

Rede an eine Wissenschaft, die als Kulturpsychologie wird auftreten wollen

Sehr geehrte Kommission, meine Damen, meine Herren!

Ich möchte heute einige der wissenschaftstheoretischen und methodologischen Interessen, die ich in den letzten Jahren verfolgt habe, an ein Thema anbinden, für das ich in Zukunft mehr Platz an diesem Institut zu schaffen hoffe: die Kulturpsychologie. Ich werde Ihnen dazu drei Perspektiven entwerfen – eine experimentalpsychologische, eine konstruktivistische und eine medientheoretische –, die ich in aufsteigender Reihenfolge für die Kulturpsychologie und verwandte Unternehmungen für relevant halte.

Lassen Sie mich dazu zunächst einem Impuls folgen, dem nicht zu folgen nach einer fast zehnjährigen Sozialisation an der Abteilung für Allgemeine und Experimentelle Psychologie ohnehin schwierig wäre – nämlich an einem Tag, der auch nur irgendwie hervorgehoben begangen werden kann, an Wilhelm Wundt zu erinnern, jenen merkwürdigen Mann aus Leipzig, der dort um 1879 jenes Labor gründete, auf das sich unser Fach bei Feierstunden gerne beruft. Nehmen Sie es also als Resultat dieser Sozialisation, dass ich dieses Motiv auch heute in unsere Runde bringe – wenn auch mit einer gewissen ironischen Brechung. Denn Wundt wird von uns Heutigen nur mehr mit teilweisem Recht als Gründungsfigur gefeiert, er hat die experimentelle Tradition der Psychologie zwar begründet, aber das erstens in einer für uns heute methodisch nicht mehr voll geteilten Weise, und zweitens hat er die experimentelle Tradition auch ganz entschieden selbst wieder verlassen, als er sich ab etwa 1890 ganz einer monumentalen Altersaufgabe¹ zuwandte, nämlich eine zehnbändige, mehrtausendseitige Völkerpsychologie zu schreiben, eine Mammutaufgabe, während der er sein Labor nie wieder betreten haben soll. Das steht damit in Zusammenhang, dass er davon ausging, das experimentelle Design wäre nur für elementare psychische Prozesse kompetent, nicht aber für ‚höhere‘ geistige oder soziale Phänomene.

¹ Das Interesse deutet sich allerdings schon in Wundts frühesten Werken an. Schon in den 1863 erschienenen *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele* ist der zweite Band ‚völkerpsychologischen‘ Untersuchungen gewidmet, Wundt wird sie am Ende seines Lebens in seiner Autobiographie *Erlebtes und Erkanntes* (1920) als „Jugendstunde“ bewerten.

Inhaltlich ist Wundts Völkerpsychologie heute nicht mehr attraktiv: zu ungünstig ist die Relation zwischen der Überfülle an Material, das er an den Leser heranträgt, und der Kraft der Theoreme, die dieses Material strukturieren; auch das deutschümelnde Pathos der Schriften mutet für heutige Ohren befremdlich an. Dennoch lässt sich nicht leugnen: hier liegt eine erste Kulturpsychologie vor, die von Wundt selbst als gleichberechtigte, ja – wenn man sich in ihn ein bisschen einfühlt – sogar als die höhere Aufgabe des Faches angesehen wird.

Der Hauptstrom der Psychologie ist Wundt in dieser Bewegung hin zur Kulturpsychologie nicht gefolgt, ist vielmehr über weite Strecken des vergangenen Jahrhunderts dem Thema Kultur gegenüber reserviert geblieben. Das primäre Anliegen bestand nämlich darin, sich als positivistische Disziplin in der Tradition der Naturwissenschaften zu etablieren. Das war im Gesamten gesehen der stärkere Attraktor; das Fach hat im Großen und Ganzen für das experimentelle Design und im Besonderen für das Labor als den vermeintlich kultur- und kontextfreien Ort optiert, an dem die grundlegenden Naturprozesse der Wahrnehmung, aber auch des Verhaltens untersucht werden könnten. Eine Disziplin, die sich als positivistische entwirft und universalistische Gültigkeitsansprüche für das von ihr hervorgebrachte und verwaltete Wissen stellt, ist auf den ersten Blick gut beraten, sich auf Natur zu beziehen. Denn von Natur kann man annehmen, dass sie nur einmal gegeben ist, während Kultur immer etwas historisch Gewachsenes ist bzw. aktuell betrachtet immer in einer Vielzahl von Varianten vorliegt.

Zunächst wurde Kulturelles, wenn es überhaupt in experimentellen Designs bedacht wurde, typischerweise als Störvariable betrachtet. Das ändert sich dann mit dem Aufstieg der transkulturellen Psychologie, für den ich als Zeitangabe das Jahr 1970 anführe, in dem jenes *Journal of Cross-Cultural Psychology* gegründet wurde, das bis heute wesentlich dieses Feld bestimmt. Bei dieser transkulturellen Psychologie handelt es sich um eine Unternehmung, die sich gerade – um eine frühe Definition von einem ihrer Hauptproponenten, Harry Triandis (1980, S.1), zu paraphrasieren – mit der Untersuchung des Erlebens und Verhaltens befassen will, wie es in unterschiedlichen Kulturen vorkommt oder von Kultur beeinflusst ist. Ich möchte Ihnen kurz vorstellen, wie uns die transkulturelle Psychologie anfangs begegnet und dabei gleich die methodologische Kritik eröffnen, d.h. im Sinn einer Dekonstruktion deutlich machen, wo meines Erachtens ihre Grenzen sind.

Suppe mit Stäbchen essen – das transkulturelle Abenteuer der Experimentalpsychologie

Ich habe vor wenigen Monaten auf Einladung der chinesischen Akademie der Wissenschaften in Taipeh einen Vortrag gehalten, bei dem ich meine Wahrnehmung der frühen transkulturellen Psychologie in einem Bonmot kondensiert habe, das dort einigen Lacherfolg hatte: „Cross-cultural psychology“, habe ich dort gemeint, „is like eating soup with chopsticks.“ Suppe – damit ist Kultur gemeint – mit Stäbchen essen, diese Vorstellung hat den Chinesen gefallen und unmittelbar eingeleuchtet. Sie hat damit zu tun, dass im Gegensatz zu Wundt, der wie gesagt das Experiment aufgegeben hatte als er sich der Völkerpsychologie zuwandte, die transkulturelle Psychologie dem Experiment treu bleibt und Kultur typischerweise als eine Art von unabhängiger Variable versteht, die für unterschiedliche Resultate verantwortlich ist, die verschiedene Gruppen von Versuchspersonen in Testsituationen erzielen. Die Standardstrategie dieser frühen transkulturellen psychologischen Forschung – sie wird übrigens regelmäßig auch ohne Anleitung von Studierenden in ersten Entwürfen zu kulturpsychologischen Masterarbeiten erreicht – besteht also darin, an Stichproben von Individuen aus unterschiedlichen Kulturen die Variation bestimmter Einstellungen oder anderer psychologischer und auch Verhaltensdimensionen zu beobachten. In einfachsten Fall übersetzt man einen Fragebogen aus unserem reichhaltigen Repertoire und testet damit Studenten (denn das sind die zugänglichsten Versuchspersonen) an einer heimischen und einer, sagen wir, indischen Universität. Wenn der oder die Untersucherin Glück hat, wird er oder sie eine signifikante Differenz finden und kann dann eine Aussage treffen der bekannten Art ‚Studenten aus Österreich und Indien unterscheiden sich, hinsichtlich ihrer moralischen Reife sensu Kohlberg, $p < 0,5 \%$ ‘.

Eine kritische Übersichtsarbeit von Sinha, einem der vernehmbarsten Kritiker methodologischer Kurzschlüsse der transkulturellen Psychologie (1993, 1997), zählt als Ergebnis solcher Untersuchungen folgende Eigenschaften als vorgebliche Charakteristika der indischen Psyche auf: Fatalismus, Passivität, Abhängigkeit, paranoide Reaktionen, Narzissmus, Unsicherheit, Angst, Autoritätsglauben, Unterwürfigkeit, die schon genannte moralische Unreife, Gleichgültigkeit gegenüber Widersprüchen (Sinha, 1988) – eine Aufzählung, die vielleicht an britische Kolonialarroganz erinnert, aber wahrscheinlich wenig dazu beiträgt, die Essenz der indischen Kultur näher zu verstehen. Ich möchte hier aber nicht auf kulturpolitische Implikationen eingehen, sondern auf Methodologisches und dabei festhalten: transkulturelle Psychologen testen Hypothesen – H_0 und H_1 , das sind sozusagen die beiden ‚chopsticks‘ – ein Ritual, das mit auf Karl Popper zurückgeht, dessen *Logik der Forschung* 1959

auf englisch erschienen ist und seither von empirisch orientierten Sozialwissenschaftlern bevorzugt als metatheoretische Referenz ihres Arbeitens bemüht wird.

Über Poppers kritischen Rationalismus wurde und wird selbst viel Kritisches geäußert, es ist in der Tat auf den ersten Blick (so man ihn je bekommt) bemerkenswert, wie sich halbe Fächer über Jahrzehnte auf einen bestimmten Ausschnitt seiner Wissenschaftstheorie berufen, mit dem sich die Wissenschaftstheorie selbst heute kaum mehr beschäftigt. Wer sich aber mit Wissenssoziologie auseinandersetzt, den verwundert so etwas nicht, weil er oder sie weiß, dass in Fragen der Rezeption die Systembedürfnisse (um das in einer etwas psychologisierenden Terminologie auszudrücken) den Vorrang haben und in diesem Fall eben dazu führen, dass empirisch arbeitende Sozialwissenschaftler eine Fülle gut ausgearbeiteter wissenschaftstheoretischer Angebote ignorieren und sich mit Vorliebe auf Popper berufen – und zwar gerade auf sein konservativstes Werk, die *Logik der Forschung*; hier ist Popper am meisten objektivistisch, hier werden Hypothesen ausgeschickt, die an der Wirklichkeit zerbrechen oder sich an ihr bewähren, hier fällt sein *statement-view* von Wissenschaft (die Idee, dass Wissenschaft aus Sätzen besteht, denen Wahrheitswerte zugeordnet werden müssen) am härtesten auf.²

² Es gibt auch Stellen bei Popper, beispielsweise in *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* oder in manchen Aufsätzen, in denen man ihn schon fast als Konstruktivisten lesen kann (tatsächlich hat das die Edinburgh-Schule der Wissenssoziologie auch getan). Eines der schönsten Beispiele für den ‚konstruktivistischen Popper‘ findet sich in der Aufsatzsammlung *Auf der Suche nach einer besseren Welt* (1987) unter dem allerdings nicht gerade konstruktivistischen Titel *Eine objektive Theorie des historischen Verstehens* (S.179ff). Popper analysiert darin die ‚drittweltliche‘, d.h. ideengeschichtlich bedingte Problemsituation, die Galilei dazu brachte, eine falsche Gezeitentheorie zu entwickeln: Galilei hatte das Gezeitenproblem als Folge von Beschleunigungen erklärt, die ihrerseits Folge der Erdbewegung sind (wenn die gleichmäßig rotierende Erde um die Sonne kreist, dann ist die Geschwindigkeit eines Oberflächenpunktes an der sonnenabgewandten Seite größer als an der der Sonne zugewandten Seite). Er meinte, dass dadurch periodische Verzögerungen und Beschleunigungen auftreten, die die Ursache von Ebbe und Flut wären. Die Theorie ist nach allem, was wir heute wissen, falsch: außer den konstanten Rotationsbeschleunigungen, die auch dann da sein könnten, wenn die Erde in Relation zur Sonne still stände, treten keine weiteren Beschleunigungen auf. Popper erklärt Galileis Irrtum damit, dass dieser eigentlich an einer ganz anderen Problemkonstellation interessiert war: er hoffte nämlich, mit einer auf Kopernikus beruhenden erfolgreichen Gezeitentheorie das kopernikanische System insgesamt stützen zu können und hielt daher bei seiner Gezeitentheorie an der Hypothese der Kreisbewegung der Erde um die Sonne fest, obwohl er Keplers Schriften kannte. Gleichzeitig war Galilei entschiedener Gegner der Astrologie als der alten Lehre vom Einfluss der Gestirne, weswegen für ihn der Mond als Gezeitenverursacher ausschied.

Die Gründe für die Wahlverwandtschaft zu diesem besonders konservativen Ausschnitt Poppers scheinen mir darin zu liegen, dass sich viele Human- und Sozialwissenschaftler mit einer Wissenschaftslehre wohlfühlen, die erstens eine klare Anleitung gibt, wie empirische Forschung anzulegen ist, und die zweitens im Grunde objektivistisch bleibt – denn ihre Hauptoperation besteht darin, am Prüfstein der objektiven empirischen Wirklichkeit falsche von wahren oder eigentlich wahrheitsnäher gewordenen Sätze zu unterscheiden. Der Begriff ‚wahrheitsnäher‘ wiederum weist auf ein weiteres und ganz andersgeartetes Moment hin, dessentwegen Popper attraktiv ist, ein Moment, das seinen Objektivismus ein wenig ausbalanciert: Popper ist ja überzeugt, dass Wissenschaft keine Aussagen mit absolutem Wahrheitswert bereithält und nie bereithalten kann, sondern nur – in einer Sukzession von Vermutungen – auf Wahrheit zumarschert, und nur in mehr oder weniger Wahrheitsnähe sich befinden kann. Diese Rücknahme des Wahrheitsanspruches, in Verbindung mit den negativ formulierten Erkenntnisansprüchen Poppers (sicher können wir nur wissen, was falsifiziert worden ist, alles andere ist vorläufiges Wissen) und der an sich begrüßenswerten Ermahnung³, dem eigenen Wissen gegenüber kritisch eingestellt zu bleiben – das sind genau die Zusätze, die es braucht, um traditionelle Erkenntnisvorstellungen zu temperieren, ohne sie in Essenz aufgeben zu müssen. Mit anderen Worten: mit Poppers Bescheidenheitsgesten – Wahrheitsnähe, Vorläufigkeit und permanente Exposition des eigenen Wissensentwurfs – lässt sich eine objektivistische und universalistische Methodologie, dem Zeitgeist der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entsprechend lockern, ohne sie im Kern neu überdenken zu müssen – in meiner Lesart ist das der Hintergrund für Poppers Triumphzug durch die Human- und Sozialwissenschaften.

Ich erwähne das deswegen, weil ich meine, dass man mit diesem Motiv – Relativierung an den Rändern statt Umdenken im Zentrum – gut beschreiben kann, welche ‚Leistung‘ die frühe transkulturelle Psychologie in Bezug auf das Gesamtfach erbringt. Weil sie von der plausiblen Überlegung ausgeht, dass Mitglieder verschiedener Kulturen sich in psychologisch interessanter Weise voneinander unterscheiden, sollte man meinen, man könne ihr gerade nicht universalisierende Annahmen unterstellen. Sollte man meinen! Denn solange Kultur, wie das Misra und Gergen (1993, S.230) formulieren, als „...a series of moderating variables, of importance for increasing the degree of variance accounted for by more general theories of human behaviour“ betrachtet wird – wobei ich die Einschränkung auf Verhalten gar nicht machen möchte, Sie können hier auch Kognition, Motivation, Emotion, Entwicklung usw. einsetzen – solange bleibt der Modus der Bearbeitung transkultureller Fragen dazu ange-

³ Die kritische Haltung gegenüber dem eigenen Wissen als Dauerzustand zu propagieren, stellt einen bleibenden Verdienst Poppers dar; sein großer blinder Fleck besteht darin, dass er die eigene Methodologie ausklammert.

tan, einer im Prinzip an Aussagen mit universellem Gültigkeitsanspruch interessierten Wissenschaft ein Relativierungskonzept zur Verfügung zu stellen, mit dem diese Ansprüche lokal eingeschränkt oder moderiert werden:

Cross-cultural psychology includes studies of subjects from two or more cultures, using equivalent methods of measurement, to determine the limits within which *general psychological theories do hold*, and the kinds of modifications of these theories that are needed to *make them universal*. (Triandis, Malpass & Davidson, 1972, S.1; Hervorhebung T.S.)

In dieser Definition ist das universalistische Motiv deutlich: in der transkulturellen Psychologie geht es um allgemeine psychologische Theorien, um deren (bisherige) Grenzen und vor allem um das, was es braucht, um sie zu universellen Theorien zu machen. Psychologie kann so das Alleroffensichtlichste – dass es kulturell bedingte Lebenswelten bzw. Mentalitäten gibt, die mit der Teilnahme von Menschen an diesen Lebenswelten einhergehen – zugeben (in dem Sinn, dass Kultur die Entfaltung bestimmter psychologischer Eigenschaften fördert oder behindert) und trotzdem ihre generelle Orientierung an den menschlichen Universalien behalten, die für ihre naturwissenschaftliche Gesamtausrichtung offenbar so zentral ist. Auf diese Weise kann, wie Shweder (1995, S.52/53) – kritisch, nicht affirmativ! – formuliert, transkulturelle Psychologie als Subdisziplin der allgemeinen Psychologie aufgefasst werden, die mit ihr „das platonische Ziel teilt, die zentralen mentalen Verarbeitungsmechanismen zu beschreiben“, d.h. ihre Suche nach universalen, ‚tiefen‘ bzw. transzendenten Prozessormechanismen, von denen dann alles Denken, Fühlen und Verhalten abgeleitet wird. Wie wissenschaftspolitisch interessierte Autoren (Misra & Gergen, 1993, S.230) angemerkt haben, trägt diese Haltung dazu bei, das Thema Kultur an der Peripherie der Psychologie zu fixieren; innerhalb einer an allgemeinpsychologischen Gesetzen und zentralen Verarbeitungsprozessen interessierten Disziplin bekommt die transkulturelle Psychologie die bescheidene Aufgabe zugewiesen, über den kulturellen ‚noise‘ zu berichten, der diese Gesetze und Prozesse umgibt (deswegen habe ich vorhin von einer Relativierung an den Rändern gesprochen).

Lassen Sie mich an einem Beispiel verdeutlichen, warum ich den experimentalpsychologischen Entwurf von Kulturpsychologie so kritisch bewerte. Es stammt von David Ingleby (1989), der sich auf eine Untersuchung an brasilianischen Straßenkindern bezieht, die in der ‚strange situation‘⁴ beobachtet

⁴ Die ‚strange situation‘, die Mary Ainsworth (z.B. 1969, 1978) auf der Basis von John Bowlbys Bindungstheorie als Standardsequenz zur Verhaltensbeobachtung bei Kleinkindern entwickelt hat, besteht darin, dass das Kind von seiner Mutter oder primären Bezugsperson für einige Minuten in einem Raum alleine gelassen wird. Während dieser Trennung tritt eine andere Person, die das Kind nicht kennt, in das Zimmer. Wenn die Mutter zurückkommt, haben Mutter und Kind Gelegenheit, sich über die fremde Situation, die die Mutter hat eintreten lassen, zu ‚verständigen‘ und

werden – ein Verfahren, welches sich auf derart grundlegende, ‚naturnahe‘ Mutter-Kind-Interaktionen bezieht, dass man meinen könnte, kulturelle Einflüsse auf das Testverfahren ließen sich hier nun wirklich vernachlässigen. Doch selbst hier stellt sich bei näherer Betrachtung heraus, wie stark kulturelle Prämissen in die Konstruktion dieses Verfahrens einfließen. Die fremde Situation ist nämlich wohl nicht – ich nehme das Ergebnis vorweg – deshalb weniger fremd für die brasilianischen Straßenkinder, sie bewirkt nicht deswegen weniger Irritation, weil die Kinder sicherer gebunden sind. Diese Kinder leben vielmehr in einer sehr unterschiedlichen, für uns bedauernswerten Variante von Kindheit bzw. leben überhaupt nicht in einer Kindheit, weil Kindheit, wenn man Autoren wie Ariès (1962) oder Kessen (1983) Gehör schenkt, insgesamt eine kulturelle Erfindung ist. Selbst wenn man nicht so radikal sein will, kann man doch sagen, sie leben in einer Straßenkindervariante von Kindheit, in der die Differenz zwischen ‚zu Hause‘ and ‚draußen‘, zwischen vertrauter und fremder Person nicht so zentral bzw. nicht so fein säuberlich zu ziehen ist. Die Grenzziehung zwischen einer vertrauten Welt daheim und einer fremden Welt draußen ist nämlich ihrerseits eine kulturell mitgeprägte oder zumindest kulturell überformte Annahme. Sie ist charakteristisch für ein urbanes westliches Milieu mit zumindest geordneten Wohnverhältnissen – für das Milieu also, aus dem die Bindungstheorie entspringt, aber es handelt sich nicht um eine überall in gleicher Weise gültige Differenz.

Es gibt einen schönen Parallel- bzw. Kontrastbefund⁵ von Miyake, Chen & Campos (1991), die bei japanischen Kindern in Ainsworths fremder Situation deutlich mehr Stress bei der kurzen Trennung von der Mutter beobachten. Angesichts solcher Beobachtungen führt es in kulturpsychologischer Hinsicht aber nicht weit, wenn man an dieser Stelle die Testnormen anpasst, um nicht die große Mehrheit aller kleinen Japaner als ambivalent gebunden klassifizieren zu müssen. Damit würde nur der eigentlich psychologisch bedeutsame Kulturunterschied aus dem Blick geraten, dass nämlich im Vergleich zu dem früh einsetzenden westlichen Individualitätstraining die japanische Kindheit lange einer Totalverwöhnung gleichkommt, in der zunächst gar kein Wert darauf gelegt wird, dass die Kinder sich daran gewöhnen, alleine zu sein. Die frühe japanische Kindheit gilt als eine Zeit intensiver und dauernder Nähe zur Mutter, in der auch jene intensive Abhängigkeitsliebesbeziehung des Erwachsenenalters, das *amae* (vgl. Doi, 1973) grundgelegt ist, die in der westlichen Welt so schwer verstehbar ist.

ihre Bindung zu erneuern. Die beobachteten Reaktionen des Kleinkindes auf die Trennung und seine Interaktion mit der wiederkehrenden Mutter werden als ‚sicheres‘, ‚ambivalentes‘ oder ‚vermeidendes‘ Bindungsverhalten klassifiziert.

⁵ Der Befund ist parallel, weil an ihm wieder zu sehen ist, dass in das Paradigma der *strange situation* kulturspezifische Vorannahmen einfließen; er kontrastiert, weil sich der kulturelle Einfluss mit umgekehrten Vorzeichen auf das Ergebnis auswirkt.

Bemühungen, Testverfahren kulturneutral oder kulturfair zu machen, sind deshalb immer nur mit der Peripherie des eigentlichen kulturellen Phänomens beschäftigt (wobei in Parenthesen dazugesagt sei, dass solche Bemühungen die Entfaltung umfassenderer kulturpsychologischer Perspektiven in aller Regel behindern). Denn dabei wird noch vorausgesetzt, dass die Dimensionen oder Eigenschaften, nach denen kulturneutral gefragt werden soll, durch die Kulturen ‚durchgehen‘, d.h. in den Kulturen vergleichbare Bedeutung haben (sonst wäre ja der Vergleich nicht reizvoll), und dies ist – wie gerade gezeigt – eine schwer durchzuhaltende Annahme, um nicht zu sagen: eine platonische Phantasie. Dazu kommt, dass das Befragungsformat nie kulturneutral ist, und zwar nicht nur, wie das schon früh bemerkt wurde, weil unterschiedliche Vorerfahrungen bezüglich der Vorgabe schriftlicher Formate bestehen, oder weil man nicht davon ausgehen kann, dass das Befragt-Werden an sich überall dasselbe bedeutet (in traditionellen Gesellschaften ist es oft geradezu ein Affront, von einem Fremden, der vielleicht sogar beträchtlich jünger ist, ohne besondere Vorkehrungen befragt zu werden). Letztlich ist nicht einmal die vermeintlich einfachste aller Fragen: ‚wer bin ich?‘, wie sie dem Twenty Statement Test (Kuhn & McPartland, 1954) zugrunde liegt, außerhalb von Kultur. Cousins (1989) findet, dass Amerikaner auf diese Frage eher abstrakte Antworten (z.B. ‚Ich bin ein Optimist‘), Japaner eher konkrete und kontextbezogene Antworten (z.B. ‚Ich gehe am Sonntag meist mit meinem Vater am Strand spazieren‘) geben bzw. die Frage insgesamt ein wenig merkwürdig finden. Ein Japaner würde sich nämlich mit der Frage: ‚Beschreibe Dich, wie Du mit Deiner Familie bist‘ wohler fühlen, die wiederum tendenziell bei einem Amerikaner Vorbehalte erzeugt (denn so ist er vielleicht mit seiner Familie, aber ‚im allgemeinen‘ oder ‚eigentlich‘ ist er ja ganz anders; vgl. Markus & Kitayama, 1991, S.233). An diesem Beispiel kann man sehen, dass kulturvergleichendes Arbeiten sofort interessant werden kann, wenn man sich von der Vorstellung löst, anhand ein- und desselben Messverfahrens quantitative Unterschiede von vorher festgelegten und feststehenden und qualitativ über die Kulturen identen Dimensionen erheben zu wollen. Vielmehr können bereits die einfachsten Frageformate dazu angetan sein, *qualitative* Kulturunterschiede – oder besser: kulturelle Qualitäten – sichtbar werden zu lassen, in diesem Fall den Unterschied zwischen ‚der‘ westlichen Kultur, die auf Ich-Abstraktion und auf einer autonomen Konstruktion des Selbstbildes basiert (aus ihr heraus wird zumeist die Forschungsfrage formuliert) und der japanischen, der Markus und Kitayama (1991)⁶ eine interdependente Konstruktion des Selbstbildes attestieren, und in deren Kontext die abstrakte Frage ‚wer bin ich‘ sofort etwas verschoben wirkt.

⁶ Markus und Kitayama gehen übrigens in diesem Artikel und an anderen Stellen ungeniert von Selbstbegriff aus und diskutieren nicht, dass dieser Begriff seinerseits schon einen kulturellen Bias haben könnte.

Vor allem wird bei diesen Befragungsformaten immer vorausgesetzt, dass das Individuum der geeignete Ansprechpartner ist. Westliche Psychologen denken aus Gewohnheit ‚in Individuen‘ und designen ihre Forschungspläne dementsprechend als Stichproben von Individuen. Und wenn nun gerade diese Annahme problematisch wäre, dass das sich selbst beinhaltende, sich selbst genügende, für sich selbst und seine Aussagen verantwortliche mentale Atom, das ‚skin encapsulated ego‘, wie das Alan Watts einmal genannt hat, die ‚natürliche‘ Analyseeinheit des Psychischen darstellt? Wenn es das individualistische Grundaxiom selbst wäre, welches – im Verein mit seinem ‚Zwilling‘, dem universalistischen Axiom – unser Verstehen der Bedeutung von Kultur für das Psychische behindern würde? Wenn dies gerade der Ausgangspunkt wäre, von dem aus die phylogenetisch wie ontogenetisch konstitutive Rolle von Kultur für die Her-Stellung bzw. aktuelle Verwirklichung des Menschen am schlechtesten in den Blick genommen werden kann?

Ich werde versuchen, Ihnen gegen Ende dieses Vortrages eine indirekte Antwort auf diese Fragen zu geben und darf für den Augenblick zumindest festhalten, dass transkulturelle Psychologie, die Testverfahren kulturübergreifend anwendet, ohne diese Probleme mitzudenken, letztlich die eigenen Erklärungs- und Analyseeinheiten in die andere Kultur hineinsehen und mit ihren Resultaten bestätigen muss. Sie bleibt damit in ihren Vorgaben für die Produktion psychologischen Wissens gefangen, d.h. sie bleibt ein monokulturelles Unterfangen. Denn so wie in meinem Beispiel ‚Fremdheit‘ eine kulturelle Aufladung hatte, gilt auch für alle anderen Dimensionen: ‚autoritär‘, ‚patriarchisch‘, ‚intrinsisch religiös‘ – jede Einstellungsdimension lässt sich hier einsetzen –, aber auch ‚krank‘, ‚alt‘, ‚männlich‘, ‚zornig‘ etc. zu sein, bedeutet keineswegs in jeder Kultur dasselbe, sondern ist jeweils unterschiedlich in die semantische Textur, in die Emotionssemiotik, in das gesamte Bedeutungsnetzwerk einer Kultur eingefügt, das zudem nicht in prästabilisierter Harmonie, nicht in einer Endausbaustufe vorliegt, sondern sich ständig entfaltet. Mit anderen Worten: psychologische Dimensionen existieren nicht in einem kulturellen Niemandsland, sie sind nicht vor Kultur da und werden in Kulturen nur unterschiedlich ausgeprägt, sondern sie sind von ihrer kulturellen Einbettung nicht ablösbar. Wir lernen daher in der Regel recht wenig über Kultur, wenn wir uns, wie das die transkulturelle Psychologie lange als Standardstrategie betrieben hat, in hypothesentestender Absicht auf Kulturunterschiede konzentrieren und dabei die eigenen Methoden und Messverfahren, die eigene Methodologie und auch den kulturellen Entstehungskontext der Forschungsfrage aus unseren Überlegungen ausklammern.

Mein letzter Beleg für eine derartige, wie ich meine heute weitgehend obsoleete Annäherung der Psychologie an das Kulturelle stammt zwar schon aus der Frühzeit der transkulturellen Psychologie, der Vorschlag wurde aber immerhin noch 1994 in einem Standardwerk (*Cross-cultural psychology* von Berry,

Poortinga, Segall & Dasen), und zwar gleich in der Einleitung dieses Buches (S.9), affirmiert. Er läuft darauf hinaus, die ethnozentristische Problematik transkultureller Forschung mit geeigneten experimentellen Kontrollprozeduren zu entschärfen, die aus der allgemeinen und klinischen Psychologie geläufig sind, d.h. mehrere Studien zum selben Phänomen zu veranstalten, wobei jeder Untersucher die eigene wie auch die andere Kultur untersucht, um Versuchsleitereffekte – der Begriff ist hier durchaus adäquat – auszubalancieren:

Forscher aus Kultur	<i>studiert Kultur</i>	
	<i>A</i>	<i>B</i>
A	Studie 1	Studie 2
B	Studie 4	Studie 3

Der Vergleich der Studien soll uns sicher machen, ob Unterschiede auf einen ethnozentrischen Bias der Untersucher zurückgehen (was der Fall ist, wenn sich die Studien 1 und 4 resp. 2 und 3 stark unterscheiden), und solche Artefakte von Unterschieden trennen, die tatsächlich auf die Kulturen zurückgehen und die zu vergleichbaren Ergebnissen der beiden komparativen Studien führen. Sie kennen das ja alle – man müsste eigentlich nur noch einen Weg finden, um die Untersucher im Unklaren zu lassen, welche Kultur sie gerade untersuchen, dann hätten wir bald auch die Bedingungen für Doppelblindversuche erfüllt.

An dieser Stelle scheint doch die Frage berechtigt, ob man sich hier wohl noch auf den Bias konzentriert, auf den es ankommt, oder ob man nicht wieder – so wie mit der Konzentration auf die Verbesserung testpsychologischer Gütekriterien – mit der Kontrollstudienlogik die grundsätzlichere Schwierigkeit ausblendet, die ich vorhin entwickelt habe: ob man nämlich überhaupt mit schöpfungskindlicher Selbstverständlichkeit vom Universalismus der Grundphänomene ausgehen kann, also davon, dass sich kulturübergreifend überhaupt ‚dasselbe‘ Phänomen finden lässt. Weiters wird in dem Schema auch unterschlagen, dass Wissenschaftler ihrer Kultur in einer besonderen Weise angehören oder anders gesagt, dass sie immer auch eine Kultur C repräsentieren – eine ‚Wissenschaftskultur‘, in deren Kontext ihre Fragen und Methoden erst Sinn machen. Sie stellen der Natur bzw. Kultur ja keine alltäglichen, sondern spezifisch wissenschaftliche Fragen und jene Ergebnisse, die sie als Antworten der Kultur(en) ausgeben, haben weniger mit der Wahrheit dieser Kulturen als mit der Kultur der Wissenschaftler zu tun (insofern sie die Sprachspiele der Wissenschaftler befriedigen müssen).⁷

⁷ Am Ende dieser Rede werde ich aus medientheoretischer Perspektive noch auf einige Prämissen des wissenschaftlichen Sprachspiels zurückkommen.

Ich sage zur Beruhigung dazu, dass sich dieser Vorschlag nicht durchgesetzt hat, aber man sieht an ihm noch einmal wie unter einem Vergrößerungsglas, dass bei der transkulturellen Psychologie bis weit in die 90er Jahre der Denkstil der experimentellen Psychologie führend am Werk ist. Damit nun genug der Kritik, die nur in Erinnerung rufen sollte, dass das kulturpsychologische Gelände seit den 70er Jahren von einer ‚stäbchenverwendenden Rasse‘ besiedelt ist, d.h. von einer Forschergemeinde, deren Wissenschaftsvorstellungen noch stark an den Vorgaben der Experimentalpsychologie orientiert sind, die letztlich ohne Kulturtheorie agiert und so eine Fülle von Einzelbeobachtungen erbringt, die sie erst allmählich (wie z.B. Markus & Kitayama, 1991) in einen Gesamtrahmen integrieren kann.⁸ Ich habe den methodologischen Bias hier besonders stark herausgezeichnet und gebe gerne zu, dass auch hypothesentestende Forschung kulturpsychologisch diskutierenswerte Resultate erbringen kann und erbracht hat, sofern man diese Resultate unter einem geeigneten Winkel zu betrachten im Stande ist.

⁸ Für eine detailliertere methodologische Kritik an der transkulturellen Psychologie vgl. Cole (1996).

Konstruktivistischer Kontextwechsel

Das soll als Hintergrund genügen, um plausibel zu machen, warum im Verlauf der 80er und 90er Jahre mehr und mehr die Frage auftauchte, ob kulturelle Begegnung nicht zu viel weiter führender methodologischer Abrüstung führen müsste. Dazu trägt bei – und damit komme ich zur zweiten Perspektive, die ich angekündigt habe –, dass eine neue Generation von Wissenschafts- und Erkenntnistheorien, die nicht zuletzt auch von Vertretern unseres Faches vorgebracht wurde, sich Gehör verschaffte: es waren Konstruktivismen aller Art, darunter auch politische Varianten wie der soziale Konstruktivismus, die Diskurstheorie oder die feministische Theorie, die mit unterschiedlichen Betonungen gegen den Objektivismus und die Kulturinsensibilität von Wissensvorstellungen Stellung bezogen. Auch am Wiener Ordinariat für Allgemeine Psychologie hatte ich mich von Beginn meiner Tätigkeit an parallel zur Experimentalpsychologie mit einer lokalen Variante konstruktivistischen Denkens auseinanderzusetzen, die Fritz Wallner am Beginn der 90er Jahre unter der Bezeichnung ‚Konstruktiver Realismus‘ lanciert hatte – eine Denkposition, die heute für mich Geschichte ist, die aber, wie jede Geschichte, verstanden werden wollte und die in bestimmten kulturpsychologischen Wahrnehmungen von mir auch noch nachhallt.

Wallner hatte, wie andere, die Notwendigkeit gespürt, sich von positivistischen und normativen Ansprüchen zu lösen, die die Wissenschaftstheorie bis hin zu Popper bestimmt hatten. Wissenschaftstheorie sollte nicht mehr den Wissenschaftlern vorschreiben, wie sie vorzugehen hätten, sondern zum Verständnis dessen beitragen, was Wissenschaft überhaupt zu leisten in der Lage ist und in welcher Beziehung sie zu anderen menschlichen Unternehmungen steht, mit anderen Worten: sie hatte nun die Aufgabe, wissenschaftliche Theorien und das Tun von Wissenschaftlern zu reflektieren. Reflektieren bedeutet in diesem Zusammenhang, das ans Licht bringen, was Menschen, die voll in einer wissenschaftlichen oder anderen Aufgabe engagiert sind, voraussetzen.

Ich möchte hier nicht näher darauf eingehen, warum ich heute der Überzeugung bin, dass Wallners Perspektive unzureichend ist. Sie finden diese Argumente im Detail in meiner Habilitationsschrift, in jenem Kapitel, das mit ‚Es war einmal‘ überschrieben ist – ein Titel, der auch transportiert, dass der Konstruktive Realismus in toto gesehen in meinem Denken nicht mehr aktuell ist. Interessant daran ist aber in jedem Fall wieder die Rezeption: an vielen Orten v.a. in Südamerika und Asien wurde und wird Wallners Entwurf positiv aufgenommen. Wenn auch meistens der Enthusiasmus nicht lange anhält, liegt doch mittlerweile eine Unzahl von Übersetzungen ins Chinesische, Arabische, Persische, Spanische etc. vor; hingegen ist die Rezeption in Europa und Nordamerika weitgehend ausgeblieben.

Ein wesentlicher Grund für diesen, wenn auch selektiven Rezeptionserfolg scheint mir in Wallners impliziter Zentralbotschaft zu liegen, die auf den Punkt gebracht lautet: der Westen versteht seine eigene Wissenschaft nicht und schätzt sie falsch ein. So etwas kommt überall dort an, wo Eurozentrismus und heute vor allem Amerikanismus latentes Unbehagen erzeugen und man irgendwie spürt, dass auch die Wissenschaft, die aus Europa und Amerika kommt, davon nicht frei sein kann, und dass, auf unser Fach bezogen, mit dem Import der amerikanischen Art, Psychologie zu denken und als Wissenschaft zu betreiben, auch in der ‚Schlacht um die menschliche Natur‘ (wie das Schwarz, 1986, pointiert genannt hat), Stellungen verschoben werden. Ich denke also, dass die im Konstruktiven Realismus erzeugte Hoffnung auf Emanzipation vom euro-amerikanischen Wissensimperialismus (mit seiner Begleitmusik aus normativen wissenschaftstheoretischen Ansprüchen und methodischen Standards) für die Rezeption eine wichtige Rolle spielt.⁹ Es war aber auch kein bloßer Zufall, dass Wallners Lehre am Wiener Ordinariat für Allgemeine Psychologie so positiv aufgenommen wurde: Denn abgesehen von der immanent natürlich ebenfalls politischen Botschaft von der Relativität wissenschaftlicher Erkenntnisse, ist Wallners Konstruktivismus nicht explizit politisch aufgeladen, wie das etwa auf die französische Schule oder auch auf sozialkonstruktionistische Ansätze zutrifft. Naturalisierende (wie der radikale Konstruktivismus) und methodologisierende Konstruktivismen (wie der Wallners) sind, weil im Kern nicht politisch, an die Psychologie als die konservativste der human- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen am besten anschlussfähig.

Der entscheidende inhaltliche Grund für die Rezeptionserfolge des Konstruktiven Realismus liegt aber in der sehr verfänglichen Denkfigur begründet, in der sich das gesamte System verdichten lässt, ähnlich etwa wie Poppers Forschungslogik sich im Begriff der Falsifikation verdichten lässt, einer Denkfigur, die – auch das ist eine Parallele zur Falsifikation – im Grunde nicht schwierig, aber doch stark genug ist, um die Erkenntnisspannung soweit zu erhöhen, dass man damit über einen bisherigen Denkstil hinauskommen kann. Die Rede ist von der *Verfremdung*, ein Terminus, den sich Wallner bei Brecht ausborgt, um damit seinen zentralen Vorschlag zu benennen, wie die Reflexion

⁹ Dass Europa seine eigene Wissenschaft nicht versteht und falsch einschätzt, ist ein Befund, zu dem sich eine parallele Bemerkung aufdrängt, die Luhmann an einer Stelle seiner *Wissenschaft der Gesellschaft* (1990) macht, wo er sagt: die Wissenschaft weiß nicht, was sie tut und was sie weiß, oder was sie leistet, fährt damit aber erfolgreich fort. Luhmann beschreibt damit allerdings ein prinzipielles Schicksal von Systemen, die aus ihren Operationen nicht reflektierend austreten können, also eine Situation, aus der es keinen Ausweg gibt; Wallner hingegen hat massiv dafür geworben, dass es einen Ausweg gibt und dass er ihn mit dem Verfahren der Verfremdung gefunden hat.

wissenschaftlicher Theorie oder Praxis organisiert werden soll: Verfremdung fordert dazu auf, die eigene Theorie oder Praxis den Bedingungen eines anderen Systems auszusetzen, d.h. eine Art ethnomethodologisches Krisenexperiment einzuleiten, um herauszufinden, ob die eigene Theorie oder Praxis auch in einem anderen kulturellen oder theoretischen Rahmen lesbar bzw. durchführbar bleibt. Bei diesem *Kontextwechsel* interessiert gerade nicht der Punkt, an dem die Übersetzung vom einen ins andere System gelingt, sondern im Gegenteil jener Moment, an dem die Übertragbarkeit unmöglich ist, wo also etwas bisher Funktionierendes auf der Kontrastfolie z.B. einer anderen Kultur unsinnig, unverständlich oder problematisch wird und bisherige Selbstverständlichkeiten sich auflösen. Denn im Scheitern des Gewohnten, das ist der Witz der ganzen Operation, würden am ehesten die Konstruktionsbedingungen des *eigenen* Modells sichtbar, jene Bedingungen also, die – obwohl für das Funktionieren des Modells unerlässlich – dem, der es benutzt, nicht direkt einsehbar sind.

Das klingt in der Abstraktion sehr plausibel, schlagkräftige Beispiele für Verfremdungen sind allerdings Mangelware geblieben. Vor allem ließen sie sich nicht so recht geplant erzeugen, sondern stellen sich eher spontan ein, meist dann, wenn eine gewohnte, ‚zu Hause‘ erfolgreich funktionierende Praxis in einem neuen kulturellen Kontext scheiterte. Das wissen in Amerika auch Psychologen aus dem transkulturellen Lager, die sich, wenn sie Managern, Peace Corps Angehörigen, Diplomaten oder anderem internationalen Personal ‚intercultural awareness‘ beizubringen versuchen, gerne auf Beobachtungen berufen, die wie Verfremdungen anmuten: sie berichten dann von ‚critical incidents‘, d.h. von kulturellen Missverständnissen, wie sie sich spontan zwischen Mitgliedern verschiedener Kulturen ereignen, wenn diese zusammen leben oder arbeiten (vgl. Cushner & Brislin, 1996; Goodman, 1994). In solchen Seminaren hören Sie dann z.B., dass man in Thailand keine Briefmarken abkleben darf, auf denen das Konterfei des Königs zu sehen ist; oder dass man einen Perser, der sagt ‚nein, danke, ich möchte nichts essen‘, noch mindestens zweimal fragen muss, oder ihm besser einfach trotzdem etwas auf den Teller gibt. Hier sind natürlich Pragmatiker am Werk, die sich um die Reflexion der eigenen Kultur wenig kümmern, sondern hilfreiche Tipps für das Leben und Arbeiten in der Fremde geben wollen. Sie beuten die ‚critical incidents‘ in erster Linie dahingehend aus, was sie dazu beitragen, feststehende eigene Ziele schlagkräftiger in einem anderen kulturellen Umfeld durchzusetzen; die kritischen Ereignisse werden also nicht weiter dahingehend untersucht, was sie über die eigene Kultur sagen. Damit Sie einmal den vollen Reflexionszirkel, der eigentlich mit Verfremdung gemeint ist, am Werk sehen, möchte ich Ihnen, das ist schon der Abschluss meiner Erinnerungen an den Konstruktiven Realismus, ein Beispiel entwickeln, dessen Kernidee Wu Xianghong ursprünglich für einen Sammelband zur Verfügung gestellt hat, den ich 1997 herausgegeben habe; ich habe es aber für Sie hier noch wesentlich weiter aufbereitet.

Wu erinnert an einen frühen Kontakt zwischen der europäischen und der chinesischen Kultur: Im Jahr 1583 erreicht der Jesuit Matteo Ricci – die Jesuiten waren bekanntlich die ersten Globalisierer – Canton und etabliert dort trickreich und unter großen Widerständen eine Mission. Sein besonderer Trumpf dabei ist nicht zuletzt seine Bereitschaft, die mitgebrachten europäischen Weltkarten zu kopieren, die ihm die Chinesen – nachdem sie die Bestürzung überwinden hatten, dass China nicht, wie angenommen, 90% der Welt ausmacht – förmlich aus den Händen gerissen haben. 1601, nach mehreren vergeblichen Versuchen, gelingt ihm sogar der Einzug in Beijing, wo er seine letzten Lebensjahre als Astronom des Hofes verbringt. Ricci hatte in jungen Jahren¹⁰ in Rom neben Theologie auch Astronomie und Mathematik studiert und scheint der erste gewesen zu sein, der China nicht nur mit europäischen Weltkarten, sondern auch mit europäischer Astronomie konfrontiert hat, und zwar mit der auf Ptolemäus zurückgehenden geozentrischen Kosmologie, die zu dieser Zeit in Europa noch vorherrschte. Das mag all jene wundern, die wissen, dass Copernicus (1473-1543), dessen Name für die heliozentrische Revolution zum Synonym geworden ist, zu dieser Zeit schon über ein halbes Jahrhundert tot ist, aber Copernicus' Thesen hatten, als Ricci 1578 Europa für immer verließ, noch keine Unterstützung. Erst nachdem Galilei 1590 seinen Traktat *De movimento* herausgegeben und 1610 die Jupitermonde entdeckt und ihre wechselnden Konstellationen beobachtet hatte, wurde der Vorschlag des Copernicus ernster genommen. Der beste Indikator für das Ernstnehmen der These sind die Inquisitionsprozesse gegen Galilei (1615/16 und 1633); sein lebensrettender Widerruf der ketzerischen Thesen von Heliozentrik bzw. Erddrehung und sein ‚und sie dreht sich doch‘ sind kulturgeschichtliches Allgemeingut. Soviel zur Lage der europäischen Astronomie am Ende des 16. Jahrhunderts.

Die chinesische Astronomie¹¹ blickte zu dieser Zeit auf eine mindestens ebensolange Tradition zurück wie die europäische und verfügte über die genauesten und kontinuierlichsten Aufzeichnungen von Sonnenfinsternissen, Novae, Kometen, Sonnenflecken etc., die je eine Zivilisation bis dahin hervorgebracht hatte. Im Vergleich zu Europa hatte sie aber nicht die Notwendigkeit verspürt, die aufgezeichneten Himmelsphänomene mittels geometrischer oder mechanischer Modelle zu begründen:

¹⁰ Für einen Überblick über Riccis Leben und Schriften vgl. den Eintrag im 1912 bei Appleton in New York erschienenen Band XIII der *Catholic Encyclopedia*; vgl. auch www.newadvent.org/cathen/13034a.htm.

¹¹ Bei der Beschäftigung mit der voreuropäischen chinesischen Astronomie führt kein Weg vorbei am dritten Band von Joseph Needhams Monumentalwerk *Science and civilisation in China* (1959), für den hier behandelten Zeitraum v.a. S.437-461; eine gute Einführung in die antike chinesische Astronomie und Mathematik gibt auch Cullen (1996).

The Chinese did not feel the need for this forms of explanation – the component organisms in the universal organism followed their Tao each according to its own nature. And their motions could be dealt with in the essentially ‚non-representational‘ form of algebra. The Chinese were thus free from that obsession of European astronomers for the circle as the most perfect figure, an obsession from which it took Kepler to escape. Nor did they experience the medieval prison of the crystalline spheres, those unexpectedly adamantine materialisations of the spirit of Greek geometry. If, like all Chinese science, Chinese astronomy was fundamentally empirical and observational, it was spared the excesses and aberrations, as well as the triumphs, of occidental theorising. (Needham, 1959, S. 459/460)

Dementsprechend schwer hatten es chinesische Astronomen, sich mit der neuen Lehre von den Himmelskörpern und der Himmelsmechanik anzufreunden, die Ricci vertrat. Insbesondere befremdete die Chinesen, deren Himmelskörper schon, wie es heute Standard ist, durch einen leeren und unendlichen Raum floaten konnten, die Vorstellung von fix an einem soliden Firmament angehefteten Sternen. Der praktische Erfolg des europäischen Modells gab letztlich den Ausschlag: bei dem berühmten Wettkampf der jesuitischen, sara-zinesischen und chinesischen Astronomie um die beste Berechnung der für den 15. Dezember 1610 erwarteten Sonnenfinsternis ging, kurz nach Riccis Tod, der Jesuit Sabbathin de Ursis als Sieger hervor.

Die zweite Generation jesuitischer Missionare – allen voran ist hier Adam Schall von Bell zu nennen, der dem chinesischen Kaiser ein europäisches Teleskop schenkte und mit Kepler korrespondierte – wusste dann schon vom Aufstieg der heliozentrischen Astronomie, unterdrückte die neue Lehre aber zunächst aus begreiflichen Gründen den Chinesen gegenüber. Selbst als sie aber dann doch bekannt wurde – und das ist die Pointe bzw. die Beobachtung, die Wu so frappant findet – erwies sich der Unterschied zwischen Geozentrik und Heliozentrik, der in Europa geradezu tödlich ernst genommen wurde, im Kontext der chinesischen Rezeption als nahezu unproblematisch. Die chinesische Astronomie kümmerte sich kaum um den Sprung von der Geozentrik zur Heliozentrik, sondern blieb ganz auf pragmatische Fragen konzentriert. Dieser merkwürdige Mangel an Empathie für ein Problem, das die Europäer so dramatisch beschäftigt hatte, lässt sich nicht nur mit dem Hinweis auf eine allgemeine chinesische Toleranz gegenüber Widersprüchen abtun (wobei diese Toleranz ihrerseits einer Erklärung harrt, aber das ist erst die Aufgabe des abschließenden Argumentes); sie hängt vielmehr v.a. damit zusammen, dass dem Übergang vom geo- ins heliozentrische Weltbild¹² im chinesischen Kontext

¹² Im Zuge der beginnenden Seefahrt und Globalisierung taucht der schon in der Antike vorgebrachte Gedanke von der Zentralstellung der Sonne nicht zufällig in der europäischen Kosmologie neu auf. Das damit verbundene Ende der ‚Bergung‘ in der christlichen Schalenkosmologie stellt eine Zäsur und Weltbildrevolution von derartigem Ausmaß dar, dass ein friktionsfreier Übergang zwischen diesen Kosmologien nicht zu erwarten war.

jene metaphysischen Referenzen fehlen, die diesen Übergang in Europa aufladen: dieser Übergang ist nämlich in China gerade *keine* Weltbildfrage.¹³

Ich habe Ihnen zwei Veranschaulichungen für das mitgebracht, was ich hier mit metaphysischen Referenzen und Weltbild meine:

Zunächst einen klassischen aristotelischen Himmelskosmos (die 10 Schalen entsprechen den Planeten) vom Beginn des 16. Jahrhunderts, bei dem Gott sich im äußersten Kreis, dem Empyreum, aufhält, aber dort offenbar gleich verteilt, jedenfalls nicht gesondert erkennbar ist.

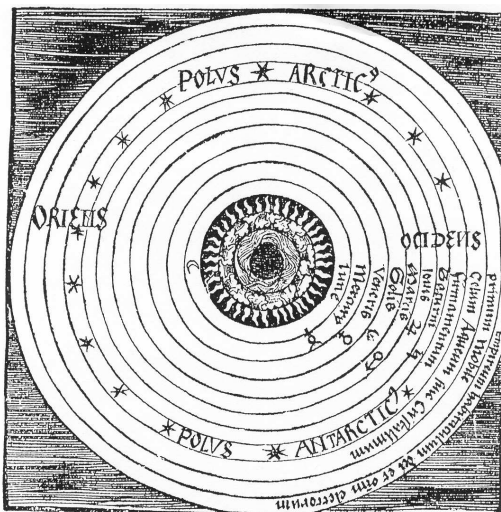


Abbildung 1: Klassischer Aristotelischer Schalenkosmos (Gregor Reisch, Margarita philosophica nova, 1508)

Das zweite Beispiel (Abbildung 2) ist etwas über 100 Jahre jünger, hier sehen Sie im Unterschied zur ersten Abbildung, dass Gott ein zweites Zentrum ausbildet und auf für uns Heutige nicht näher nachvollziehbare Weise über Abstufungen von seraphinischen und cherubinischen Intelligenzen mit dem aristotelischen Schalenkosmos in Verbindung gebracht wird. Der Unterschied zwischen den beiden Modellen ist zwar seinerseits bedeutsam (weil er auf das zentrale theologische Topologieproblem verweist, ob Gott reine Peripherie oder

¹³ Mit Heidegger, 1938/1977 müsste man den Ausdruck Weltbildrevolution im Übrigen kritisieren bzw. präzisieren, dass diese Epoche als erste überhaupt die Möglichkeit zu einem *Weltbild* hat; zuvor konnten Subjekte gar nicht so starke Beobachterpositionen einnehmen, waren gar nicht so weit von der Welt getrennt, als dass sie ein Bild von ihr als etwas Gegenüberliegendes und in der Folge Verobjektivierbares hätten entwickeln können.

selbst Zentrum ist), doch beide Versionen stimmen darin überein, dass die Erde in den Himmelschalen liegt, geschützt wie ein Küken im Nest oder – was mikropärologisch (vgl. Sloterdijk, 1998, vor allem Kap. IV und V) die angemessenere Deutung wäre – wie ein Embryo in der Fruchtblase.

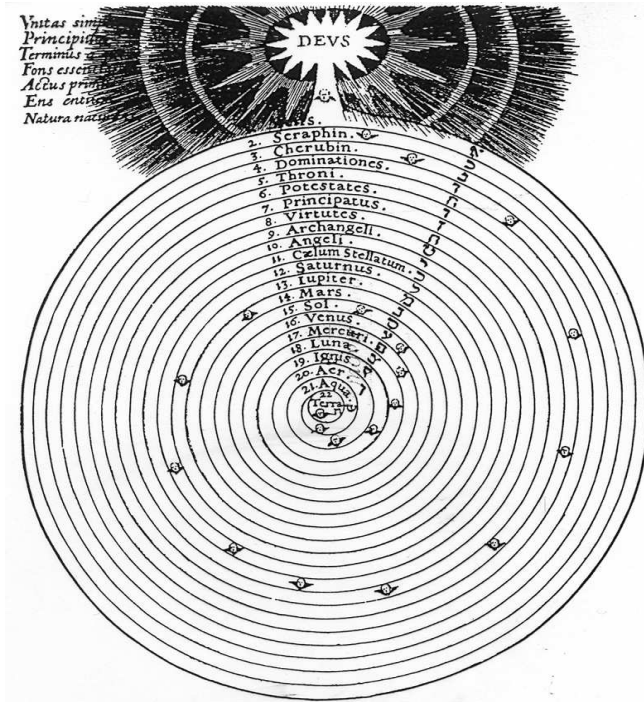


Abbildung 2: Spiralenkosmos des Robert Fludd
(Geschichte des Makrokosmos und des Mikrokosmos, 1617)

Solange dieser Vorteil des Beschützt-Werdens überwiegt, und das tut er ein ganzes Weltalter lang, kalkulieren Europäer die Planetenbahnen trotz steigender kognitiver Kalkulationskosten (die letzten Ausbaustufen der aristotelischen Schalenkosmologie sind nämlich überkomplex) nach solchen Schalenmodellen. Diese Situation zerbricht im Gefolge von Copernicus, ab dann haucht uns, mit Nietzsche gesprochen, der leere Kosmos an; Idylle und Stasis des christlichen Weltalters sind vorbei, die Europäer beginnen in die Unendlichkeit hinauszublicken, wie das vielleicht am schönsten in einer weit verbreiteten Illustration Flammarions zum Ausdruck kommt:



Abbildung 3: Symbolische Darstellung des Durchbruchs durch das mittelalterliche Weltbild (aus Camille Flammarion, *L'atmosphère météorologie populaire*, Paris 1888)

Ob die Dezentrierung der Erde eine Kränkung war, wie das heute oft behauptet wird, und nicht vielmehr vor allem eine Erlösung von der in den ersten beiden Darstellungen implizierten Lagebestimmung, den gottfernten Platz überhaupt zu bewohnen, eine Ent-Kränkung also, sei dahingestellt. In jedem Fall stellt sich die Frage neu, wo wir eigentlich sind, wenn wir auf der Welt sind? Mit anderen Worten: das geozentrische Modell aufzugeben bedeutet in jedem Fall eine völlige Neudefinition vom Platz des Menschen im Kosmos und in Bezug auf seinen Schöpfer, der die Sprengung des Schalenhimmels ja noch eine gewisse Zeit überlebt – ein Wendepunkt der europäischen Geistesgeschichte von solchem Ausmaß, dass ein reibungsloser Übergang nicht zu erwarten war.¹⁴ Weil diese Überfrachtung des Problems in China aber nicht vorliegt, verliert das Problem dort so stark an Spannung.

¹⁴ Die Schwierigkeit, die europäische Geister damit haben, aus der christlich-aristotelischen Schalenhülle in den nackten Weltraum entlassen zu werden, hallt bis in die Physik des 19. Jahrhunderts nach. Herbert Pietschmann (mündliche Mitteilung, Mai 1997) meint in diesem Zusammenhang, die europäische Physik hätte aus Angst vor dem Nichts um Jahrzehnte länger an der Äthertheorie festgehalten, als sie das aus immanenten Gründen hätte tun müssen. Die Vorstellung eines leeren Weltraumes wäre zu unattraktiv und abschreckend gewesen. An solchen Beispielen können Sie ermessen, welche historischen Zeiträume die Dramaturgie unserer wissenschaftlichen Theaterstücke benötigt.

In seiner Spätphase, in der er fast schon konstruktivistisch denkt, hätte Popper an dieser Stelle vielleicht davon gesprochen, dass im Kulturkontakt die drittweltliche¹⁵ Problemsituation zur Oberfläche kommt, d.h. jene Problemstellung, die von der Weltanschauung dem Sachproblem überlagert wird. Tatsächlich ist in dem Beispiel gut zu sehen, dass wissenschaftliche Konstruktionen kulturelle Ladungen tragen, und dass sich Kultur in das Schicksal wissenschaftlicher Theorien einschreibt. Ein reflexives Verständnis der Gesamtleistung von Wissenschaft kann daher nicht bei Faktenwissen stehen bleiben, sondern muss versuchen, die kulturellen, sozialen usw. Bedingungen für die Produktion dieses Wissens zu verstehen. Es geht darum, unser Verstehen selbst zu verstehen – d.h. zu verstehen, welche Vorleistungen jenes Fenster erzeugen, durch das wir Realität beobachten. Das ist ein Prinzip, das in anderen Sozialwissenschaften allgemeineres Gut ist, in der experimentalpsychologischen Wissenschaftsgemeinde aber vielfach erst durch konstruktivistische Überlegungen etabliert wurde und zwar gerade durch Varianten des Konstruktivismus, die – wie Wallners Konstruktiver Realismus – ohne politische Obertöne auftreten. Das erste Anliegen konstruktivistischer Kritik besteht dabei nicht darin, falsche Konzepte durch richtigere (oder gar schlechtere Tests durch bessere zu ersetzen), sondern überhaupt die Wahrheits- und Weltbeschreibungsansprüche einer Theorie zu suspendieren, ihre instrumentellen und objektivistischen Ansprüche einzuklammern oder gar „auszuradieren“ (Hall, 1996), damit sie neu gelesen werden kann: nicht mehr als Beschreibung der Realität, wie sie eben ist, sondern lediglich als Mittel, zu einer solchen Beschreibung zu kommen, und vor allem auch gelesen werden kann als unbeabsichtigter Beitrag zu einer Kulturanthropologie. Auch Psychologie, *jede* Psychologie spricht nicht nur direkt – vom Erleben, Verhalten, etc. – sondern auch indirekt, d.h. von der Kultur, die sie hervorgebracht hat; das gilt eben nicht nur für die psychologischen Vorstellungen irgendwelcher Eingeborenen, sondern ohne Abstriche auch für unsere wissenschaftliche Psychologie. Diese mag eine besonders sophistische und logifizierte Form angenommen haben, nichtsdestoweniger ist sie eine Unternehmung, die sich nur auf einem bestimmten kulturellen, geistesgeschichtlichen Hintergrund, auf der Basis einer bestimmten Mentalität entwickeln konnte.¹⁶

¹⁵ Popper unterscheidet zwischen Welt 1 (der Welt der Objekte), Welt 2 (der Welt der subjektiven Erlebnisse) – diese Unterscheidung fällt in etwa mit der traditionellen Unterscheidung von Leib und Seele zusammen – und einer dritten, autonomen Welt der Gedanken und Theorien.

¹⁶ Die euroamerikanische Psychologie als eine unter vielen indigenen Psychologien aufzufassen, ist eine wichtige erkenntnistheoretische Prämisse jener Bewegung, die seit kurzem (vgl. Sinha, 1993; 1997) als *indigenous psychologies* Gestalt gewinnt (der Terminus steht daher mit gutem Grund im Plural).

Das Verstehen zu verstehen – mit diesem Schritt wird die Forschungsrelation zwischen Psychologie und Kultur entscheidend verändert. Kulturpsychologie läuft dann nicht mehr darauf hinaus, sich als ein neues Forschungsgebiet oder Teilfach in eine Reihe mit der allgemeinen, differentiellen, Entwicklungs-, klinischen, usw. Psychologie zu stellen, sondern es handelt sich um ein Unternehmen, welche die Disziplin im Gesamten erfassen und dazu anregen will, über die kulturelle Einbettung ihres Wissens nachzudenken und dieses Nachdenken als einen regulären Teil ihrer Agenda zu betreiben. Einer solcherart reflexiven Kulturpsychologie geht es also nicht mehr darum, dass sich das Fach Psychologie einem neuen Gegenstand – ‚Kultur‘ – zuwendet; Kultur wird vielmehr *in* der Psychologie bereits vorgefunden, und zwar auch in jener, die als westliche Wissenschaft mit universalistischen Ansprüchen posiert. Dieses Verstehen zweiter Ordnung wird offensichtlich von der Auseinandersetzung mit Wissenssystemen anderer kultureller Provenienz begünstigt; dabei kommt es offenbar wesentlich darauf an, in dem Moment, wo im Kulturkontakt etwas Überraschendes oder auch Befremdendes bzw. Enttäuschendes passiert, gegen die ‚natürliche‘ Tendenz (die nur im Fremden nach den Bedingungen des Andersseins suchen will) die Aufmerksamkeit auf den Ausgangskontext zurückzuwenden. In Bezug auf unser Beispiel bedeutet das, nicht bloß zu konstatieren, dass Chinesen eben toleranter gegenüber Widersprüchen sind, sondern im Eigenen jene Bedingungen ausfindig zu machen, die den kulturellen Kontextwechsel nicht mitmachen können und deren ‚Fehlen‘ dann zu den Überraschungen, Enttäuschungen oder Verfremdungen führt.

Für diese Dauerermunterung, im Kulturkontakt auf das selbstreflexive Moment nicht zu vergessen, zu überlegen, welche Aufladungen ich am Eigenen nicht gesehen habe, die Selbstreflexion also zu bevorzugen gegenüber der natürlichen Tendenz, sich nur über das Anderssein des Gegenübers Gedanken zu machen, und darüber aus den eigenen Meinungskäfigen herauszufinden, dafür kann ich Wallners Konstruktivismus auch heute noch Kredit geben, ebenso wie für das spielerische Moment, die Freude am Jonglieren mit Konstrukten, das der so oft an ihrer eigenen Humorlosigkeit und Überspannung vertrocknenden Wissenschaft nur gut tun kann. Dennoch ist im Gesamten gesehen Verfremdung ein experimentelles Verfahren, bei dem hier und da einmal ein kreatives Resultat hervorkommen kann, aber das passiert eher im Popcorn-Modus, d.h. zufällig springt hier und dort einmal ein Erkenntniskörnchen auf. Das Verfahren ist, in einem Kantschen Begriffspaar gesprochen, regulativ interessant, aber konstitutiv unzuverlässig; mit einer so voraussetzungslosen Kontrastierungsmethode lässt sich kein Wissensgebiet strukturieren, kein Verständnis gewinnen, warum sich kulturelle Formen in der einen oder anderen Weise *entwickeln*, keine Kulturtheorie formulieren, mit deren Kulturen in ihrer aktuellen Verschiedenheit, aber auch in ihrer historischen Gewordenheit, mit einem Wort *systematisch* verständlich werden.

Kultur und Medien

Damit komme ich zum dritten Teil, in dem ich noch jene Perspektive anreißen will, die ich für das gegenwärtig vielversprechendste und umfassendste Theorieangebot an die Kulturpsychologie halte: die Medientheorie, wie sie nach Vorarbeiten von Harold Innis (1950, 1951, 1952) wesentlich von Marshall McLuhan in den 60er Jahren begründet worden ist.

Auch hier ein Wort zur Rezeption: diese war, was Europa betrifft, zunächst ausgesprochen schwach. Es gibt von McLuhans vielleicht bekanntestem Buch, *Understanding media*, das 1968 in deutsch erschienen ist, gerade noch eine zweite kleine deutsche Auflage in absehbarer Folge (1970), obwohl es doch auf dem Höhepunkt jener Bewegung erschienen war – ich spreche von 1968 –, in der sich Teile jener Impulse, die McLuhan wahrgenommen hatte, bereits gesellschaftlich zu realisieren begannen. Europa hat McLuhan auf dem Umweg über die amerikanische Popkultur importiert, zuerst haben ihn die Künstler gelesen, nicht die Akademiker. Bezeichnenderweise ist die erste und meines Wissens auch einzige Auszeichnung, die McLuhan auf deutschem Boden je verliehen wurde, der Preis der jungen deutschen Kunstkritik gewesen (1967). Mit anderen Worten: zunächst hat das relativ wenig Impact auf den akademischen Diskurs gehabt; ich bin sicher, dass heute an den Universitäten mehr McLuhan gelesen wird als jemals zuvor, aber damals wurde es auf der Theorieebene wenig rezipiert und noch weniger verstanden und ist im ersten Angang von Europa abgeprallt.

Die europäische Intelligenzia war offenbar Ende der 60er Jahre mit der Frankfurter Schule, mit Sartres Existentialphilosophie, Bubers Dialogphilosophie und anderen Ausläufern eines humanistischen Denkens erster Ordnung ausgelastet und hat nicht wahrnehmen können, welche Gestalt mit McLuhan die Theoriebühne betritt. Dazu kommt, dass McLuhan nicht im klassischen Bildungsformat vorträgt, sein didaktischer Habitus – er hat offensichtlich nach der Devise geschrieben: ‚wer Anderes sagen will, soll es auch anders sagen‘ – war für die meisten europäischen Akademiker der 60er Jahre die reinste Zumutung.¹⁷ Auf den ersten Blick wirkt *Understanding media* tatsächlich so durcheinander, als hätte jemand vor Ihnen einen Zettelkasten ausgeschüttet. Allerdings sind die Beobachtungen, die auf diesen Zetteln notiert sind, nur auf Grund eines hochkreativen und in seiner Art auch präzisen Theorems möglich, des Theorems von der Extension, das dem Buch auch seinen Untertitel gege-

¹⁷ Der Titel der deutschen Übersetzung von *Understanding media* – *Die magischen Kanäle* – mag dazu beigetragen haben, McLuhans Ruf als Autor, der mehr zu den Blumenkindern passt als in die Akademie, zu begründen.

ben hat, – es heißt nämlich im vollen Titel *Understanding media: the extensions of man* –, und dieses Schlüsseltheorem will ich Ihnen in gebotener Kürze entwickeln, bevor ich dann abschließend auf ein letztes Beispiel einschwenke.

In *Understanding Media* braucht McLuhan gerade ein paar Zeilen, um jenes Argument einzuführen, das so berühmt geworden ist, das man aber auch so leicht für eine Tautologie oder eine Platitude halten kann: *the medium is the message* – das Medium ist die Botschaft. Das erste Kapitel beginnt mit einem Absatz, dessen lapidarer, und doch apodiktischer Ton für McLuhan typischer nicht sein könnte:

In einer Kultur wie der unseren, die es schon lange gewohnt ist, alle Dinge, um sie unter Kontrolle zu bekommen, aufzusplintern und zu teilen, wirkt es fast schockartig, wenn man daran erinnert wird, daß in seiner Funktion und praktischen Anwendung das Medium die Botschaft ist. Das soll nur heißen, daß die persönlichen und sozialen Auswirkungen jedes Mediums – das heißt jeder Ausweitung unserer eigenen Person – sich aus dem neuen Maßstab ergeben, der durch jede Ausweitung unserer eigenen Person oder durch jede neue Technik eingeführt wird. (1995, S.21)

Die essentielle Botschaft eines Mediums wird also nicht im Medium *transportiert*, sie steckt nicht in seinen *Inhalten*, wie wir das gerne denken, sondern die existentielle Botschaft geht *vom Medium selbst* aus. Ja im Gegenteil versteckt der Inhalt, den das Medium transportiert, sogar dessen eigentliche Effekte auf den intentionalen Horizont menschlicher Welt. In ihrer Tiefenstruktur, so McLuhan, ist die Welt eines Analphabeten in erster Linie nicht deswegen von der eines Lesers oder Fernseherers oder Internet-Surfers verschieden, weil diese über die jeweiligen Medien mit bestimmten Inhalten versorgt werden. *Dass* Leute lesen, fernsehen oder Internet-surfen, macht den wesentlichen Unterschied aus, nicht *was* sie lesen oder fernsehen usw. Gerade weil wir so sehr mit dem Inhalt beschäftigt, vom Inhalt hypnotisiert sind, sehen wir den Impetus des Mediums selbst nicht, sehen wir normalerweise nicht, wie es uns informierend und unterhaltend jenseits aller Bewusstheit formiert.

Sofort wird im allerersten Absatz auch jenes Theorem eingeführt, ohne dessen Kenntnis McLuhans Ausführungen unverständlich bleiben müssen: Medien sind Ausweitungen des Menschen (*extensions of man*)! McLuhan gibt zwar auch Beispiele für direkte, sozusagen analoge Ausweitungen des Körpers im Bereich der Extremitäten (Werkzeuge, Waffen) und im Bereich des Sensoriums (Brillen, Teleskope, Mikroskope), das Extensionstheorem ist dennoch nicht notwendigerweise direkt auf den Körper zu beziehen. Es geht nicht unbedingt darum, den Körper als Körper im physikalischen Sinn zu extendieren, sondern darum, eine bestimmte Welt-Situation oder Möglichkeit des Menschen auszuweiten und zu steigern:

Denn die >>Botschaft<< jedes Mediums oder jeder Technik ist die Veränderung des Maßstabs, Tempos oder Schemas, die es der Situation des Menschen bringt. (op.cit., S.23)

Diese Veränderung von Maßstab oder Tempo wird als Steigerung der Möglichkeiten erfahren. Medien steigern und weil jede Steigerung dem Narzissmus oder, wenn man psychoanalytische Konnotationen vermeiden will, dem menschlichen Weltnahmeprojekt entgegenkommt, sind sie nicht abzuweisen. McLuhan meint Steigern nicht in einem fortschrittsoptimistischen Sinn, das zu unterstellen hieße, ihn völlig falsch zu verstehen: Vielmehr wird, wo sich etwas durch ein Medium steigert, immer etwas anderes, eine bisherige Seinsweise verstellt. Steigert sich z.B. das Visuelle, so gerät das Orale ins Hintertreffen. Derjenige, der das Medium ‚ergreift‘ bzw. der vom Medium ergriffen wird (denn dabei handelt es sich um eine Wechselbeziehung, für die ich in meiner Habilitationsschrift den terminus technicus ‚dynamische Konstitution‘ vorgeschlagen habe), verspürt allerdings in aller Regel nur die eröffnend-steigernden, nicht die verstellenden Wirkungen des Mediums; deswegen sind Medien so verführerisch, deswegen lassen sich so schlecht abweisen.

Ich muss mich hier sehr kurz halten und werde das Extensionstheorem, ohne es tiefer zu entwickeln, am Beispiel jenes Mediums mit Ihnen durchspielen, das auch für den klassischen Kulturbegriff als zentral empfunden worden ist: das Schreiben. Wie also steigert und verändert das Schreiben die Welt-situation dessen, der schreibt – und zwar egal was er schreibt? Will man das auf der Augenhöhe der Medientheorie beantworten, dann muss man versuchen, durch eidetische Variation (im Sinne Husserls) diese Veränderung so heraus-zupräparieren, sie aus dem Banalen so lange anzuheben, bis sie erkenntnis-mäßig wieder zu knistern beginnt:

Schreiben weitet zum einen die Reichweite oder Mächtigkeit der Sprache dramatisch aus: denn anders als ein ‚bloßer‘ Sprecher, kann ein Schreibender mit anderen kommunizieren, die sich in räumlicher und zeitlicher Entfernung befinden. Zum anderen ermöglicht die Schrift, das Sprechen – zumindest in Bezug auf bestimmte Dimensionen – zu kontrollieren: denn was gesagt worden ist, kann nun verlässlich aufgezeichnet und wiederholt werden. Schriftliche Aufzeichnungen erlauben also den Vergleich mit dem, was an anderen Plätzen und zu anderen Zeiten gedacht und gemeint wurde, d.h. Schreiben verändert somit die raumzeitlichen Relevanzstrukturen: ich kann mich immer noch in gewissem Sinn mit Wundt unterhalten oder mit Matteo Ricci, und zwar, weil sie geschrieben haben. Es erlaubt auch dem Schreibenden selbst den Vergleich mit dem, oder den Rückgriff auf das, was er selbst an einem bestimmten Punkt seines Lebens für aufschreibenswert gehalten hat – mit anderen Worten: Schreiben bereitet die Plattform dafür, sich selbst zu begegnen, eine Begegnung, die immer auch die Frage mit sich bringt, wie verlässlich das ist, was man so denkt und schreibt. Selbst-Begegnung und Selbst-Reflexivität kommen also durch das Schreiben in einem neuen Sinn in die Welt. Damit ist eine wesentliche Veränderung der Weltsituation dessen formuliert, der schreibt, eine Veränderung, die auch auf das Kollektiv hin gedacht werden muss: Solange kulturelle Traditionen durch mündliche Über-

lieferung weitergegeben werden, können sich diese Traditionen dauernd in gleichsam homöopathischen Dosen verändern. Schriftkulturen hingegen können Teile ihrer Tradition, die sie nicht mehr brauchen oder wollen nicht so leicht loswerden (vgl. Goody & Watt, 1968). Sie sind gezwungen, sich aktiver mit der eigenen Geschichte auseinanderzusetzen, sie zu interpretieren, sich von ihr zu distanzieren usw.

Schrift verändert aber auch die Verhältnisse der Sinne zueinander – hier folge ich wieder enger McLuhan –, das Schreiben betont nämlich das Visuelle vor den anderen Sinnen und separiert es von den anderen Sinnen. Mit der Betonung des Visuellen, d.h. des Distanzsinnes, verändert sich menschliche Intelligenz von einer Umfeld- zu einer Distanzintelligenz: Schreiben bringt das Beobachten vor der unmittelbaren Teilnahme, bringt die Fernintelligenz vor der Nahintelligenz in Führung. Während Sprache immer in eine spezifische Situation eingebettet ist und sich – in Tonfall, rhetorischer Geste und auch inhaltlich – simultan an das anpassen kann, was in dieser Situation gerade geschieht, stellt das Schreiben eine viel spezialisierte Aktion dar, mit stark eingeschränkten Möglichkeiten des Reagierens. Von daher kommt McLuhan zu der starken Behauptung:

Kulturen mit mündlicher Tradition handeln und reagieren gleichzeitig. Eine Kultur mit phonetischer Schrift gibt den Menschen die Möglichkeit, ihre Empfindungen und Gefühle zu unterdrücken, wenn sie handeln. Handeln ohne zu reagieren, ohne mitbeteiligt zu sein, das ist der besondere Vorteil des alphabetischen Menschen des Abendlandes. (op.cit., S.136)

Es ist evident, dass sich hier kulturpsychologische Fragen, Fragen nach der Entwicklungsgeschichte von Mentalität geradezu aufdrängen. Eben weil Medien mit dramatischen Veränderungen unseres Selbstverhältnisses und auch Selbstverständnisses einhergehen, kann Kulturpsychologie nicht als Wissenschaft vom Zeitlosen betrieben werden, sondern muss sich in das Abenteuer der Geschichtlichkeit der Kultur und der technischen und medialen Revolutionen einlassen.

Schon die Schrift stellte die Ausweitung einer Ausweitung – der Sprache – dar. Mit dem Buchdruck, mit dem sich McLuhan schon im Vorgängerbuch zu *Understanding media*, der fast ebenso bekannten *Gutenberg galaxy* intensiv auseinandersetzt, wird die Schrift nochmals ausgeweitet und damit werden auch die bisherigen Effekte des Schreibens überboten:

Das vielleicht bedeutendste Geschenk des Buchdrucks an den Menschen ist das der Distanzierung und des Unbeteiligtseins – die Macht zu handeln, ohne zu reagieren. ... Die auf unser Seelenleben aufsplitternd und analytisch wirkende Kraft des gedruckten Wortes brachte uns die >>Spaltung des Empfindungsvermögens<<. ... jenes mächtigste Geschenk, das der westliche Mensch von der Schrift und dem Buchdruck mitbekommen hat: seine Macht zu agieren, ohne zu reagieren und sich zu engagieren. Gerade diese Art von Spezialisierung durch Loslösung hat zur westlichen Macht und Leistung geführt. (op.cit., S.265 und 274)

In dieser Stelle hören Sie McLuhans Basisverdacht gegen den homo typographicus durch: dass dessen Fähigkeit, an etwas teilzuhaben, durch die Abstraktheit der Kommunikationsform, die der Umgang mit dem Buch ihm anerzieht, schweren Schaden genommen hat.

Mit dem Buchdruck wird auch noch eine andere seinsgrammatikalische Figur verstärkt bzw. eingeführt: die Idee einer präzisen Wiederholbarkeit und Uniformität. Ein gedrucktes Buch gleicht dem anderen in einer für höhere kulturelle Artifizien unerhörten Weise, die erst begriffen werden muss. McLuhan (1995, S.267) zitiert in diesem Zusammenhang eine Beobachtung Margaret Meads, die von einer ungewohnten Aufregung berichtet, als eine von ihr beforschte Gruppe von Pazifikinsulanern bei ihr mehrere Kopien ein- und desselben Buches findet. Mead ist sicher, dass der Skandal nicht vom Buch an sich verursacht wird, weil die Gruppe bereits Bücher gesehen hatte, allerdings nur je ein Stück pro Ausgabe. Bücher waren als Objekte erstaunlich genug, aber für die Eingeborenen hatte es sich offenbar zunächst von selbst verstanden, dass es sich dabei um Unikate handeln würde. Instinktiv entsetzen sie sich darüber, dass Objekte in so hohem Ausmaß identisch sein bzw. wiederholt werden können, entsetzen sie sich über den Verlust der Einzigartigkeit der Dinge, wenn man es anders herum ausdrücken will.

Medien sind bei McLuhan daher alles andere als harmlose Transporteure von Nachrichten, es handelt sich vielmehr um hochbrisante Psychotechnologien, die neue seinsgrammatikalische Figuren mit sich führen – Selbstbegegnung, Wiederholbarkeit sind gefallen – Figuren, welche die Situation des Inder-Welt-Seins, um das noch einmal mit einer phänomenologischen Wendung zu sagen, verändern. Sie haben – darauf kann ich jetzt nicht im Detail eingehen – immer auch unvorhersehbare soziale, politische und symbolische Kollateraleffekte auf ihre Wirtskulturen oder konventionell gesagt: auf die Kulturen, welche mit einem Medium umzugehen beginnen.

Ich kann hier nicht den Sprüngen folgen, mit denen McLuhans Argument typischerweise von der Wirkung der Medien auf die Sinne und auf den einzelnen voranschreitet zu ihren Auswirkungen auf das Soziale und Politische. Dabei argumentiert er meist so schnell, dass jeder, der ihm nicht wohlgesonnen ist, leicht einhaken kann. Man muss sich bemühen, wenn man heute medientheoretisch argumentiert, die Radikalität von McLuhans Gedanken nicht zu unterbieten, darf sich aber auch nicht von seinen dahinschießenden Assoziationen verleiten lassen. Wenn er darüber spricht, dass der Buchdruck den Nationalismus hervorbringt oder das Radio den Faschismus, so sind das ex-post-facto-Analysen, wie es einmal unter bestimmten Bedingungen gelaufen ist, und nicht zwingende Kausalbeziehungen. Der Buchdruck führt ebenso wenig automatisch und notwendigerweise in den Nationalismus wie das Radio in den Faschismus. Man kann lediglich sagen, dass ein neu auf eine Gesellschaft auftreffendes Medium jeweils wesentliche Parameter bezüglich der Möglichkeiten verstellt, die die soziale Ordnung in dieser Gesellschaft an-

nehmen kann. Es ist allerdings keineswegs so, dass ein Medium in jeder Kultur, die es ‚befällt‘, dasselbe bewirkt. Hier sind cross-Effekte zwischen dem Medium und den bereits vor seiner Einführung in dieser Kultur vorhandenen sozialen, politischen, religiös-symbolischen, ökologischen und ökonomischen Realitäten – bzw. innerhalb der Medienlogik ausgedrückt: cross-Effekte mit schon vorhandenen Medien – zu bedenken, die McLuhan wenig expliziert.

Soviel zu der großen medientheoretischen Perspektive, die heute stärker als je in die Kulturwissenschaften einstrahlt. Ich will sie abschließend auf das Medium Schrift fokussieren, ein Thema, das auch meine Kollegen an der chinesischen Akademie der Wissenschaften besonders interessiert – aus historischen und aktuellen Gründen: zum einem versuchen sie zu verstehen, warum in China, obwohl die gesellschaftlichen Voraussetzungen dafür um nichts weniger gegeben waren als in Europa, nicht diese wissenschaftlichen Durchbrüche erzielt worden sind, oder besser gesagt: warum in China nicht Wissenschaft als Gesamtunternehmung so in Führung gegangen ist wie in Europa. Der aktuelle Anlass für das Interesse liegt zum anderen darin, dass die chinesische Schrift, unter dem Druck westlicher Lehnzeichen und der Computerisierung, gerade im Begriff steht, ihre Schreibrichtung zu verändern, und nach allem, was die Medientheorie weiß, kann das keine belanglose Veränderung sein.

Ich muss dazu noch einmal ausholen und daran erinnern, dass sich Schriftsysteme in zwei unterschiedliche Richtungen entwickelt haben (siehe Abb.4): eine, bei der Zeichen Vorstellungen bzw. Ideen repräsentieren (Piktogramme bzw. Ideogramme), also Bedeutungseinheiten (Morpheme), und eine andere, in der sie den sprachlichen Lautstrom, die Phoneme, nachzubilden versuchen.

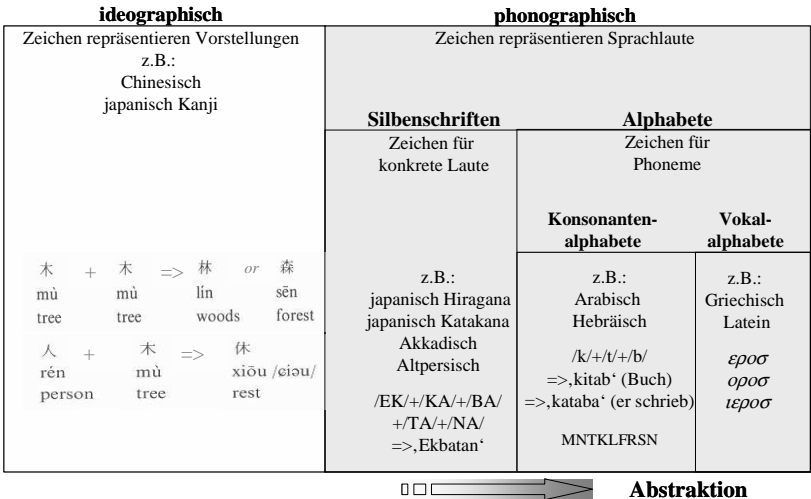


Abbildung 4: Schriftsysteme im Überblick

Diese Differenzierung lässt sich auch so ausdrücken, dass das phonographische Schreiben die Repräsentation verdoppelt: das Schriftzeichen ist hier eine visuelle Repräsentation einer akustischen Repräsentation, d.h. es repräsentiert den Sprachlaut, aber die Sprache ist ihrerseits ja schon Repräsentation von Erfahrung. Phonographisches Schreiben ist daher eine Art Repräsentation zum Quadrat, was in dieser Form für ideographisches Schreiben nicht gilt, das auf eine ‚direktere‘ Verbindung von Zeichen und Erfahrungswelt setzt.

Ideographisches Schreiben (bei dem Zeichen Bedeutungseinheiten repräsentieren) imitiert den Sprachstrom nicht, die Zeichen werden unabhängig davon verstanden und geschrieben, wie man das, was sie bezeichnen, ausspricht. Das wichtigste Beispiel für ein primär ideographisches Schriftsystem ist das Chinesische. Dieses enthält zwar auch phonographische Elemente, denn in die Mehrzahl chinesischer Schriftzeichen ist ein phonetisches Prinzip eingeflossen. Laut- und Bedeutungsnotationen sind also in ein- und demselben Zeichen zu einem ‚Ideophonogramm‘ kombiniert; routiniertes Schreiben wie Lesen bedarf deshalb der geschickten Integration der Laut- und Bedeutungsdimension der Schrift. Der meist in der rechten Hälfte des Zeichens platzierte phonetische Teil legt allerdings die Aussprache nie völlig fest, sondern nur bestimmte Züge davon (die sich eher auf das Wort als Ganzes beziehen als auf dessen phonologische Segmente). Der nicht-phonetische Teil des Zeichens bezieht sich weiterhin nur auf die Bedeutung und hat mit der Aussprache nichts zu tun. Trotz der phonetischen Hilfestellungen bleibt das Verstehen chinesischer Schriftzeichen daher stark kontextabhängig (Chen, 1999); gleiches gilt für die japanischen Kanji, die ebenfalls meist Ideophonogramme sind (vgl. Jones & Aoki, 1988). Solchen Zeichen Sinn abzugewinnen, gleicht ein wenig dem Lösen von Kreuzworträtseln oder Rebus-Aufgaben, d.h. man bedient sich alltagsweltlicher Abstraktions- und Assoziationsformen, z.B. der Metonomie und der Lautassoziation.¹⁸

Das ideographische Prinzip ist jedem europäischen Alphabetleser aus dem Umgang mit arabischen Zahlen vertraut: ich nenne die ‚5‘ eben ‚fünf‘, ein Franzose sagt zum selben Zeichen ‚cinq‘, ein Brite ‚five‘ und ein Türke ‚beş‘, wir verstehen einander vielleicht wechselseitig rein sprachlich nicht, aber wir verwenden dasselbe Zeichen und verstehen uns über das Zeichen doch.¹⁹ Aus diesem Grund stellt ein ideographisches, d.h. nicht auf den Lautstrom referierendes Aufschreibesystem für chinesische Verhältnisse eine gute ‚Wahl‘ dar,

¹⁸ Für einen Überblick über die Eigenschaften und die kognitive Verarbeitung chinesischer Schrift siehe Wang, Inhoff & Chen, 1999; eine gute allgemeine Einführung in die verschiedenen Schriftsysteme gibt Garman, 1990.

¹⁹ Analog ist die Verständigung zwischen Koreanern, Japanern und Chinesen über chinesische Schriftzeichen (die in Japan und Korea seit etwa 2000 Jahren benutzt werden) in gewissem Umfang möglich, während sie sich auf rein sprachlichem Weg überhaupt nicht verständigen können.

weil es in der Lage ist, einer weit verstreuten Population mit sehr unterschiedlichen Dialekten eine Kommunikationsplattform zu bieten.

Ganz anders schaut es auf der rechten Seite der Abbildung aus, hier wird eine völlig andersgeartete Wette abgeschlossen, nämlich die, den sprachlichen Lautstrom selbst zu transkribieren – deswegen phonographisch – und zwar mittels abstrakter Zeichen, die außer dem phonetischen Wert keine Bedeutung tragen²⁰. Die abstrakten Zeichen stehen entweder für konkrete, d.h. aussprechbare Laute wie im Fall der uns hier weniger interessierenden Silbensprachen, oder für Segmente von Sprachlauten – für Phoneme –, wie im Fall der Alphabete. Beide, Silbensprachen wie Alphabete, haben mit den Objekten und Ideen, auf die die Sprache referiert, nichts zu tun, und beide erfordern (im Unterschied zu ideographischen Schriften) die visuelle Synthese einer linearen Sequenz von Symbolen, bevor man ein Wort aussprechen kann. Weil bei den Alphabeten aber, sieht man von Vokalen ab, die einzelnen Buchstaben nicht konkrete Laute notieren, sondern nur Teile davon, kann man sie wohl mit einigem Recht als die abstraktesten Schriftformen auffassen.

Vokale ist ein gutes Stichwort; denn diese fehlen in einem Gutteil der Alphabete, den konsonantalphabeten (Phönizisch, Hebräisch, Arabisch). Solche Schriftsysteme sind den Anforderungen der semitischen Sprachfamilie gut angepasst, in der die Rolle der Vokale flexional, d.h. grammatisch, nicht lexikalisch ist. Z.B. evozieren die Konsonanten /k/, /t/ und /b/ die Idee des Schreibens. Abhängig davon, welche Vokale den Konsonanten ‚Leben einblasen‘, kann sich die Idee des Schreibens zu ‚kataba‘ (er schrieb) oder ‚kitab‘ (Buch) etc. entfalten; geschrieben allerdings erscheinen beide Versionen als ‚ktb‘. Das bringt mit sich, dass die Entzifferung einer derartigen Schrift nicht nur von der sequentiellen Analyse der Buchstabenfolge abhängt, sondern von dem Kontext, der einmal darauf hindeuten wird, dass es sich bei ‚ktb‘ um ein Objekt handelt, ein anderes Mal um ein Verbum. Bei konsonantalphabeten muss man daher die auditorische Komponente immer mitdenken – oder besser mit-hören –, wenn man richtig lesen will (vgl. Cohen & Sainte Fare Garnot, 1963).

Das eindrucklichste Beispiel für die Schwierigkeiten, die man sich mit einem konsonantalphabet einhandeln kann, stellt die berühmte Geisterschrift dar, die beim Gastmahl des babylonischen Königs Belsazar an der Wand erscheint. In unseren Lettern und unserer Schreibrichtung (denn konsonantale Alphabete werden ausnahmslos vom rechts nach links geschrieben) müsste man sie wohl als ‚MNTKLFERSN‘ nachstellen. Die Bibelfesten unter Ihnen erinnern sich, dass niemand der Anwesenden weiß, was mit der Buch-

²⁰ Es ist schwer zu beantworten, inwieweit Phoneme ursprünglich Lauthinweise auf Raum- und Lageverhältnisse von Objekten waren, d.h. direkt auf die Erfahrungswelt bezogen waren. Die Buchstaben des Alphabets haben sich im Routinegebrauch jedenfalls von diesen Bezügen gelöst, inwieweit diese Bezüge rekonstruierbar sind, ist eine Frage, die jenseits des hier verfolgten Arguments liegt (vgl. Kallir, 2002).

stabenfolge gemeint sein könnte; nur der Prophet Daniel, dessen (Traum)-Deutungskünste schon seit Nebukadnezar legendär sind, vermag die Schrift zu entziffern, und zwar als ‚meneh tekel ufarsin‘, was eine absteigende Reihenfolge von (Münz)Gewichten meint, im übertragenen Sinn aber das nahe Ende der Herrschaft des Belsazar, sodass wir bis heute Menetekel als Inbegriff des Warnzeichens verwenden.

Der ausschließliche Gebrauch von Konsonanten passt gut für Sprachen mit kurzen Wortstämmen, bei denen die Vokale für die Deklination verantwortlich sind, wie es die semitischen sind. Indo-europäische Sprachen aber neigen zu längeren Wortstämmen, außerdem sind Vokale lexikalisch hoch bedeutsam und viele Worte beginnen auf einem Vokal. Gerade im Griechischen hängt die lexikalische Bedeutung oft an einem einzigen Vokal, z.B. heißt ‚επος‘ bekanntlich Liebe, aber ‚τεπος‘ heilig und ‚οπος‘ Grenze. Oder denken Sie an das schöne Wort ‚alétheia‘ – die Wahrheit oder präziser Unverborgenheit –, das ohne Vokale zu schreiben, wird nicht zielführend sein. Die Griechen müssen daher, als sie um das Jahr 1000 v.Chr. das phönizische Alphabet adoptieren, Vokale einführen, sonst hätte ihr Schreiben nie ihre gesprochene Sprache fassen können. Sie entwickeln daher das erste Vokalalphabet, das der vollen Repräsentation des Lautstroms um den entscheidenden Schritt näher ist. Für viele Medientheoretiker stellt dieser Schritt die eigentliche linguistische Atomspaltung dar, denn beim Lesen von solchen Schriften wird der Kontext nun irrelevant.

An dieser Stelle muss man das Argument für einen Augenblick zügeln, um jene eurozentristische bzw. graecophile Schräglage zu vermeiden, die dieses Thema bis in die 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts verdunkelt hat. Wir dürfen uns das griechische Alphabet nicht als *den* Klimax vorstellen, auf den die Evolution der Schrift wie auf ihr von der Vorsehung bestimmtes Ziel zuläuft, sondern als eines unter vielen Systemen, das sich unter dem Einfluss angebbarer linguistischer und ökologischer Parameter von seinen konsonantalen Vorläufern abgespalten hat (vgl. Naveh, 1988; Watt, 1988; de Kerckhove, 1988) und unter ebenso angebbaren Parametern dann erfolgreich war. Unter diesem allgemeinen Vorsichtsgebot möchte ich nun, wenn auch in fast sträflicher Verkürzung, einige der revolutionären Effekte skizzieren, die sich erst nach dem Übergang vom konsonantalen zum vokalen Alphabet einstellen.²¹

²¹ Bei diesem Übergang zeigt sich im Übrigen deutlich, dass sich Effekte eines Mediums auf eine Kultur nie automatisch durch das Medium einstellen; es interagiert vielmehr mit allen ‚Vormächten‘, d.h. mit allen sozialen, politischen, ökologischen, ökonomischen und symbolischen Verhältnissen bzw., in der Sprache der Medientheorie bleibend, mit allem, was an Medien schon da ist. In diesem Prozess kann sich das Medium (wie hier mit der Einführung der Vokale) auch wesentlich verändern – wir sehen hier sozusagen vom Medium aus auf das Prinzip der *dynamischen Konstitution*.

Man muss beim Lesen des Griechischen, später des Lateinischen und aller daraus abgeleiteten Vokalalphabete kein Prophet mehr sein, um sicherzugehen, dass man richtig versteht; es genügt, die Buchstaben in linearer Sequenz zu Silben und Worten aneinander zu reihen, ohne dabei auf die Bedeutung des Gesamtsatzes oder -textes abzustellen. Weil der diskursive Kontext irrelevant wird und die sequentielle Analyse alles leistet, kann die Trennung des Visuellen vom Oralen prinzipiell stärker werden als in anderen phonographischen Schriftsystemen. Je expliziter das Aufschreibesystem wird, desto weniger akustische Begleitung braucht es²², desto weniger braucht es auch – wie uns das aus semitischen Sprachen noch geläufig ist – einen Vorleser, der den Text schon kennt und daher aus dem bekannten Sinn oder dem diskursiven Kontext, in dem er steht, Hinweise bezieht, welche Vokale zu ergänzen (bei konsonantalen Alphabeten) bzw. zu streichen (bei Silbensprachen) sind, – wie das also zu sprechen ist, was da steht.²³ Mehr als jede andere Schrift ermöglicht daher das Vokalalphabet, dass sich ein einzelner Leser von seiner Gruppe trennt. Hier wird der Autodidakt geboren, der selber lesen und schreiben – und daher auch selber lernen kann.²⁴ DeKerckhove (1995, S.11) nennt das Vokal-

²² Die Abtrennung der auditorischen Komponente vom Lesen vokalalphabetischer Texte hat allerdings noch andere wesentliche Voraussetzungen; vor allem ist es die Wiedereinführung der Abstände zwischen den Worten, die ab dem 7. Jahrhundert allmählich die *scriptura continua* – die wortabstandslose Schrift der Spätantike – im wahrsten Wortsinn ‚ersetzt‘. Nach der griechischen Adoption des phönizischen Alphabets waren die Wortabstände zunächst in der griechischen und später auch lateinischen Schrift für ein halbes Jahrtausend untergegangen, weil mit Hilfe der neu hinzugetretenen Vokale auch ohne die in den älteren semitischen wie indoeuropäischen Schriften gebräuchlichen Separierungsmarker (Punkte und/oder Wortabstände) eine hinreichende Eindeutigkeit des Textverständnisses erzielbar war und für das antike Leseverständnis Schnelligkeit keinen Wert darstellte. Die Fähigkeit, leise zu lesen, wird in Europa erst ab dem 14. Jahrhundert – mit der uns heute geläufigen Wortseparation – endemisch (vgl. Saenger, 1997).

²³ Um konsonantale Alphabete und Silbensprachen zu lesen, ist es unumgänglich, die auditorische Komponente zu ergänzen. Sicherzustellen, dass richtig gelesen wird, ist besonders für heilige Texte wichtig, die so getreu wie irgend möglich in der Form rezitiert werden sollen, in der sie ursprünglich empfangen wurden. Solche Texte werden typischerweise von einem Prediger vorgetragen, der in einer oralen Tradition steht, aus der heraus er über das nötige Kontextwissen verfügt.

²⁴ Autodidakten sind Leser, die sich nicht in die Interpretationsvorgaben hineinziehen lassen, die zu einer kanonischen Lektüre gehören. Sie machen die Texte selbst zu ihren Lehrern und schenken den Lehrerworten, die diese Texte begleiten, keinen Glauben mehr. Diese Ungeprägtheit oder ‚Nacktheit‘ der Lektüre des Autodidakten korreliert mit der Zunahme eines heterodoxen Potenzials im Kulturprozess selber. Auch die auffälligen Unterschiede zwischen dem traditionellen asiatischen und dem europäischen Modell der Wissensweitergabe lassen sich von den mediologischen Befunden her verstehen. Das asiatische Modell fußt auf einer unangeleiteten

alphabet daher sehr treffend die „Software des Abendlandes“. Mit ihrer Hilfe „siegte das Auge über das Ohr und das Ich über den Anderen“ (ebda.); mit ihrer Hilfe entwickeln Europäer einen ‚alphabetic mind‘ (ein Begriff, den Havelock, 1982, geprägt hat), der in puncto Betonung des Visuellen seinesgleichen sucht. Und weil eben die visuelle Welt des Schreibens und Lesens (im Gegensatz zu einer akustischen Welt) sich von der sozialen Gruppe weitgehend abkoppeln und privatisieren lässt, wird damit der individualistischen Mentalität insgesamt der Weg gebahnt. Der heimliche Lehrplan des Vokalalphabets besteht in der Abwendung von der primären, multisensorischen Erfahrung, in der Unterdrückung der nicht-visuellen Qualitäten von Kommunikation und im Ersetzen von Situationsbezogenheit durch Beobachterdistanz, in einer umfassenden Abstraktion bzw. Dekontextualisierung also, die – daran sei noch einmal erinnert – mit dem Buchdruck neue Höhen erreicht. Weil man all das nicht mehr braucht – den Kontext, die anderen Sinne und die anderen Leute –, kann sich nun der Sinn von den Sinnen und von der Interaktion verabschieden und seine Agenden in Hinkunft alleine setzen!

Dazu trägt bei, dass bei Gebrauch des Vokalalphabets das Medium Schrift aus dem Blick gerät. Während piktographische und ideographische Schriften dem Sprachstrom gegenüber fremd bleiben,²⁵ Silbensprachen bzw. Konsonantalphabetete hingegen an der gesprochenen Sprache ‚kleben‘, läuft das Vokalalphabet sozusagen parallel zur Sprache: es ist der Sprache nicht fremd, aber es braucht sie nicht. Außerdem kann der Leser, weil er außer auf die sequentielle Analyse der Buchstabenfolge auf nichts zu achten hat, darauf vergessen, *dass* er liest; er liest sozusagen durch die Schrift hindurch und kann sich ungestört und ununterbrochen bei den Repräsentationen und Abstraktionen selbst aufhalten. In der Sprache der Kognitionspsychologie könnte man sagen: Aufmerksamkeit oder Prozessorkapazität wird freigesetzt für das freie Jonglieren mit den Repräsentationen. Jemand, der so liest, kann dem reinen Konzept, der reinen Theorie, der Wahrheit von Sätzen und anderen Problemen auf der Ebene der Repräsentationen dann auch eher verfallen als ein Leser, den seine

Beobachtung des Meisters, dessen Praxis im direkten Kontakt entschlüsselt wird, während das europäische Modell schriftliche Instruktionen mehr schätzt als das Erleben von Meisterschaft. Letzteres korrespondiert mit dem Traum des Autodidakten: in Büchern Beschreibungen von solcher Dichte und Explizitheit zu finden, dass er sie sich ohne weitere Vermittlung aneignen und sie realisieren kann.

²⁵ Obwohl chinesische Wortstämme typischerweise nur aus einer Silbe bestehen und einzelne Schriftzeichen auf der Ebene der Silben durchaus mit der gesprochenen Sprache korrespondieren, kann die überwiegende Mehrheit der chinesischen Schriftzeichen sich mit anderen zu Worten verbinden, die völlig unterschiedliche Bedeutungen aufweisen. Die chinesische Schrift begründet also keine eindeutigen Beziehungen zwischen Zeichen und Worten bzw. Bedeutungen, sondern stellt eine einzigartige Realität ‚eigenen Rechts‘ dar.

Lesesoftware an den Kontext, an das gesprochene Wort und an die Intention dessen, der geschrieben hat, ständig rückbindet.

Wer so liest, kann aus der Welt der Sinneserfahrung viel vollständiger austreten und in ein ‚zweites Sein‘ eintreten. Ein ‚zweites Sein‘ – das ist der eigentliche Titel für das metaphysische Projekt, das seit der griechischen Antike die europäische Geistesgeschichte leitet. Projektziel dabei ist, jenseits oder hinter der Welt der Sinne eine wahre Welt von Abstraktionen zu finden, eine Welt des Absoluten, in der Ideen – absolute Ideen – das erste, sinnliche Sein ersetzt bzw. befriedet haben.²⁶ Wie jedes Medium geht das Vokalalphabet mit einer neuen Konstellation von Sinn und Sinnen einher (vgl. Hörisch, 2001), in diesem Fall mit einem ‚Austausch der Sinne für den Sinn‘, einem „Austausch von Wahrnehmungen gegen Konzepte“ (de Kerckhove, 1995, S.29). Es pflanzt „ins Zentrum unserer mentalen Organisation das Prinzip einer universellen Analyse, eine Art raum-zeitliches Metronom“ (op.cit., S.30) ein, dessen Schlag in eine neue Weltlage überführt – besser gesagt: in die neue Lage, nicht mehr *in* der Welt, sondern ihr analysierend *gegenüber* zu sein.

An dieser Stelle will ich die Überlegungen zu den Schriftsystemen verlassen – lässt man sich weiter darauf ein, dann findet man sich schnell im vielleicht größten Thriller der Geistesgeschichte – und das Argument noch mit der eingangs gegebenen Kritik an den methodologischen Schnellschüssen der transkulturellen Psychologie vernähen und auch mit der vom Konstruktivismus übernommene Aufforderung, das Zustandekommen des Realitätsfensters selbst zu untersuchen, durch das wir in die Welt schauen.

Mit den Begriffen Wiederholbarkeit, Distanzierung vom sozialen und mündlichen Kontext (Dekontextualisierung), Dominanz der Beobachtung vor der Partizipation, Maximalabstraktion, starke Trennung von Subjekt und Welt sind nämlich aus medientheoretischer Sicht Ingredienzien benannt, die für das Gedeihen der europäischen Wissenschaft wesentlich waren und sich z.T. wortwörtlich als ihre methodologischen Postulate wiederfinden. Wenn ab der Renaissance, historisch gesehen also parallel zum Aufstieg des Buchdrucks, das neuzeitliche europäische Wissenschaftsprogramm angefahren wird, lehnt es sich formal an die Vorgaben des Vokalalphabets an: alles in seine kleinsten Einheiten zerlegen und kontextunabhängig analysieren. Auch der Wissenschaftler als unbeteiligter Beobachter ist ein Produkt und Vollzugsorgan jener Mentalitätsrevolution, die aus der Kreuzung von Vokalalphabet und Buchdruck hervorgeht. Wissenschaftler haben sich in aller Regel im Laufe ihrer Sozialisation einem großangelegten Trainingsprogramm in Sachen Affektlosigkeit

²⁶ Es ist wahrscheinlich bereits das Schreiben an sich, das dem Aufgang einer zweiten Welt von Abstraktionen über der ersten Welt der unmittelbaren Erfahrung die Bühne bereitet. In gewissem Ausmaß neigen alle Schriftkulturen zu einem Durchbruch in die Transzendenz. Mit dem griechischen Alphabet ist dieser Durchbruch in die Sphäre der Konzepte aus den genannten Gründen allerdings besonders exzessiv.

keit und Ent-Sinnlichung zu unterziehen, das als Epiphänomen einer spezifischen Mediensituation durch die europäische Geistesgeschichte hallt. In diesem Sinne europäische Wissenschaftler, d.h. unbeteiligte Beobachter, die von privilegierten Plätzen – als Distanzierte, Nicht-vom-Geschehen-Betroffene – auf Phänomene zugreifen wollen, werden dann, selbst wenn sie einmal als Kulturpsychologen auftreten, methodologischen Vorschlägen viel abgewinnen können, die auf Wiederholbarkeit, auf kontrollierte Beobachtung statt teilnehmender Partizipation etc. abstellen. Nur alphabetische Geister, die auf der abstrakten Ebene bereits hauptgemeldet sind und von dort aus ihre Sicherheiten bestimmen, werden den Gipfelpunkt des Unternehmens Wissenschaft darin sehen, den Wahrheitswert abstrakter Aussagen zu bestimmen. Nur wer dieses zweite, abstrakte Sein als vollkommen von der Erfahrung abtrennbar und dabei als das eigentlich wahrheitsfähige ansieht, kann, so wie Popper das vorschlägt, seine gesamte Methodologie an der Frage aufhängen, ob Hypothesen (d.h. abstrakte Sätze, zweites Sein) den Kontakt mit der empirischen Welt überleben oder dabei untergehen – eine methodologische Grundstellung, die Hand in Hand geht mit jener von der Schrift mit beförderten Trennung von starkem Beobachtersubjekt und beobachteter Welt, welche die neuzeitliche europäische Wissenschaft mit allergrößter Selbstverständlichkeit voraussetzen gewohnt ist.

Das hier vorgetragene mediologische Argument macht also vor der Methodologie nicht halt: die starke Beobachterperspektive ist historisch vermittelt und muss, wie alle symbolischen Formen, aus medialen Umgebungsbedingungen bestimmt werden. Das mag zumindest andeuten, dass es mit Hilfe medienepistemologischer Reflexion möglich ist, einige unserer wissenschaftsleitenden methodologischen Überspannungen und Überanstrengungen in einen kulturellen Rahmen einzuordnen und hier einen neuen Blick für gewisse alphabetologische Prägungen unserer Wissenschaft zu entwickeln, einen Blick dafür, wie sich die Medien- und Technologiesgeschichte in der symbolischen Tiefengrammatik unserer Kultur und ihrer Wissenschaft niedergeschlagen hat. Das war der Sinn des Unterfangens und ist gleichzeitig der Punkt, an dem meine Entwürfe von Wissenschaftstheorie und Kulturpsychologie konvergieren. Als Kulturpsychologe darf man sich dabei, wie schwer das im Zeitalter der Impact-Faktoren und SSCI-Indizes auch fallen mag, nicht von den Wissensansprüchen der euroamerikanischen mainstream-Psychologie ins Bockshorn jagen lassen. Diese ist eine sophistische, hochgradig logos-orientierte Spezies mit interessanten Verdiensten; was ihre vorlogischen Voraussetzungen betrifft, ist sie jedoch um nichts weniger indigen als die Psychologie der Trobriand-Insulaner. Denn sie ist in Bezug auf diese Voraussetzungen zutiefst eingebettet in die Kultur, die sie hervorgebracht hat, und konnte sich nur auf einem ganz bestimmten kulturellen Boden, vor dem Hintergrund einer geistes- und mentalitätsgeschichtlichen Entwicklung entfalten, von der ich hier einige Züge aus einer medientheoretischen Perspektive entwickelt habe.

Ich hoffe, dass es mir dabei gelungen ist, zumindest in Umrissen zu zeigen, dass – was meinen eigenen Entwurf angeht – Kultur nicht lediglich ein neuer Gegenstand oder eine neue Variable der Psychologie ist, sondern ein Umgreifungsverhältnis, das die Psychologie mit einschließt. Wiewohl an Kulturdefinitionen wahrlich kein Mangel herrscht, habe ich aus diesem Grund gegen akademische Gepflogenheiten auf jede Definition des Gegenstandes Kultur verzichtet. Definition ist nämlich in aller Regel jene Geste, mit dem etwas zum Gegenstand gemacht und in die traditionelle Subjekt-Objekt-Erkenntnisstellung eingespannt wird. Die Kulturpsychologie, von der ich zuletzt gesprochen habe, will nun nicht Kultur in gleicher Weise zu ihrem Objekt erklären wie z.B. die Entwicklungspsychologie die menschliche Entwicklung als ihr Objekt bestimmt. Ich erinnere in diesem Zusammenhang an Holzkamp (1981), der einmal den naiven Objektivismus mit dem schönen Bild karikierte, die Wissenschaften würden sich die Weltgegenstände untereinander wie eine Torte aufteilen. Die Kulturpsychologie, die ich Ihnen skizziert habe, kann sich in diesem Bild nicht wiederfinden. Für den Teil der Torte, der für die Psychologie reserviert ist, Kultur nun als zusätzliches Gegenstands-Segment zu reklamieren, interessiert sie nicht, und zwar nicht aus Bescheidenheit, sondern weil kulturpsychologisches Denken viel durchgängigere Auswirkungen auf das Verständnis des Faches beansprucht, von denen ich Ihnen heute einen Eindruck zu vermitteln versucht habe.

Dieses Denken führt erstens und vor allem zu einer Umstellung von der Grammatik des erkennenden Erreichens hin zu einer Meditation des Sich-immer-schon-im-Phänomen-Befindens. Wir müssen uns damit abfinden, dass wir nicht eine Torte aufzuteilen haben, sondern dass wir die ganze Zeit über schon die Torte im Gesicht hatten – peinlicherweise auch in Augenblicken, in denen wir uns forschend über andere Kulturen gebeugt hatten. Die Sache hat mehr uns als dass wir sie hätten – in dieser nicht ganz freiwilligen Verwandtschaft zur Theologie muss Kulturpsychologie offenbar heute betrieben werden, will sie sich auf der Höhe avancierten Denkens bewegen. Zum anderen und parallel dazu muss sich der methodologische Monolog in einen Polylog verwandeln. In diesem Polylog liegt die Chance, über die je eigenen kulturellen Voraussetzungen und Prägungen, d.h. über die ‚indigene‘ Natur der einzelnen lokalen Entwürfe von Psychologie zu reflektieren. Dazu muss man jenseits objektivistischer und instrumenteller Ansprüche an das eigene Fach bereit sein, dessen Ergebnisse nicht als direkte Beschreibung der Wirklichkeit zu lesen, sondern als Artefakte, die einer kulturanthropologischen Arbeit als Ausgangspunkte dienen. Bei der Analyse und beim Vergleich der unterschiedlichen Konstitutionen von Subjekten, Gesellschaften und ihren Symbolwelten (Wissenschaften miteingeschlossen) tritt die Suche nach universalen mentalen Mechanismen zurück; dafür öffnet sich der Blick auf die erstaunliche kulturelle und historische Verschiedenheit und Verschiebbarkeit des Menschenwesens.

Literatur

- Ainsworth, M.D.S., Blehar, M.C., Waters, E. & Wall, S. (1978) Patterns of attachment. A psychological study of the strange situation. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum
- Ainsworth, M.D.S. & Wittig, B.A. (1969) Attachment and the exploratory behavior of one-year-olds in a strange situation. In B.M. Foss (ed.) Determinants of infant behavior. Bd. 4. London: Methuen, 113-136
- Ariès, P. (1962) Centuries of childhood: A social history of family life. New York: Vintage
- Berry, J.W., Poortinga, Y., Segall, M.H. & Dasen, P.R. (1994) Cross-cultural psychology. Cambridge: Cambridge Univ. Press
- Chen, H.-C. (1999) How do readers of Chinese process words during reading for comprehension. In J. Wang, A. W. Inhoff, & H.-C. Chen (eds.), Reading Chinese script. A cognitive analysis. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 257-278
- Cohen, M., & Sainte Fare Garnot, J. (1963) L'écriture et la psychologie des peuples. Paris: Imprimerie Nationale
- Cole, M. (1996) Cultural psychology – a once and future discipline. Boston, MA: Harvard University Press
- Cousins, S. (1989) Culture and selfhood in Japan and the U.S. *Journal of Personality and Social Psychology*, 56, 124-131
- Cullen, C. (1996) Astronomy and mathematics in ancient China: the Zhou bi suan jing. Cambridge: Cambridge University Press
- Cushner, K., & Brislin, R. W. (1996) Intercultural interactions. A practical guide. Thousand Oaks, CA: Sage
- de Kerckhove, D. (1988) Logical principles underlying the layout of Greek orthography. In D. de Kerckhove, & Ch. J. Lumsden (eds.), *The alphabet and the brain. The lateralization of writing*. Berlin & Heidelberg: Springer, 153-172
- de Kerckhove (1995) *Schriftgeburten. Vom Alphabet zum Computer*. München: Fink
- Doi, L.T. (1973) *The anatomy of dependence*. Tokyo: Kodansha
- Garman, M. (1990). *Psycholinguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodman, N. R. (1994) Cross-cultural training for the global executive. In R. W. Brislin, & T. Yoshida (eds.), *Improving intercultural interactions. Modules for cross-cultural training programs*. Thousand Oaks, CA: Sage, 34-54
- Goody, J., & Watt, I. (1968) The consequences of literacy. In J. Goody (Ed.), *Literacy in traditional societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 27-68
- Hall, S. (1996). Introduction: Who needs ‚identity‘? In S. Hall, & P. du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, 1–17

- Havelock, E. A. (1982) *The literary revolution in Greece and its cultural consequences*. Princeton, NJ: Princeton University Press
- Heidegger, M. (1977) *Zeit des Weltbildes*. In Holzwege. Gesamtausgabe Bd. 5. Frankfurt: Klostermann, 75-113 (original 1938)
- Holzkamp, K. (1981) *Theorie und Experiment in der Psychologie*. Berlin: de Gruyter
- Hörisch, J. (2001) *Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien*. Frankfurt: Eichborn
- Ingleby, D. (1989) *Critical psychology in relation to political repression and violence*. *International Journal of Mental Health*, 17, 16-24
- Innis, H.A. (1950) *Empire and communications*. Oxford: Oxford University Press
- Innis, H.A. (1951) *The bias of communication*. Toronto: University of Toronto Press
- Innis, H.A. (1952) *The strategy of culture*. Toronto: University of Toronto Press
- Jones, E.A. & Aoki, C. (1988) *The processing of Japanese Kana and Kanji characters*. In D. de Kerckhove, & Ch. J. Lumsden (eds.), *The alphabet and the brain. The lateralization of writing*. Berlin & Heidelberg: Springer, 301-320
- Kallir, A. (2002) *Sign and Design. Die psychogenetischen Quellen des Alphabets*. Berlin: Kadmos (original 1961 als *The psychogenetic source of the alphabet bei James Clarke in London*)
- Kessen, W. (1983) *The American child and other cultural inventions*. In F. Kessen, & A. Siegel (eds.) *The child and other cultural inventions*. New York: Praeger, 261-270
- Kuhn, M.H. & McPartland, T.S. (1954) *An empirical investigation of self-attitudes*. *American Sociological Review*, 19, 68-76
- Luhmann, N. (1990) *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp
- Markus, H.R. & Kitayama, S. (1991) *Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation*. *Psychological Review*, 98, 224-253
- McLuhan, M. (1962) *The Gutenberg galaxy. The making of typographic man*. Toronto: Toronto University Press
- McLuhan, M. (1995) *Die magischen Kanäle*. Dresden & Basel: Verlag der Kunst (original 1964 als *Understanding media bei McGraw Hill*)
- Misra, G., & Gergen, K. J. (1993) *On the place of culture in psychological science*. *International Journal of Psychology*, 28, 225-243
- Miyake, K., Chen, S. & Campos, J.J. (1991) *Infant temperament, mother's mode of interaction, and attachment in Japan*. In I. Bretherton & E. Waters (eds.) *Growing points of attachment theory and research. Monographs of the Society for Research in Child Development*. Chicago: University of Chicago Press
- Naveh, J. (1988) *The origin of the Greek alphabet*. In D. de Kerckhove, & Ch. J. Lumsden (eds.), *The alphabet and the brain. The lateralization of writing*. Berlin & Heidelberg: Springer, 84-91
- Needham, J. (1959) *Science and civilisation in China. Vol. 3: Mathematics and the sciences of the heavens and the earth*. Cambridge: Cambridge University Press
- Popper, K.R. (1959) *The logic of scientific discovery*. London: Hutchinson.

- Popper, K. (1980) *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Tübingen: Francke
- Popper, K. (1987) *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*. München: Piper
- Saenger, P. (1997) *Space between words: the origins of silent reading*. Stanford, CA: Stanford University Press
- Schwarz, B. (1986) *The battle for human nature: Science, morality, and modern life*. New York, NY: Norton.
- Shweder, R. (1995) Cultural psychology: What is it? In N. R. Goldberger & J.B. Veroff (eds.) *The culture and psychology reader*. New York, NY: New York University Press, 41-86
- Sinha, D. (1988) Basic Indian values and behaviour dispositions in the context of national development: An appraisal. In D. Sinha, & H. S. R. Kao (eds.) *Social values and development: Asian perspectives*. New Delhi: Sage, 31-55
- Sinha, D. (1993) Indigenization of psychology in India and its relevance. In U. Kim, & J. W. Berry (eds.) *Indigenous psychologies: Research and experience in cultural context*. Newbury Park, CA: Sage, 30-43
- Sinha, D. (1997) Indigenizing psychology. In J. W. Berry, Y. H. Poortinga, & J. Pandey (eds.) *Handbook of cross-cultural psychology*. Boston, MA: Allyn & Bacon, 129-169
- Sloterdijk, P. (1998) *Sphären I. Blasen*. Frankfurt: Suhrkamp
- Sloterdijk, P. (1999) *Sphären II. Globen*. Frankfurt: Suhrkamp
- Triandis, H. C. (1980) Introduction. In H. C. Triandis, & W. E. Lambert (eds.) *Handbook of cross-cultural psychology* (vol. 1, pp. 1-14). Boston, MA: Allyn & Bacon
- Triandis, H. R., Malpass, R., & Davidson, A. R. (1972) Cross-cultural psychology. *Biennial Review of Psychology*, 24, 355-378
- Wallner, F. (1991) *Acht Vorlesungen zum Konstruktiven Realismus*. Wien: WUV
- Wallner, F. (1992) *Konstruktion der Realität. Von Wittgenstein zum Konstruktiven Realismus*. Wien: WUV
- Wang, J., Inhoff, A. W., & Chen, H.-C. (1999) Reading Chinese script. A cognitive analysis. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates
- Watt, W.C. (1988) Canons of alphabetic change. In D. de Kerckhove, & Ch. J. Lumsden (eds.), *The alphabet and the brain. The lateralization of writing*. Berlin & Heidelberg: Springer, 122-152
- Wu Xianghong (1997) What can Constructive Realism do for transferring science. In T. Slunecko (ed.), *The Movement of Constructive Realism*. Wien: Braumüller, 215-224
- Wundt, W. (1863) *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele*. 2 Bde. Leipzig: Voss
- Wundt, W. (1920) *Erlebtes und Erkanntes*. Stuttgart: Kröner