1/2): ›Wenn man einen Stein sticht, spürt er es? – *Nein.* – Warum? – *Weil er hart ist.*‹ ›Wenn man ihn ins Feuer legt, spürt er es? – *Ja.* – Warum? – *Weil ihn das brennt.* – Spürt er die Kälte oder nicht? – *Ja.*‹« (1938, S. 168–169) Es ist in Wirklichkeit allerdings, meint Piaget, »falsch zu sagen, daß das Kind den Dingen ›Bewußtsein zuschreibe‹, oder der Ausdruck hat nur eine rein metaphorische Bedeutung. In Wirklichkeit hat das Kind sich nie oder nur sehr selten gefragt, ob die Dinge bewußt seien oder nicht. . . . Aber, da das Kind keine Vorstellung einer möglichen Unterscheidung zwischen Gedanken und physischen Objekten hat, weiß es nicht, daß es Handlungen ohne begleitendes Bewußtsein gibt. Aktivität ist für das Kind notwendigerweise beabsichtigt und bewußt. Eine Mauer kann nicht einstürzen, ohne es zu spüren, ein Stein kann nicht zerbrechen, ohne es zu wissen, ein Boot kann keine Last transportieren, ohne sich anzustrengen. Aktivität und bewußte Anstrengung werden ursprünglich nicht unterschieden.« (1938, S. 170)

Mit dieser Dingwahrnehmung verbindet sich der kindliche *Animismus:* Dinge fühlen nicht nur, sie handeln auch spontan. Sonne und Mond folgen uns, wenn wir irgendwohin gehen; Wolken, Wind oder das Wasser eines Baches bewegen sich aus eigenem Antrieb, sie haben Ziele und wissen, wohin sie wollen.

Dem Animismus entspricht aber auch zugleich die Erscheinung des *Artifizialismus:* Berge, Seen und Bäume, ja selbst Kinder werden, so meinen Piagets Versuchspersonen, künstlich gemacht; zuweilen werden sie nur künstlich initiiert, aber wachsen dann von selbst weiter. Animismus und Artifizialismus widersprechen sich nicht. Piaget: In einer ersten Periode, der des »diffusen Artifizialismus«, »vermengen sich Magie, Animismus und Artifizialismus vollständig. Die Welt ist eine Gesellschaft lebender Wesen, die durch den Menschen dirigiert werden. Das Ich und die Außenwelt werden kaum auseinandergehalten. Jeder Vorgang ist zugleich physisch und psychisch. Die einzige Wirklichkeit besteht somit aus einem Komplex intentionaler Handlungen; diese setzen aktive Wesen voraus, und in diesem Sinne gibt es Animismus. Aber diese

Handlungen werden von nahe oder von fern durch den Menschen bestimmt oder beeinflußt, und in diesem Sinne gibt es einen zumindesten diffusen Artifizialismus. Dieser Artifizialismus kann sowohl magisch wie unmittelbar sein, und in diesem Sinne wirkt der Wille des Menschen sowohl auf Distanz wie direkt.« (1938, S. 392)

Diesem »diffusen« folgt ein »mythologischer Artifizialismus«, der im Grunde nur die Vorstellungen des vorangehenden Stadiums bewußter ausgestaltet. Hier fängt das Kind selbst an, sich Fragen über den Ursprung von Dingen zu stellen und beantwortet sie aufgrund präziserer ›mythologischer‹ Ideen. »So etwa wird die Sonne nicht mehr einfach als vom Menschen abhängig betrachtet, sondern durch Menschen mittels eines Kiesels und eines Zündholzes fabriziert.« (1938, S. 393)

Auch hier noch glaubt das Kind, daß alles vom Menschen (oder, in mythologischer Form, vom lieben Gott) gemacht, zugleich aber auch lebendig sei: »Animismus und Artifizialismus sind einander noch völlig komplementär. Dinge sind sowohl hergestellt worden, wie lebendig. . . . Die Ähnlichkeit zwischen der Fabrikation und der Geburt (von Kindern) ist in dieser Phase um so offensichtlicher, als das Kind annimmt, gewisse natürliche Gegenstände seien vom Menschen erdacht und aus ihm hervorgegangen. . . . (So) fanden wir die Gleichsetzungen von Wind mit menschlichem Blasen, von Nebel mit Atemhauch, von Flüssen und Meer mit Speichel oder Urin, usw.« (1938, S. 394)

Auf diesen immer noch ›integralen‹ Artifizialismus folgt dann der ›technische‹: »Das Kind schreibt die allgemeine Gestaltung der Dinge weiterhin dem Menschen zu, beschränkt dessen Handlungen jedoch auf das, was technisch verwirklicht werden kann. Das Übrige sind Dinge, die, einmal vom Menschen in Bewegung gesetzt, die Natur dann auf ihre Weise zu Ende führt. . . . zum Beispiel wird das Kind nicht mehr sagen, daß die Bewegung des Wassers insgesamt dem Menschen zuzuschreiben sei: es wird sagen, das Bett der Flüsse und der Seen sei fabriziert worden, das Wasser aber falle aufgrund eines natürlichen Prozesses aus den Wolken. Die Gestirne sind nicht mehr ausschließlich das Werk des Menschen: das Kind glaubt vielmehr, daß sie aus dem Entflammen und der Kondensation von Rauchwolken stammen, die ihrerseits aus den (Kaminen von) Häusern kommen. Die Erklärung hört somit auf, mytholo-

gisch zu sein. . . . Sie fordert von der menschlichen Technik nur das, was sie allenfalls zu leisten fähig ist und überläßt es den natürlichen Prozessen, das zu vervollständigen, was der Mensch vorbereitet hat.« (1938, S. 396) Hier nun werden »Artifizialismus und Animismus widersprüchlich« – was fabriziert wurde, kann nun nicht mehr lebendig, was lebendig ist, nicht fabriziert worden sein. In diesem Stadium werden Kinder etwa erklären, ein Objekt wisse oder fühle nichts, ›weil man es hergestellt hat‹ (1938, S. 397).

Auf dieses Stadium folgt nach Piaget, etwa im Alter von neun bis zehn Jahren, eine Form des Denkens, die für unsere Fragestellung besonders interessant zu sein scheint: der ›immanente Artifizialismus‹. Nicht mehr der Mensch fabriziert die Natur, sondern diese stellt sich gleichsam selbst her. So etwa sagt ein 11jähriger: »Die Sonne und der Mond sind dasselbe. Wenn die Sonne untergeht, formt sie den Mond, der nachts erscheint. Der Mond (also auch die Sonne) besteht aus Blitzen, die sich zur Form des Mondes konzentriert haben. . . . Das muß Feuer sein.« (1938, S. 283)

Dreierlei charakterisiert dieses Stadium: »Vorerst der Finalismus, der den Artifizialismus der früheren Stadien zäh überlebt. So etwa bleibt die Sonne, obwohl völlig unabhängig vom Menschen entstanden, ›gemacht um‹ uns zu erwärmen oder zu erhellen usw. Die Wolken, auch wenn sie natürlicher Verdampfung zugeschrieben werden, sind doch nach wie vor ›gemacht, um‹ uns Regen zu bringen, usw. Die ganze Natur ist von Zielen durchsetzt. Das Zweite ist die Idee, daß Dinge analog einer Art von Geburt entstehen: die Sterne kommen aus der Sonne und kehren zuweilen auch in sie zurück, die Blitze kondensieren sich zu Sternen oder entspringen den Sternen usw. Endlich gehört hieher der Gedanke einer substantiellen Kraft, das heißt, einer spontanen Aktivität, die das Kind jedem Ding als eigen zuschreibt. . . . Die Natur selbst wird somit zum Bereich des vorherigen Artifizialismus« (S. 397). Auch hier also vermengen sich immer noch Animismus und Artifizialismus, wenn auch nun in verstärktem Maße als eine Form der Eigendynamik der Objekte.

Diese von Piaget so sorgfältig wie eindrücklich aufgedeckten Entwicklungsstadien scheinen zu belegen, daß die beiden Bereiche der Wirklichkeitserfahrung, der des Ich und der der Umwelt, progressiv getrennt und

nach eigenen Kriterien wahrgenommen und strukturiert werden. Piaget weist darauf hin, daß im Alter von drei bis elf Jahren die Entwicklung der kindlichen Weltschau sich gleichzeitig in drei Richtungen bewege: »1. Vom Realismus zur Objektivität, 2. vom Realismus zur Reziprozität, und 3. vom Realismus zur Relativität. . . . Der *Realismus der ersten Art* besteht darin, daß das Kind der äußeren Wirklichkeit Dinge oder Besonderheiten zuschreibt, die faktisch subjektiver Art sind. Der *Realismus der zweiten Art* besteht darin, daß das Kind seinen eigenen Standpunkt verabsolutiert. Der *Realismus der dritten Art* besteht darin, daß das Kind ein Objekt oder eine Besonderheit als unabhängig betrachtet, die in Wirklichkeit entweder von anderen Objekten und Besonderheiten oder von seiner besonderen Wahrnehmungsperspektive abhängen.« (S. 273–274)

Die Entwicklung geht also, könnte man vereinfacht formulieren, vom Synkretismus, also der Vermengung innerer und äußerer Erfahrungen, zur »Objektivität«, also der sachlichen, rationalen Trennung verschiedener Wirklichkeitsbereiche, zu verstehen als ein Prozeß progressiven Konstruierens einer Welt, die gerade dadurch konsistenter, also widerspruchsärmer wird, daß wir ihre Qualitäten als unterschiedlich wahrnehmen, zugleich aber miteinander koordinieren – es entsteht, wie Piaget sagt, »ein Universum von Beziehungen, das das Universum unverbundener und spontan wirkender Substanzen ersetzt« (1927, S. 283).

Wandelt sich nun dabei unsere Weltvorstellung zu dem Wirklichkeitsbild, das Piaget zum Maßstab unserer Konzepte zu machen neigt, nämlich dem der Alltagsrationalität eines ausreichend geschulten Erwachsenen? Piaget scheint es zu glauben: unsere Kategorien werden immer präziser definierbar, die Objekteigenschaften immer rationaler beschreibbar, die Objektbeziehungen – etwa die Kausalität – folgen immer mehr dem Modell wissenschaftlicher Kausalmodelle. Zwar meint Piaget in diesen frühen Werken, daß die Wirklichkeit nie völlig objektiviert werde, doch scheint ihm das eher ein Zeichen der Unvollkommenheit menschlicher Entwicklung zu sein: ». . . Es gibt somit nie eine vollständige Objektivität: In allen Entwicklungsstadien bleiben in der Art, wie die Natur konzipiert wird, ›Anhängsel‹ übrig, Parzellen innerer Erfahrung, die den Dingen anhaften.« (1927, S. 277)

Piaget unterscheidet fünf Arten solcher »adhérences«: Gefühle der Partizipation, magischen Glauben, Animismus, Artifizialismus, Finalismus und ein den Dingen inhärentes Energiepotential. »Diese Anhängsel werden mit fortschreitender intellektueller Entwicklung des Kindes spärlicher. . . . Deren allmähliches Ausgeschaltetwerden scheint zusammenzuhängen mit dem immer deutlicheren Bewußtsein der eigenen Subjektivität, das das Kind erwirbt. Anders gesagt, je besser das Kind sein inneres Erleben gegenüber der Außenwelt abzugrenzen vermag, um so weniger beständig sind diese Anhängsel.« (1927, S. 277–279) Subjekt und Objekt würden sich also in zwei Wirklichkeitsbereiche unvereinbarer Art trennen.

Es gibt indessen auch bei rationalen Geistern Erscheinungen, die daran zweifeln lassen, ob dies wirklich ein so gradliniger Prozeß sei. Der junge Immanuel Kant schreibt in seiner Streitschrift »Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte«: »Ich habe selber befunden: daß bei vollkommen gleicher Ladung einer Flinte und bei genauer Übereinstimmung der anderen Umstände ihre Kugel viel tiefer in ein Holz drang, wenn ich dieselbige einige Schritte vom Ziel abbrannte, als wenn ich sie nur einige Zolle davon in ein Holz schoß . . . lehrt doch also die Erfahrung, daß die Intension eines Körpers, der sich gleichsinnig und frei bewegt, in ihm wachse und nur nach einer gewissen Zeit ihre rechte Größe habe . . .« (Szabò 1976, S. 78). So wie viel früher vor ihm Aristoteles nimmt also anscheinend der doch sicher rational logisch denken könnende Kant eine im Körper wirkende immanente Energie an, auch wenn deren Wirksamkeit nur in Kombination mit anderen, äußeren Kräften, sich entfaltet.[1] Weniger deutlich, aber dennoch nachdenkenswert, sind zum Teil die ›Gesetze‹ die Descartes für den Zusammenstoß zweier vollkommen harter Körper aufgestellt hat, und von denen hier zwei angeführt seien:

[1] Reaktion eines Kollegen, Professor der Literaturwissenschaft, dem ich das Problem vorlegte: »Da steckt was dahinter; die Kugel beginnt ja mit der Geschwindigkeit Null – wann hat sie ihre maximale Geschwindigkeit erreicht?« Formloser Versuch mit Studenten: bis zu 50% meinen, die Kugel erreiche ihre maximale Geschwindigkeit erst im Laufe des Fluges (siehe auch Kap. 1.2, besonders S. 30 s.).

2. Gesetz: »Ist (von zwei zusammenstoßenden) der eine Körper ein wenig größer als der andere und laufen beide mit entgegengesetzt gleichen Geschwindigkeiten aufeinander zu, so weicht der kleinere zurück und beide bewegen sich dann mit gleicher Geschwindigkeit (in Bewegungsrichtung des größeren Körpers) weiter.«

4. Gesetz: »Wenn ein kleinerer Körper – gleich welcher Geschwindigkeit – auf einen größeren und ruhenden stößt, so prallt der kleinere zurück, während der größere weiter im Ruhezustand verharrt.«

Ein mit Murmeln spielendes Kind wird diesen Gesetzen kaum zustimmen, doch scheinen sie in erstaunlicher Weise physikalische Vorgänge durch Formen der sozialen Schicklichkeit erklären zu wollen.

Wie ist derlei denkbar? Wir können ja wohl kaum annehmen, daß logisch und wissenschaftlich geschulte Geister wie Descartes oder Kant die Entwicklungen nicht durchlaufen, die bei uns anscheinend jedes Kind bis zur Pubertät erfährt. Die beiden genannten Beispiele sind keine Einzelerscheinungen. Aus Bachelards »Psychoanalyse des Feuers« (1949), die wir schon im Kapitel 1.5 (S. 55 s.) zu Rate gezogen hatten, erfahren wir, daß Chemiker und Naturphilosophen des 18. Jahrhunderts für die Natur des Feuers Erklärungen vorlegten, die in überraschender Weise denjenigen gleichen, die Piaget bei Kindern über die Natur der Gedanken sammelte. Bachelard klingt denn auch beinahe wie Piaget, wenn er schreibt: »Die naiven Konzeptionen des Feuers sind Beispiele für die *substantialistischen* und *animistischen* Erschwerungen des wissenschaftlichen Denkens.« (1949, S. 126)

Bachelard führt eine Reihe von Beispielen an für die substantialistische sowohl wie für die animistische Erklärung des Feuers, von denen ich hier, vorwiegend wegen Bachelards eigener Anmerkung, nur eine zitieren möchte; sie stammt von Guibelet aus dem Jahre 1603: »›Weil die Gestirne tagsüber die Dämpfe anziehen, um sich des nachts mit ihnen zu nähren, hat Euripides die Nacht die Amme der goldenen Gestirne genannt.‹ Ohne diesen Mythos der Verdauung, diesen reinen Magenrhythmus des Großen Wesens, als das das Universum erscheint, das sein Schlafen und Essen der Folge von Tag und Nacht angleicht, ließen

sich viele vorwissenschaftliche oder poetische Intuitionen nicht erklären.« (1949, S. 136)

Die Aussage des alten Gelehrten gleicht erstaunlich denen von Kindern über die Natur und Genese von Gestirnen; überdies scheint die Anmerkung Bachelards auf etwas hinzuweisen, das gerade ein wichtiges Anliegen dieser Überlegungen ist: die Subjektivierung der Außenwelt – könnte es nicht möglicherweise so sein, daß die animistische Konzeption von Gestirnen weniger ein unerledigter Rest der kognitiven Objektivierungen sei, als daß sie vielmehr auf jene Subjektivierungen der Wirklichkeit verweise, die dazu parallel gebildet werden?

Wie dem auch sei: all diese Beispiele scheinen zu belegen, daß es von bestimmten Voraussetzungen abhängt, in welchem Maße der Mensch im Laufe seiner Entwicklung die animistischen Denkweisen ablegt oder beibehält. Diese Voraussetzungen wären einmal kultureller Art: in unserer naturwissenschaftlich-technischen Kultur wird ein durchschnittlich gebildeter Mensch immer versuchen, die Erklärung eines Phänomens den ihm bekannten Gesetzmäßigkeiten anzugleichen; wo er unsicher ist, wird er wenigstens bemüht sein, seine Meinung nach rational-logischen Regeln zu begründen. Das kann man kaum darauf zurückführen, daß seine individuellen kognitiven Fähigkeiten diejenigen von Kant oder Aristoteles übertreffen; vielmehr gilt wohl, daß jede Kultur spezifische Denkmuster begünstigt, die der einzelne sich jeweils aneignet. Diese Denkmuster überlagern die spontanen Erlebnisweisen und bieten sozialadäquate Erklärungsformen an. Das gilt natürlich für logisch-rationale ebenso wie für magische Begründungen, ja, beide können in einer Kultur sogar nebeneinander vorkommen: man denke an die magischen Einsprengsel in unserem religiösen Denken oder an das Schwanken gebildeter Eliten aus der Dritten Welt zwischen rationalen Vorstellungen und abergläubischen Reaktionen (siehe etwa Spiro 1967, S. 62). Eine solche Gleichzeitigkeit widersprüchlicher Denkweisen führt entweder zur »kognitiven Dissonanz« (und damit zum Suchen nach einer breiteren Konsistenz von Erklärungsweisen), oder sie führt dazu, daß man Erklärungsbereiche sorgfältig voneinander isoliert – auch ein Ingenieur kann in der Kirche unangefochten magisch denken, wenn er sein intellektuelles Konsistenzbedürfnis einschränkt.

Die zweite Art von Voraussetzungen vermittelt die individuelle Erfahrung. In jedem Leben ereignen sich eine Vielzahl von rational schwer erklärbaren Koinzidenzen und erleichtern magische oder animistische Erklärungsweisen. Man träumt von einem Vorfall – und siehe da, unvermittelt trifft er auch ein; man steckt eine Kastanie in die Tasche – und der rheumatische Schmerz verschwindet; man sticht mit einer Nadel in die Bibel – und das Los mit der Zahl der getroffenen Seite gewinnt. Kurz und gut, eine Vielzahl solcher und anderer, zufälliger oder unbewußt provozierter Ereignisse verstärken die Neigung zu »irrationalen« Interpretationen.

Damit hängt eine dritte Voraussetzung zusammen: die Komplexität von Situationen oder Phänomenen, mit denen wir uns oft konfrontiert sehen. Kausale Interpretationen, die naturwissenschaftlichen Anforderungen genügen, sind oft zu komplex für die Denkweisen des Laien. Wer durchschaut schon die Prozesse, die sich im Inneren eines Fernsehers abspielen, wer die komplexen Zusammenhänge biologischen Geschehens oder das verwickelte Zusammenspiel innerlicher Erlebnisverläufe mit der äußeren Situation? Unser Erklärungsbedürfnis wird sich deshalb entweder mit Vereinfachungen begnügen, oder es wird gewisse Problemaspekte mißachten, oder es wird endlich das Unbekannte durch Analogie mit Bekanntem zu erklären suchen.

»Partizipation und magische Kausalität«, sagt Piaget, »belegen, daß das Kind, weil es seine Subjektivität noch nicht entdeckt hat, seine Gesten, seine Worte und sein Denken als mit den Dingen selbst verbunden betrachtet.« (1927, S. 304) Synkretismus, also Vermengung innerer und äußerer Erfahrung, die Konzeption der Welt als eines Ganzen, das nach moralischen Regeln sich verhält, das wären somit die Ursachen des kindlichen Animismus. Der animistische Finalismus von Aristoteles, auf den Piaget immer wieder verweist, aber auch die entsprechenden Denkweisen späterer Geister, die wir angetroffen haben – von Descartes und Kant bis zum Jäger S. (Kapitel 1.3) – werfen indessen die Frage auf, ob animistisches Denken nicht mehr sei als kindlicher Synkretismus oder seine Überbleibsel.