

Charles W. Tolman

## Die Beharrlichkeit des Kartesianismus im psychologischen Hauptstrom und Anzeichen seiner Überwindung\*

### I

Obwohl der psychologische Hauptstrom immer noch seine festen Verteidiger hat, vernimmt man viele Klagen, daß in den letzten 125 Jahren weniger erreicht wurde, als man hätte erwarten dürfen. Die Debatten über das Verhältnis von Struktur und Funktion in den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts brachten zum Beispiel nur Verwirrung hervor; fast ein Jahrhundert Faktorenanalyse der Intelligenz hat uns sehr wenig über die Intelligenz selbst gelehrt – manche behaupten sogar, sie habe uns verführt; und aus den großen Versprechungen des Behaviourismus der zwanziger Jahre ist, so schien es manchen in den siebziger Jahren, nichts oder sehr wenig Positives geworden. Die wichtigste Folge dieser Enttäuschung, nachdem ein weiterer Versuch der sogenannten *Third Force* mißlang, ist die sog. kognitive Revolution, die heute aber schon wieder zu verblässen anfängt. Ich behaupte, daß es sich hierbei um keine wirkliche Revolution, sondern um den alten Behaviourismus in mentalistischer Verkleidung handelt.

Wie auch immer wir die neuere Geschichte unserer Disziplin beurteilen, wir werden darin übereinstimmen, daß wir mehr erwartet haben. Die Hoffnungen, die viele am Ende des 19. Jahrhunderts für die wissenschaftliche Psychologie hegten, haben sich zum größten Teil nicht erfüllt. Man gewinnt zunehmend den Eindruck, daß unsere Disziplin krank ist. Die häufigste Reaktion darauf war stets und ist immer noch, sich in andere Definitionen und Methoden zu flüchten. Was wir versäumt haben, ist die Krankheit als solche zu diagnostizieren und zu behandeln. Das Versäumnis, den eigentlichen Krankheitserreger zu identifizieren, war schuld daran, daß er unerkannt vom Mentalismus in den Behaviourismus gelangen konnte und später ebenso in den Kognitivismus übernommen wurde. Es ist höchste Zeit, den Virus zu identifizieren und direkt zu bekämpfen.

Die Diagnose, die von einer kleinen, aber wachsenden Anzahl von Psychologen getroffen wird – und die ich für richtig halte –, lautet, daß der Virus im Kartesianismus enthalten ist. (Daß eine ähnliche Diagnose bereits in den zwanziger Jahren gestellt wurde, sei nicht verschwiegen: vgl. Maiers, 1988, 1990.) Die Symptome des Kartesianismus manifestieren sich tatsächlich in allen psychologischen Unternehmen des letzten Jahrhunderts auf verschiedene Weisen. Ich

\* Gastvortrag im Arbeitsbereich Kritische Psychologie am Psychologischen Institut der FUB, 17. Februar 1994. Der Autor bedankt sich bei Renate Eulig-Tolman und Wolfgang Maiers für ihre Unterstützung bzw. Verbesserungsvorschläge bei der Übersetzung ins Deutsche.

werde mich hier auf die zwei wichtigsten Symptome konzentrieren: Dualismus und Individualismus.

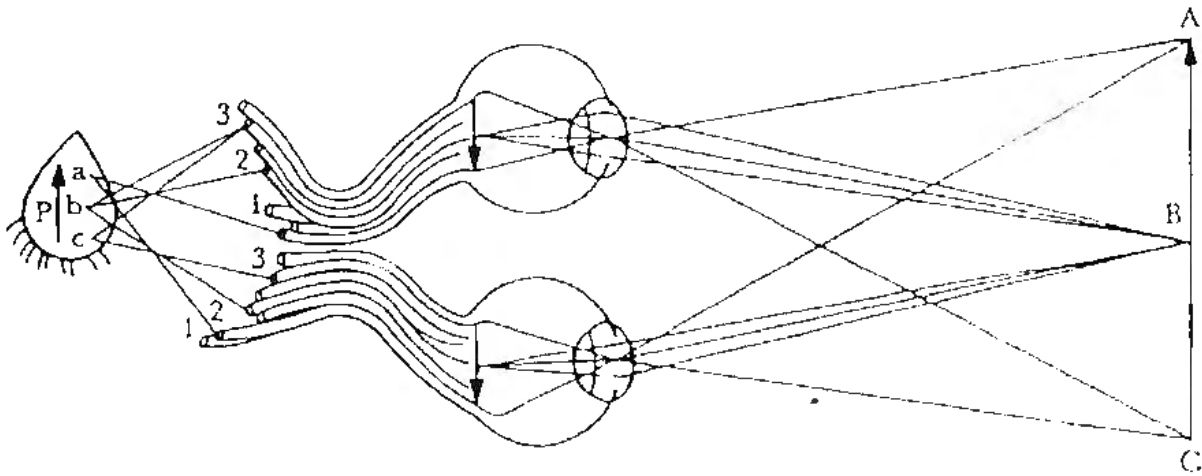
Ich möchte noch eine weitere Eigenschaft des Kartesianismus erwähnen: seine erfolgreiche Latenz. Viele Psychologen des Hauptstroms sind sich im Prinzip seiner Existenz bewußt, und im Grunde genommen widersprechen sie ihm, reproduzieren ihn aber zugleich in ihren Theorien und Methoden.

Die Hauptidee Descartes, die er »*la vraie différence*« nannte, befaßt sich mit dem Unterschied zwischen Seele und Körper und zwischen dem Geistigen und Materiellen überhaupt. Descartes ging von der Existenz der Seele (*l'âme*) aus. Für ihn war der solide Unterbau des reinen Wissens das *Cogito*. Er konnte daran zweifeln, daß materielle Dinge, sein eigener Körper eingeschlossen, existierten, wußte aber diesen Zweifel zu überwinden und eine davon abgeleitete Einsicht über die Dinge – »insoweit sie als Objekte der reinen Mathematik zu verstehen sind« (Med. VI) – durch Argumente, die auf der »ewigen Wahrheit« des *Cogito* beruhen, zu gewinnen. Seele und Materie sind unterschiedliche Realitäten, nämlich *res cogitans* und *res extensa*.

Die wichtigen Implikationen dieser Lehre für die Psychologie werden besonders in Descartes' Behandlung der Wahrnehmung klar. Der Prozeß wird in zwei Phasen eingeteilt, eine passive und eine aktive. Der visuelle Empfang eines Objektes als Bild auf der Netzhaut ist total passiv und kann erschöpfend in mathematischen und physikalischen Begriffen verstanden werden. Der mathematische, physische Prozeß bewegt sich weiter von der Retina zur Zirbeldrüse, in der die Seele sich konzentriert und ihn aktiv übernimmt, d.h. der Prozeß schlägt nun vom *Materiellen* ins *Geistige* um. Erst an diesem Punkt im allgemeinen Prozeß und nicht früher fängt das eigentliche Sehen an.

Was die Seele wirklich sieht, ist nicht das eigentliche Objekt, sondern das Bild auf der Retina. Die Person sieht jedoch nur einen Pfeil und nicht zwei, und der Pfeil zeigt nach oben und nicht nach unten, wie in den Netzhautbildern. Wir sehen eine runde Münze, obwohl sie auf der Netzhaut als Ellipse abgebildet ist. Eine wichtige Aufgabe der Seele ist es, die unumgänglichen Verzerrungen der zwei zweidimensionalen Bilder eines dreidimensionalen Objektes zu korrigieren.

Bedeutend für uns ist nun nicht die Mechanik des Sehens, sondern die Doktrin des Repräsentationalismus, die aus dieser Mechanik erwächst. Wir empfinden danach keine Objekte, sondern nur Repräsentationen oder Bilder, wie zum Beispiel die Abbilder auf der Netzhaut. Diese Repräsentationen sind fast immer verarmt und verzerrt; ihre volle Erlebnisqualität muß also durch einen aktiven geistigen Prozeß hergestellt werden. Und dieser Prozeß findet *hinter* den Sinnesorganen, *innerhalb* des Organismus statt. Die Teilung der Welt in Seele und Materie beinhaltet also eine Teilung von Innen und Außen, Subjektivem und Objektivem, zwischen denen die Sinnesorgane als Grenzen (von den Skeptikern als Barriere verstanden) fungieren. Diese Organe sind in eins Verbindung und



Die Wahrnehmung nach Descartes

(nach Fanher, 1990, mit freundlicher Genehmigung von Autor und Verlag)

Hindernis zwischen der Welt der Seele und der materiellen Welt, zwischen Innen und Außen, zwischen Subjekt und Objekt.

Einige Eigenschaften dieses allgemeinen kartesischen Dualismus lassen sich beobachten. Erstens hat er sich in den drei Jahrhunderten seiner Existenz bis heute als äußerst attraktiv und widerstandsfähig erwiesen. In der einen oder anderen Erscheinungsform, doch stets als solcher erkennbar, ist er seit Descartes von fast allen wichtigen philosophischen und psychologischen Systemen reproduziert worden.

Zu erwähnen wären zum Beispiel die Unterscheidung Kants zwischen *noumenon* und *phenomenon* und die empiristische Trennung der sekundären von den primären Qualitäten. Der Dualismus zeigt sich als Ausschluß des Geistigen im Behaviourismus John Watsons und in dessen kantianischer Wiederbehauptung in der Gestaltpsychologie. Sogar die Hinwendung zur Physiologie im 19. Jahrhundert hat ihn nicht eliminieren können: der Müllerschen Lehre von den spezifischen Sinnesenergien zufolge nimmt man nur die Aktivität der Nerven wahr, und Helmholtz hielt es für nötig, eine Theorie des »unbewußten Schlusses« aufzustellen, um die Diskrepanzen zwischen Sinnesdaten und Erlebnis zu erklären. Die heutigen Debatten um den Physikalismus im Kognitivismus sind vom Kartesianismus durchdrungen.

Zweitens zieht, wie in der Philosophie von David Hume deutlich zu sehen ist, dieser Dualismus notwendigerweise Skeptizismus nach sich. Wenn ich nur das wahrnehme, was mir meine Sinnesorgane wiedergeben, wie kann ich mir sicher sein, daß das Endprodukt, die Wahrnehmung selbst, dem vermuteten Objekt entspricht? Natürlich warf das für Leute wie Descartes und Bischof Berkeley, die sich um Hilfe an den lieben Gott wenden konnten, kein Problem auf. Uns aber ist dieser Weg versperrt, und innerhalb des kartesischen Rahmens verfügen wir bis heute über keine andere Lösung als den Dogmatismus.

Drittens müssen wir uns darüber im klaren sein, welche methodischen Möglichkeiten der kartesische Dualismus der wissenschaftlichen Psychologie bietet. Die nächstliegende Möglichkeit ist die *innere Wahrnehmung* oder *Selbstbeobachtung*. Das Objekt des psychologischen Interesses liegt, der Welt des Beobachtbaren entzogen, im Kopf; also blicken wir nach innen. Diese Methode ist, wie wir wissen, durch viele Varianten – von Fechner zu Wundt, von Brentano zu Külpe und Titchener – hindurchgegangen. Alle haben sich als problematisch erwiesen. Generell liegt die Schwierigkeit darin, daß die Behauptungen des Selbstbeobachters nicht verifiziert werden können. Die normalen Verfahren der Verifizierung gelten nicht in der Situation, in der nur der Beobachter selbst das sehen kann, was sichtbar ist. Aus diesem Umstand erwächst das klassische Methodenproblem der »Subjektivität«.

Viele Psychologen haben versucht, dieses Problem durch die Objektivierung der angenommenen inneren Prozesse zu lösen – oder eher: zu vermeiden. Von einigen werden sie als Gehirnprozesse erklärt: Im Prinzip wenigstens können neuronale Funktionen und synaptische Übertragungen von außen beobachtet werden. Man kann auch das Verhalten oder das Reiz-Reaktions-Verhältnis – üblicherweise als Korrelation zwischen numerischen Variablen ausgedrückt – beobachten und daraus auf Modelle der Übertragung, »*intervening variables*« oder »*information processing*«, schließen. Solche Variablen und Modelle sollen dann das subjektive Erlebnis objektiv ersetzen. Das Hauptproblem mit solchen Ansätzen ist, daß sie selten dem eigentlichen alltäglichen Erlebnis gerecht werden. Nichtsdestoweniger scheinen sie in ihren vielfältigen Varianten das methodologische Repertoire des heutigen psychologischen Hauptstroms zu erschöpfen, was als Beweis der Überlebenskraft des unsichtbaren Kartesianismus verstanden werden darf.

## II

Nun zum Individualismus. Descartes hatte den soliden Unterbau des wahren Wissens in *seiner eigenen Seele* entdeckt. Dabei kam er auch zu dem Schluß, daß mehr als eine Seele (wenigstens auf einmal) die Wahrheit oder Güte des Wissens verderben müßte. Seiner Meinung nach hatte die »einfache Rationalität« eines Mannes mit »gesundem Menschenverstand«, der alleine arbeite, »vorzüglichere« und »solidere« Ergebnisse zu bieten als die kollektiven, angehäuften Meinungen aller Wissenschaftler. So sah Descartes auch größere Perfektion, Schönheit, und bessere Proportionen in Bauten, die von einem einzigen Architekten allein entworfen waren, als in solchen, die von den »Händen vieler Meister« stammten (Disc. Meth., Teil II).

Descartes hinterließ uns keine Theorie der menschlichen Gesellschaft, aber seine Nachfolger, die solche Theorien entwickelten, zum Beispiel J.S. Mill, verstanden die Gesellschaft als eine einfache Anzahl von Individuen, deren Eigenschaften in ihrer Summe die Eigenschaften der Gesellschaft ausmachten.

Daraus folgte logischerweise, daß die Psychologie der Soziologie vorausgehe. Eine oberflächliche Übersicht der gängigen Lehrbücher genügt, um zu bestätigen, daß dieses Prinzip in der Sozialpsychologie immer noch herrscht.

Kurz zusammengefaßt: Was vom kartesischen Standpunkt für die Psychologie wichtig ist, liegt »hinter den Augen« des isolierten Individuums. Das Bild des heutigen psychologischen Hauptstroms bietet, genau betrachtet, fast bis in die Einzelheiten hinein eine Reproduktion des kartesischen Dualismus.

### III

Hier möchte ich etwas mehr über die *Unsichtbarkeit* des Kartesianismus sagen. Wenige Psychologen würden heute zugeben, daß sie Dualisten sind. Sie *sind* es aber vielfach und wissen es nicht, denn der Dualismus ist nicht so offensichtlich, wie die meisten Psychologen ihn sich vorstellen. Ebenso würden wenige Psychologen heutzutage sich als bewußte Individualisten verstehen. Sie *sind* aber Individualisten, weil sie unfähig sind, eine Alternative zu entwickeln. Die wesentlichen Eigenschaften des Kartesianismus bleiben bestehen, gerade weil uns die intellektuelle Phantasie fehlt.

Das vielleicht berühmteste Beispiel findet man 1896 in Deweys Kritik am Reflex-Schema in der Psychologie – oder richtiger: im Schicksal dieser Kritik. Wie Dewey zeigte, wurde der Dualismus von Seele und Körper durch den Dualismus von Reaktion und Reiz ersetzt. Viele Psychologen seiner Zeit waren unfähig, die integrale und dialektische Einheit dieser Gegensätze als selbstentwickelnde »*coordination*« zu verstehen. Deweys Artikel beinhaltete eine sehr wichtige Kritik des Kartesianismus in der Psychologie. Ironischerweise wurde die von Dewey geleistete Kritik am Dualismus von den anderen nicht nachvollzogen. Der Artikel wurde so, ganz entgegen seiner Stoßrichtung, von vielen als Vorläufer des eindeutig kartesischen amerikanischen Funktionalismus und Behaviourismus verstanden.

John Watson wollte den kartesischen Drachen mit dem behaviouristischen Schwert erschlagen, dessen Schneide die absolute Verneinung des Geistigen war. Aber diese Negation erwies sich als undurchführbar. Die Existenz des Geistigen war auch für seine Anhänger so offensichtlich, daß er endlich nachgeben mußte. Aber, meinte er: Wenn es denn existiere, so bleibe es außerhalb des wissenschaftlichen Bereiches. Auf diese Weise reproduzierte er unbeabsichtigt denselben Dualismus, den er abschaffen wollte. Genauer gesagt: Er war dazu gezwungen, den Dualismus seines eigenen Denkens zuzugeben.

Aktuellere Beispiele sind sicherlich interessanter. Ein junger, von mir geschätzter Kollege und ich hatten folgende Diskussion: Er behauptete, meine Charakterisierung der gegenwärtigen kognitiven Psychologie als kartesisch und dem alltäglichen Erlebnis nicht gerecht werdend stelle eine überzogene Karikatur dar. Ich mußte zugeben, daß mir Forschungen außerhalb des Hauptstroms, die dem kartesischen Bild nicht entsprechen und sogar geeignet sein mögen, den

Kartesianismus zu überwinden, bekannt waren. Ich wollte mich aber vergewissern, daß wir vom gleichen Verständnis der Unterscheidung ausgingen. Ich bat ihn also um ein paar Beispiele, denen, seiner Ansicht nach, meine »Karikatur« nicht entspreche. Innerhalb einer Woche überreichte er mir mehrere Aufsätze. Einer davon war das Kapitel über die Wahrnehmung aus Ulrich Neissers Buch »*Cognition and Reality*« (1976). Wie Sie vielleicht wissen, beginnt Neisser seine Überlegungen mit einer Diskussion über Descartes und das Netzhautbild. Ob er die Probleme dieser Theorie erkannte, ist aus den ersten Seiten nicht ersichtlich. Ein paar Seiten später beschreibt er ein Informationsverarbeitungsmodell des Vorganges hinter der Retina. Genau wie Descartes gibt Neisser zu, daß dieser Ansatz »die Realitätsangemessenheit der Wahrnehmung nicht erklärt« (18). Die Lösung, meint er, »liegt in der Art und Weise der optischen Information, die dem Wahrnehmenden zur Verfügung steht« (ebd.). Diese Einsicht führt ihn zu der Arbeit James Gibsons über die Struktureigenschaften der optischen Anordnung (*optic array*). Von meinem Standpunkt aus ist dies ein vielversprechender Zug, denn Gibson liefert vielleicht das wichtigste Beispiel des antikartesischen Denkens in der gegenwärtigen amerikanischen Psychologie. Aber Neisser scheint die grundlegende Bedeutung der Analyse Gibsons nicht zu begreifen. Er gibt zu, daß Gibson interessante Dinge über die Struktur der Information zu sagen hat, aber für ihn ist das »nicht genug, es gelte weiterhin, die kognitiven Strukturen und ihre Änderungen innerhalb des Wahrnehmers zu verstehen« (20). Neisser beschreibt dann ein zyklisches Modell, das die Vorteile des Informationsverarbeitungsansatzes mit denen von Gibsons Darstellung verbindet. Er versichert seinen Lesern, daß seine Bevorzugung dieser Synthese über gewöhnliche Informationsverarbeitungsmodelle »nicht bedeutet, daß (er) die Existenz der inneren kognitiven Prozesse ablehnt« (21). Schließlich schreibt er: »Die Gibsons haben sicher recht in ihrer Behauptung, daß die optische Anordnung (für einen sich bewegenden Beobachter) genaue Information über die Umgebung gibt, die der Wahrnehmende aufnimmt. Wie kann das falsch sein? Jene, die die Wahrnehmung als Informationsverarbeitung behandeln, haben auch recht: Komplexe Vorgänge im Gehirn sind nötig, diese Information aufzunehmen« (24).

Das kartesische Problem in diesem Denken wird vielleicht klarer durch Gibsons eigenen Kommentar über eine frühere Arbeit Neissers: »*Cognitive Psychology*« (1967). Dort liest man folgendes: »Der Begriff der Wahrnehmung ist nur dann nützlich, wenn wir ihn als Prozeß *innerhalb des Subjektes* verstehen. Ihn in bezug auf die Anwesenheit oder Abwesenheit eines externen Reizes zu definieren, bedeutet, seine Behandlung als Prozeß abzulehnen und ihn nur als eine Kategorie einer verarmten Taxonomie des Verhaltens zu benutzen« (120). Gibsons Randbemerkung dazu: »Ach Du lieber Gott!«, »Nein, nein, nein!« (n. Reed, 1988, 214). Für Gibson war dies eine *subjektivistische* Definition, die er mit einer *objektiven* ersetzen wollte. Als treuer Kartesier konnte sich Neisser die Wahrnehmung als nichts anderes als einen im Kopf vorgehenden Prozeß

vorstellen; Gibson hatte dies zugunsten des Verständnisses der Wahrnehmung als eines »Prozesses in der Welt« radikal abgelehnt. Kurz gesagt, Gibson hatte die Dichotomie von Wahrnehmendem und Wahrgenommenem zurückgewiesen: die Wahrnehmung war für ihn ein Prozeß, der beide – Subjekt und Objekt – vereinte. Neisser blieb indessen seinem eigenen Kartesianismus gegenüber blind.

Ein zweites mir von meinem Kollegen überreichtes Beispiel war ein Kapitel von Larry Jacoby, Colleen Kelley, und Jane Dywan über »*memory attributions*« (1989). Die Arbeit thematisiert mit der Funktion von Emotionen gewiß eine von der psychologischen Forschung vernachlässigte Seite des Gedächtnisses, bei dem Gefühle sicherlich eine wichtige Rolle spielen. In diesem Fall jedoch bleibt die Analyse absolut individualistisch, und die subjektive Seite des Gedächtnisses wird konsequent von der objektiven getrennt. Auch wenn diese Arbeit einerseits zu einer wesentlichen Erweiterung der Gedächtnisforschung beiträgt, überwindet sie andererseits die kartesische Spaltung von Subjekt und Objekt doch nicht. Im Gegenteil, sie bleibt, ohne sich dessen bewußt zu sein, fest im kartesischen Rahmen befangen.

#### IV

Ich möchte hier die Unterschiede zwischen beiden Ansätzen betonen, weil deren Verständnis notwendig ist, um den Kartesianismus zu überwinden. Für den Kartesianer ist das Psychologische im Kopf, für den Gibsonianer in der Welt lokalisiert. Für den Kartesianer gehört es exklusiv zur Subjektseite im Subjekt-Objekt-Verhältnis, dabei bleibt das Verhältnis zum Objekt problematisch; für den Gibsonianer gehört es zum Subjekt-Objekt-Verhältnis selbst. Wie wir im folgendem sehen werden, ist ein solches Verständnis des Subjekt-Objekt-Verhältnisses nicht alles, was zur Beseitigung des Kartesianismus nötig ist. Zuerst ist es wichtig, einige Schwierigkeiten, die mit der Überwindung der gewöhnlichen Auffassung der Subjekt-Objekt-Dichotomie verbunden sind, aus dem Wege zu schaffen.

Wenn man behauptet, daß das Subjekt-Objekt-Verhältnis ein einheitliches System bilde und daß es in der Welt und nicht im Kopf existiere, wie erklärt man dann das alltägliche Erleben von scheinbar privaten Ereignissen? Zum Beispiel: Wir führen ein Gespräch miteinander. Ich höre und verstehe, was Sie mir sagen; Sie hören und verstehen ebenfalls, was ich Ihnen sage. Es ist aber – und Sie und ich wissen das – nicht auszuschließen, daß wir etwas ganz anderes meinen als das, was wir einander sagen. Offenbar liegt wenigstens ein Teil dieses einheitlichen, objektiven Subjekt-Objekt-Systems außerhalb des äußerlich Beobachtbaren.

In dieser Beziehung möchte ich drei Punkte anführen. Erstens: Die Situation, die ich hier beschreibe, findet man nicht nur in Gesprächen oder in Verhältnissen zwischen Menschen und Objekten. Alle Prozesse, ganz gleich welcher Art, haben mehr oder weniger sichtbare Aspekte. Manche Aspekte sind auf

den ersten Blick sogar total verborgen und bedürfen besonderer Methoden, um sichtbar gemacht zu werden. So gibt die visuelle Information allein keine Auskunft über die unterschiedlichen Ergebnisse, die wir sehen, wenn z. B. ein Hammer eine Weintraube oder eine Murmel trifft. Um diesen Unterschied zu erfassen, sind besondere Beobachtungen nötig, die unter Umständen so kompliziert werden können, daß sie systematische Methoden und theoretisches Wissen, wie die der Naturwissenschaften, verlangen. Genauso ist es im Prinzip möglich, Ihre und meine Gedanken und Absichten durch besondere Methoden der Beobachtung zu entdecken. Ein großer Teil der Psychologie und besonders der Psychoanalyse hat sich mit eben diesem Problem befaßt. Wie Karl Marx pointiert formulierte, wäre die Wissenschaft ganz unnötig, wenn alle wichtigen Aspekte eines Prozesses auf den ersten Blick sichtbar wären. Der bloße Umstand, daß wir etwas nicht sehen, bedeutet nicht, daß es außerhalb des Systems existiere oder im Prinzip unzugänglich bleiben müsse.

Zweitens. Der private Aspekt der Erfahrung ist nicht nur zugänglich, er bildet einen Teil des Subjekt-Objekt-Systems. Meine geheimen Gedanken und Absichten betreffen Sie und andere Objekte in meiner Welt; und betreffen sie mich, dann geht es um mich als situierte Person, und insofern sind sie doch auch auf meine Außenwelt bezogen. Bewußtsein ist Welt- und Selbst-Innesein. Bewußtseinstatbestände können nur im Verhältnis zu Aspekten meiner objektiven Welt existieren. Sie sind subjektiv, weil sie meine Gedanken usw. sind, zur gleichen Zeit aber sind sie objektiv. Diese Tatsache bezieht sich natürlich auf die erste: der notwendige objektive Aspekt des Subjektiven ist genau der, der den subjektiven Aspekt für die Forschung und Verständnis durch andere Menschen zugänglich macht.

Drittens: Ganz egal, was für geheime Gedanken oder Absichten ich über meine Welt habe, sie existieren nur als *Bedeutungen*, und Bedeutungen sind letzten Endes nie privat. Ebenso wenig wie es eine private Sprache geben kann (Wittgenstein), gibt es private Bedeutungen. Bedeutungen eignen wir uns nur durch Handlungen mit anderen in unserer Welt an, hauptsächlich in der gesellschaftlichen Welt, und sie behalten ihre Gültigkeit und ihre Existenz nur im Verhältnis zu dieser Welt. Sie sind dadurch notwendigerweise ein Teil des Subjekt-Objekt-Systems, also auch im Prinzip methodologisch zugänglich.

## V

Wie steht es mit dem Gehirn? Das ist eine äußerst wichtige Frage, weil für viele Psychologen, die noch im Kartesianismus gefangen sind, das Gehirn der objektive Ersatz für das subjektive Erlebnis ist. Sie meinen, die inneren Prozesse so besser behandeln und gleichzeitig die Probleme mit der Subjektivität vermeiden zu können. Eine erfolgreiche Überwindung des Kartesianismus muß sich also eingehend und überzeugend mit dieser Frage befassen.



Ich fange hier mit einer Behauptung an, die viele bestimmt für absurd halten werden: Das *Verständnis des psychologischen Gegenstandes* hat ganz und gar nichts mit dem Gehirn oder mit einem anderen Teil des Nervensystems einschließlich der Sinnesorgane zu tun! Die erwartete Entgegnung verweist auf die Tatsache, daß das Bewußtsein eine Funktion des Gehirns ist. Ohne ein Gehirn hätten wir kein Bewußtsein und könnten uns in keiner erkennbar psychologischen Weise verhalten. Dies bestreite ich nicht. Meine Entgegnung lautet: *Na und?*

Das Bewußtsein ist eine Funktion des Gehirns, aber auch eine Funktion des uns bewußten Objektes und unserer Tätigkeit in der objektiven Welt. Im Körper ist das Bewußtsein auch eine Funktion des Herzens: Wenn das Herz aufhört zu schlagen, endet alles Bewußtsein. Im Hinblick darauf hatte Aristoteles sicherlich recht, als er das Herz als Sitz der Seele betrachtete. Das Bewußtsein hat vielerlei kausale Grundlagen. Warum besteht man darauf, daß das Gehirn die wichtigste ist? Warum nicht das Herz, die Sinnesorgane, die Leber, die Nieren, oder die Muskeln, die unsere Handlungen kontrollieren? Warum nicht die *Objekte der Sinnesempfindungen und der Handlungen*? Oder sogar die Verhältnisse, innerhalb derer wir empfinden und handeln?

Ich will hiermit keine konzeptuelle Beliebigkeit, keinen Relativismus vorschlagen. Genau wie im Falle der theoretischen Beliebigkeit (Holzkamp, 1977) kann auch dieses Problem durch die Anwendung von Relevanzkriterien, und d.h. Kriterien inhaltlicher Wesentlichkeit, gelöst werden. Wir müssen, kurz zusammengefaßt, fragen, was – vom erkenntnistheoretischen Standpunkt – was erklärt, und was – vom genetischen Standpunkt – wovon abhängig ist. Erklärungsrückgriffe auf die Nieren, die Leber und auch das Herz werden dadurch unverzüglich als Möglichkeit ausgeschlossen.

Welche Beziehung besteht zwischen Gehirn und Handeln im Subjekt-Objekt-System? Diese Beziehung ähnelt der zwischen dem Kommunizieren und dem Computer, wie bei der *E-mail*. Ist der Erfolg unserer Kommunikation eine Funktion der elektronischen Technologie? Selbstverständlich! Aber die Untersuchung jeder Einzelheit dieser Technologie wird unsere Kommunikation nie erklären. Überdies würde diese Technologie ohne vorgängiges Kommunizieren auch nicht existieren. Im Gegenteil, die Technologie wird nur durch unsere Kommunikation erklärt, und ihre bloße Existenz hängt klarerweise von der bereits etablierten Kommunikation ab.

Außerdem sind die historischen, kollektiven Handlungen und Bedeutungen, mit denen die Technik entwickelt wurde, und nicht die »Hardware« als solche erklärungsbedürftig. Diese hätte sich nie von sich aus entwickelt, um unsere kommunikativen Absichten zu erfüllen. Die Erklärung für jene Handlungen und Bedeutungen ist nur in der gesellschaftlichen Tätigkeit, d.h. in dem gesamten Subjekt-Objekt-System, zu finden.

Genauso, wie die Technik unsere Kommunikation nicht erklärt, erklärt das Gehirn unsere bewußten Handlungen nicht. Unsere bewußten Handlungen

erklären das Gehirn! Das Gehirn funktioniert nicht in der Welt, in der unsere psychologischen Prozesse geformt, geprüft und bestätigt werden. Es selbst hat kein inhärentes Telos, irgendeine bestimmte Form anzunehmen. Die Form des Gehirns wird durch die Bedürfnisse und Handlungen der in der Welt lebenden Organismen bestimmt. Diese Form *erlaubt* dann unsere bewußten Handlungen, ohne sie erklären zu können.

Ich will damit nicht sagen, daß Gehirne oder elektronische Komponente nicht wichtig seien, oder daß wir, als Psychologen, diese nicht verstehen sollten oder sogar müßten. Was uns *als Psychologen* jedoch primär angeht, ist nicht die Handlung (oder das Bewußtsein) als Funktion des Gehirns. Im Gegenteil: Insofern wir uns mit dem Gehirn befassen wollen, müssen wir es – wie analog die Technik – als Funktion der kollektiven bewußten Handlungen verstehen. Weder Gehirne noch Elektronik kommunizieren, sondern Menschen. Das Gehirn fühlt nicht, denkt nicht, beabsichtigt nicht usw.; nur handelnde, weltbildende Menschen fühlen, denken, beabsichtigen usw. Psychologisch wichtig sind hier die Prozesse des Kommunizierens, des Denkens, Fühlens, Beabsichtigens usw., nicht einfach die sie ermöglichenden Basisprozesse. Und nur in jenen Prozessen selbst und ihren kausalem Zusammenhängen, mit anderen Worten, nur im Subjekt-Objekt-Verhältnis und seinem sozial-historischen Kontext, sind die Erklärungen für die Funktionen zu finden.

## VI

Noch ein wesentlicher Punkt. Ich habe schon von der Kollektivität, von anderen Menschen und von der Gesellschaft gesprochen. Das anti- oder postkartesische Verständnis des Subjekt-Objekt-Verhältnisses ist nicht individualistisch, sondern gesellschaftlich. Es ist immer ein Subjekt-*Subjekt*-Objekt-Verhältnis, das in der geschichtlichen Zeit existiert, worauf zum Beispiel Wygotski es mit seinem Begriff »*Zone der nächsten Entwicklung*« abgezielt hat. Für Wygotski lag das Lernen nicht nur in der gegenstandsorientierten Tätigkeit des Lernenden, sondern auch in der Vermittlung durch andere Menschen. Die Welt, in der wir leben und psychisch funktionieren, ist für uns unumgänglich durch andere vermittelt. Auch wenn ich alleine bin, sehe ich die Welt durch andere Augen, genauer gesagt, durch die Bedeutungen, die ich mir mit Hilfe anderer im Laufe meiner Teilnahme an gesellschaftlicher Praxis angeeignet habe.

Wie unterscheidet sich dieses Verständnis der Rolle anderer Menschen in unserem Leben vom kartesischen Bild? In der kartesischen Theorie der Wahrnehmung (vgl. Abb. 1) kommen allein das Individuum und der Pfeil vor. Es wird unterstellt, daß das Individuum den Pfeil ganz unabhängig davon sieht, ob andere Menschen existieren. Es scheint Descartes nicht eingefallen zu sein, daß Pfeile menschliche Schöpfungen sind, die mit gesellschaftlich institutionalisierten Zielen und Handlungsstrukturen verbunden sind. Es scheint ihm ebenso wenig eingefallen zu sein, daß ohne Teilnahme an gesellschaftlicher Praxis das

Individuum sich nie die Bedeutung des Pfeils angeeignet und das Objekt als »Pfeil« erkannt hätte. Die kartesische Psychologie bleibt hoffnungslos individualistisch.

Obwohl um die Jahrhundertwende Alternativen zu dieser Psychologie auf den Plan traten (zum Beispiel Herbert Meads Sozialpsychologie), herrscht die kartesische Sicht seit wenigstens den zwanziger Jahren in der nordamerikanischen Psychologie allgemein vor. Es ist interessant zu bemerken, daß Floyd Allports im Jahre 1924 veröffentlichte, ganz und gar kartesische Definition der Sozialpsychologie noch 1990 in Lehrbüchern als maßgeblich zitiert wird (zum Beispiel bei Alcock, Carment & Sadava, 1991; Brigham, 1991). Dieser Definition zufolge zählen andere Menschen nur als Reize unter allen anderen Reizen in unserer Umgebung. Sozialpsychologie ist »die Wissenschaft, die das Verhalten des Individuums studiert, insoweit es das Verhalten von anderen Individuen stimuliert oder auf das Verhalten von anderen antwortet ...« (Allport, 1924, 12). Das Bild, das Allport zeichnet, ist typisch kartesisch.

Ein Ergebnis dieses ganz individualistischen, mechanistischen, kartesischen Ansatzes in der Sozialpsychologie des englischsprachigen Hauptstroms ist ein nahezu totaler Ausschluß der Gesellschaftstheorie (wie zum Beispiel derjenigen von Weber, Durkheim, Horkheimer, Giddens, u.a.). Schon die Existenz solcher Theorie ist nur wenigen Lehrbüchern der Sozialpsychologie einer Erwähnung wert: Psychologen wie B.F. Skinner haben viel über die Implikationen der Psychologie für das gesellschaftliche Leben und wie wir es organisieren sollten, geschrieben, ohne auf Denker wie Marx, Durkheim, Weber, oder Horkheimer Bezug zu nehmen. Der Grund dafür ist klar. Die Richtung wurde schon 1924 von Allport gezeigt: »Angesichts der bloßen Existenz der Menschen in Anwesenheit anderer kann man erwarten, daß sie ein kompliziertes und weitreichendes System der sozialen Stimulation und Reaktion entwickeln. Dieses System ergibt die Daten für die gesamte Wissenschaft der Sozialpsychologie« (391). Aber in diesem »System« reagieren die Individuen einfach aufeinander. Das einzige in diesem »System« als »sozial« Erkennbare ist die Koordination, die es dem Individuum erlaubt, ungehindert zu handeln. Was ich besonders verärrerisch an diesem Verständnis von Sozialpsychologie finde, ist die Tatsache, daß sie zum Tierverhalten ebensogut paßt wie zum Menschenverhalten. Dieses Verständnis ist wesentlich unfähig, den Unterschied zwischen bloß sozialem und (gesamt-)gesellschaftlichem Leben zu begreifen. Eine hinreichende Erklärung für menschliches, gesellschaftliches Handeln ist also nicht zu erwarten.

## VII

Natürlich entspricht ein solches Verständnis sozialer Beziehungen nicht einer effektiven postkartesischen Sozialpsychologie, die nur innerhalb des Rahmens einer Gesellschaftstheorie funktionieren kann. Die Psychologie, die uns aus der Malaise des Hauptstroms führen soll, muß ihre Prozesse als Aspekte des

Subjekt-Objekt-Verhältnisses definieren und zugleich darauf bestehen, daß dieses Verhältnis historisch und gesellschaftlich situiert ist. Einige konkrete Beispiele folgen.

An den Rändern des Hauptstroms findet man heute mehrere vielversprechende postkartesische Ansätze zu den Problemen der Psychologie. Ein hervorragendes Beispiel bietet die Kritische Psychologie, die von Klaus Holzkamp, Ute Osterkamp und ihren KollegInnen in den letzten 20 Jahren ausgearbeitet wurde. Ich will aber keine Eulen nach Athen tragen, also beschränke ich mich auf Beispiele aus der englischsprachigen Psychologie.

Ein Beispiel erwähnte ich schon: Gibsons ökologische Theorie der Wahrnehmung. Sie stellt eine bedeutende Herausforderung des kartesischen Hauptstroms dar. Der Mangel dieser Position liegt darin, daß sie nicht genug Distanz zum Zentrum hält, um den Kartesianismus letztendlich zu überwinden. So bleibt sie beispielsweise im Kern individualistisch orientiert und hat immer noch große Schwierigkeiten, sich mit spezifisch menschlichen Vorgängen und Erscheinungen, wie Kommunikation und Bedeutung, auseinanderzusetzen. (Ich denke hier z.B. an die Gleichsetzung von Bedeutung und »*affordance*«, die überhaupt keine soziale oder gesellschaftliche Dimension beinhaltet.) Wir können nur hoffen, daß die Nachfolger Gibsons von den anderen postkartesischen Psychologen lernen werden, so wie diese von Gibson gelernt haben.

Einen ähnlichen erwähnenswerten Ansatz findet man in der Arbeit über das Gedächtnis von Michael Watkins (1990). Er argumentiert überzeugend gegen das traditionelle Denken über das Erinnern, das er »*mediationism*« nennt. Was er in diesem Denken aufdeckt, sind Mechanizismus und Dualismus. Die Zielscheibe seiner Kritik ist die behauptete Vermittlung des Gedächtnisses durch innere Repräsentationen oder sogenannte Gedächtnisspuren, die er für bloße Fiktion, eine bedeutungslose Metapher hält. Ein neuer Ansatz müsse seines Erachtens die eigentliche Erfahrung des Erinnerns und die Verankerungen dieser Erfahrung in der äußeren Welt hervorheben. Wie bei Gibson bleibt jedoch sein Verständnis des Zusammenhangs individualistisch. Ich will gleichwohl nicht leugnen, daß diese Gedankenentwicklung in die erhoffte Richtung geht.

Die übrigen, aus meiner Sicht noch interessanteren Beispiele teilen sich in zwei verschiedene Gruppen. Die erste spricht von psychologischen Prozessen als »*situiert*« oder »*distribuiert*«. Dazu gehören Arbeiten über Sachkenntnis und Intelligenz (Engeström, 1992), Kognition (Lave, 1988; Hutchins, 1993), Gedächtnis (Middleton et al., 1991), und Lernen (Lave & Wenger, 1991). Die zweite Gruppe spricht von psychologischen Prozessen als »*diskursiv*«, »*konstruktiv*« oder »*rhetorisch*« (zum Beispiel Coulter, 1989; Middleton et al., 1991; Parker, 1992; Shotter, 1993). Beide Gruppen berufen sich auf Wygotski; die erste steht unter dem weiteren Einfluß von Leontjew, die zweite ist von Sprachwissenschaftlern wie Bachtin und Wolosinow, aber auch von der neueren französischen Philosophie inspiriert. Das gemeinsame Band, das die zwei Gruppen

miteinander und mit der Kritischen Psychologie verbindet, ist der Marxismus, wenn auch nicht immer ein Marxismus im orthodoxen Sinne. Ich werde nur jeweils ein Beispiel von beiden Positionen geben.

### VIII

Das meines Erachtens Beste aus der ersten Gruppe ist die Arbeit über »*situiertes Lernen*« von Jean Lave and Etienne Wenger (1991; siehe auch Lave, 1933; Holzkamp, 1991). Lave und Wenger wollten ursprünglich die Lehrlingspraxis (*apprenticeship*) studieren. Es wurde ihnen bald klar, daß sie diesen Prozeß nicht erfolgreich verstehen würden, wenn sie das Lernen als Aufnahme von Information durch isolierte Individuen konzipierten. Lehrlingspraxis war offensichtlich auch mehr als »*Lernen durch Tun*« oder »*Lernen in situ*«. Für viele von ihren Kollegen bedeutete letzteres: »daß Denken und Handeln nur in dem verkürzten Sinne als sozial gelten, wenn sie andere Menschen involvieren, oder wenn sie direkt in ihrer Bedeutung von der sozialen Situation abhängig sind, die sie veranlaßt« (32-33). Das Verständnis von Lave und Wenger verdichtete sich zu einer allgemeinen theoretischen Perspektive auf den Beziehungscharakter von Bedeutungen und die Interessiertheit (Engagiertheit, Problemmotiviertheit) betroffener Menschen bei ihrer Lerntätigkeit. Dieser Perspektive zufolge gebe es keine Tätigkeit, die nicht *situiert* sei. Sie verlege den Schwerpunkt auf ein die ganze Person umfassendes Verstehen. Anstatt auf einen Fundus bloßen Tatsachenwissens über die Welt richte sie sich auf die »Tätigkeit in und mit der Welt und auf den Gesichtspunkt, daß der Handelnde, die Tätigkeit und die Welt sich gegenseitig bilden« (33). Später stießen sie auf die Notwendigkeit, eine noch strengere Unterscheidung gegenüber dem gewöhnlichen Verständnis des Lernens zu treffen. Diese neue Position nannten sie »*legitimate peripheral participation*«. »Es gibt einen bedeutsamen Unterschied zwischen einer Theorie des Lernens, in der Praxis (in einem engen, reproduktiven Sinne) unter Lernprozesse subsumiert wird, und einer solchen Theorie, in der das Lernen als integraler Aspekt der Praxis (im historischen, generativen Sinne) aufgefaßt wird. Unserer Ansicht nach ist Lernen nicht nur ein Teil der Praxis – als sei es ein unabhängiger, reifizierbarer Prozeß, der irgendwo stattfinden muß –; Lernen ist ein integraler Teil der schöpferischen, sozialen Praxis in der Welt, in der wir leben. Das Problem ... ist, dies in einen spezifischen analytischen Ansatz zum Lernen zu übertragen. '*Legitimate participation*' soll das Engagement in der sozialen Praxis beschreiben, das das Lernen als integralen Bestandteil einschließt« (34-35). Lave und Wenger entwickeln eine »historisch-kulturelle Theorie des Lernens«, eine »Theorie des Lernens als Dimension der sozialen Praxis«, in der das Lernen als »wachsende Teilnahme an Praktiker-Gemeinschaften (*communities of practice*)« betrachtet wird. Ihr Verständnis der Teilnahme, meinen sie, »löst die Dichotomien zwischen geistiger und körperlicher Tätigkeit (*cerebral and embodied activity*), zwischen Anschauung und Eingreifen (*contemplation*

and involvement), zwischen Abstraktion und Erfahrung auf: Personen, Handlungen, und die Welt sind in allem Denken, Sprechen, Erkennen und Lernen impliziert« (52).

Bei dieser Betonung der »Kollektivität« des Lernens geht jedoch die individuelle Person nicht verloren. Im Gegenteil: »die Teilnahme an der sozialen Praxis – subjektiver sowohl wie objektiver – rückt die Person in den Mittelpunkt, aber als Person-in-der-Welt, als Mitglied einer soziokulturellen Gemeinschaft« (52). Was hier auftaucht, ist, in ihren Worten, die »wirkliche« Person, d.h. die konkrete Person, konkret engagiert in einer konkreten Tätigkeit in einer konkreten kulturellen, historischen Situation. Das Bild zeigt nicht das total abstrahierte Individuum des psychologischen Hauptstroms, das auf ein Datum in einer statistischen Verteilung, auf einen Beitrag zur »Fehlervarianz« reduziert ist. Es zeigt keine gewöhnliche Versuchsperson in einem sterilen, kulturarmen Labor.

Lave und Wenger demonstrieren die Wirksamkeit ihrer Konzeption in einer Serie von ethnographischen Forschungen über partizipatives Lernen bei maya-nischen Hebammen in Mexico wie bei Vai und Gola-Schneidern in Liberia, bei einer Steuermannschaft auf einem US-Marineschiff, Fleischern in amerikanischen *Supermarkets* und bei »trockenen« Alkoholikern bei den »Anonymen Alkoholikern«. Zwischen diesen verschiedenen Praxen stellen Lave und Wenger große Unterschiede fest, jedoch zeichnen sich allgemeine Grundsätze des gesellschaftlich situierten Lernens ab. Die Einzelheiten der Ergebnisse kann ich hier kaum zusammenfassen; ich erwähne aber als Beispiel ein Ergebnis, um zu zeigen, was man von einem solchen Ansatz lernen kann: »In allen fünf Fällen ... zeigt sich sehr wenig offensichtliches Lehren. (...) Die Praxis der Gemeinschaft erzeugt den potentiellen 'Lehrplan' im weitesten Sinne – nämlich das, was durch Neulinge mit legitimem peripheren Zugang gelernt werden kann. Die Lerntätigkeit scheint ein charakteristisches Muster aufzuweisen. Es gibt effektive Ziele des Lernens, weil die Lernenden, als periphere Teilnehmer, ein klares Bild von dem entwickeln können, worum es bei dem Ganzen geht und was sie lernen müssen. Das Lernen selbst ist eine improvisierte Praxis. Ein Lehrplan entfaltet sich in Gelegenheiten zu praktischem Engagement. Er besteht nicht aus expliziten Vorschriften für die angemessene Praxis.« (92-93)<sup>1</sup>

## IX

Das Beispiel aus der zweiten Gruppe, das ich vorstellen möchte, ist die »rhetorisch-responsive« Fassung des Sozialkonstruktivismus von John Shotter. Wie in der ersten Gruppe werden die wichtigsten psychologischen Prozesse als inter-individuelle Tätigkeit, hier aber hauptsächlich als kommunikative Handlung, konzipiert. Shotters Position geht davon aus, daß wir uns »anstatt mit der inneren Dynamik der individuellen Psyche (Romantizismus und Subjektivismus) oder den vorgegebenen Eigenschaften der externen Welt (Modernismus und Objektivismus) mit dem kontingenten, vagen (d.h. nicht völlig bestimmten) Fluß

der ununterbrochenen kommunikativen Tätigkeit zwischen Menschen befassen müssen« (Shotter, 1993, S. 179). Weiterhin: »Aus diesem nicht vollständig geordneten Flusse aufeinander bezogener Handlungen und Praxen im Hintergrund (d.h. mit ihrer historisch vorbestimmten weiteren Bestimmbarkeit [historically already-specified-further-specifiability]) ... entspringen alle übrigen sozial bedeutungsvollen Dimensionen der Interaktion – miteinander und mit unserer ‘Realität’ – und werden sie durch ‘gemeinsames Handeln (joint action)’ konstruiert« (182). Innerhalb dieser durch »stabile gesellschaftliche Praxis« hergestellten und aufrechtzuerhaltenden Realität erheben wir gewöhnlicherweise unsere Ansprüche auf Erkenntnis (178). Diese Realität konstituiert auch den Raum, in dem unsere psychologischen Prozesse stattfinden.

Was sind psychologische Prozesse? Shotter antwortet: »Psychologisches Reden – mutmaßlich ‘über’ unsere ‘Wahrnehmungen’, ‘Erinnerungen’, ‘Motive’, ‘Urteile’ usw. – bezieht sich nicht auf eine präexistente innere Realität psychischer Repräsentationen. Es besteht aus Formulierungen und Behauptungen psychologischer Zustände, die auf der Grundlage vager (aber nicht gänzlich unspezifischer) ‘Gefühle’ konstruiert sind, und die dem rhetorischen Zweck dienen, uns und andere in Antwort auf Herausforderungen aus unserer sozialen Umgebung zu erklären. Wir sollten nicht *über* unsere geistigen Zustände sprechen, sondern *von* ihnen« (S. 182). Aber die Bedeutungen dieser psychologischen Begriffe werden durch Verhandlungen festgesetzt, »im argumentativen oder dialogischen Zusammenhang (responsive context), in dem sie sich anbieten oder gefunden werden (...) innerhalb, nicht außerhalb des argumentativen Zusammenhangs« (182). »Das praktische, gesellschaftliche Wesen der Sprache vorausgesetzt, zählen in einer Tradition des Argumentierens die Begriffe, mit denen die Argumente geführt werden: In Begriffen von Beziehungen anstatt mit individualistischen Termini zu argumentieren, bedeutet, daß man versucht, sich mit anderen in einer gemeinschaftlichen (relational), nicht individualistischen Weise in Beziehung zu bringen; d.h. eine ‘relational society’ sozial zu konstruieren.« (182)

Eine Schwierigkeit dieser Position, die für viele schon offensichtlich sein wird, ist ihre Neigung zum Relativismus (eine Tendenz, die in der ersten Gruppe nicht zu finden ist). Besonders klar wird dies, wenn Shotter seine Position mit dem Behaviourismus und dem Kognitivismus vergleicht. Diese letzteren Positionen werden, wie erwartet, als soziale Konstruktionen angesehen: »Das Ziel des Sozialkonstruktivismus ist (meint Shotter, C.W.T.), wieder eine neue Richtung in der Forschungsagenda der Psychologie zu eröffnen.« (182) Der Relativismus stammt daher, daß Shotter glaubt, der Sozialkonstruktivismus sei mit einem ausgesprochenen Realismus nicht vereinbar. Im »Afterword« des Buches legt der Realist Roy Bhaskar seine Meinung dar, daß es sich hierbei um ein Mißverständnis handele und daß Shotters Position näher zum Realismus stehe, als er selbst behauptete.

Aufgrund meiner eigenen materialistischen Wurzeln finde ich mich von Shotters Position weiter entfernt als von der der ersten Gruppe, und manchmal stehen unsere Auffassungen regelrecht im Gegensatz zueinander (ich stimme hierin mit Bhaskar überein). Meines Erachtens sind jedoch die Gemeinsamkeiten der Positionen wichtiger als ihre Unterschiede. Auch Bhaskar meint: »... Shotter und ich stehen einander näher, als er zugibt« (in Shotter, 1993, 186). Die grundlegenden antikartesischen Motive des Sozialkonstruktivismus sind jedenfalls evident. Besonders wichtig ist hier, wie in den schon erwähnten Fällen auch, daß der Raum, dem die psychischen Prozesse entspringen und in dem sie stattfinden, in der zwischenmenschlichen Welt, d.h. in der Welt der menschlichen Praxis und Kommunikation, angesiedelt ist.

## X

Im Gegensatz zu den sechziger und siebziger Jahren scheinen heute mehrere wirkliche Lösungen zur Malaise des psychologischen Hauptstroms an dessen Rändern bereitzustehen. Sie sind nicht alle gleich vielversprechend, aber, wenn meine Diagnose stimmt, weisen sie uns den richtigen Weg. Diese Richtung bleibt aber für viele genauso unsichtbar wie der »böartige Virus« des »Kartesianismus« selbst. Als es meinem jungen Kollegen klarer wurde, was ich mit diesem Terminus meinte, sagte er mir, er könne sich außerhalb des »kartesischen Theaters« (seine Worte) keine Möglichkeit für die Psychologie vorstellen. Was jetzt außerhalb stehe, behauptete er, sei nur »fuzzy wuzzy«, d.h. unklar und unwissenschaftlich. Daß das eigentliche »Fuzzy-Wuzzy« schon längst auf der Hauptbühne gespielt wird, konnte er nicht begreifen.

In der Zwischenzeit scheinen wir durch weitere Diskussion etliche Fortschritte gemacht zu haben. Die entsprechende Behandlung wird aber für viele eine bittere Arznei bleiben. Warum soll man eine bittere Arznei schlucken, wenn die Symptome sich so gut verstecken, daß man gar nicht weiß, daß man krank ist?

### Anmerkung

- 1 Vgl. zu dem von Lave & Wenger als »legitimate peripheral participation« gekennzeichneten Lernen durch »apprenticeship«, also durch direkte Beteiligung der Novizen an der Praxis der Meister bei gleichzeitiger Entlastung von der vollen Verantwortung für das zu erbringende Resultat auch Holzkamp, 1993, 501ff.

### Literaturverzeichnis

- Alcock, J.E., Carment, D.W., & Sadava, S.W. (1991). *A Textbook of Social Psychology* (2nd ed.). Scarborough, Ont.: Prentice-Hall Canada Inc
- Allport, F.H. (1924). *Social Psychology*. Boston: Houghton Mifflin Co
- Brigham, J.C. (1991). *Social Psychology* (2nd ed.). New York: Harper Collins



- Coulter, J. (1983). *Rethinking Cognitive Theory*. London: Macmillan
- Engeström, Y. (1992). Interactive Expertise: Studies in Distributed Working Intelligence. Helsinki: University of Helsinki, Department of Education, *Research Bulletin 83*
- Fancher, R.E. (1990). *Pioneers of Psychology*. New York: W.W. Norton
- Holzkamp, K. (1977). Die Überwindung der wissenschaftlichen Beliebigkeit psychologischer Theorien durch die Kritische Psychologie. *Zeitschrift der Sozialpsychologie*, 8, 1-22, 78-97
- Holzkamp, K. (1991). Lehren als Lernbehinderung. *Forum Kritische Psychologie*, 27, 5-22
- Hutchins, E. (1993). Learning to navigate. In S. Chaiklin & J. Lave (eds.), *Understanding Practice: Perspectives on Activity and Context*. Cambridge: Cambridge University Press
- Jacoby, L.L., Kelley, C.M., & Dywan, J. (1989). Memory attributions. In H.L. Roediger III & F.I.M. Craik (Eds.), *Varieties of Memory and Consciousness: Essays in Honour of Endel Tulving* (391-422). Hillsdale, NJ: Erlbaum
- Lave, J. (1988). *Cognition in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press
- Lave, J. (1993). Textaufgaben im Mathematikunterricht: Mikrokosmos der Widersprüche zwischen schulischer und außerschulischer Lebenspraxis. *Forum Kritische Psychologie*, 31, 5-28
- Lave, J., & Wenger, E. (1991). *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press
- Maiers, W. (1988). Sechzig Jahre Krise der Psychologie. *Forum Kritische Psychologie*, 21, 23-82
- Maiers, W. (1990). The significance of Bühler's »axiomatic« and Vygotsky's »general psychology« for theoretical psychology and its persistent monism-pluralism-debate. In W.J. Baker, M.E. Hyland, R. van Hezewijk, & S. Terwee (Eds.), *Recent Trends in Theoretical Psychology* (pp.377-388). New York: Springer-Verlag
- Markova, I. (1982). *Paradigms, Thought and Language*. Chichester: Wiley
- Middleton, D., et al. (1991). Collective memory (a symposium). *Activity Theory*, 9/10, 3-35
- Neisser, U. (1967). *Cognitive Psychology*. New York: Appleton-Century-Crofts
- Neisser, U. (1976). *Cognition and Reality*. San Francisco: W.H. Freeman
- Parker, I. (1992). *Discourse Dynamics*. London: Routledge
- Reed, E.S. (1988). *James J. Gibson and the Psychology of Perception*. New Haven: Yale University Press
- Shotter, J. (1993). *Conversational Realities*. London: Sage Publications.
- Watkins, M.J. (1990). Mediationism and the Obfuscation of Memory. *American Psychologist*, 45, 328-335