

Wie selbstlos sind Asiaten wirklich? Kritische und methodologische Reflexionen zur kulturvergleichenden Persönlichkeits- und Selbstkonzeptforschung

Chakkarath, Pradeep

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Chakkarath, P. (2006). Wie selbstlos sind Asiaten wirklich? Kritische und methodologische Reflexionen zur kulturvergleichenden Persönlichkeits- und Selbstkonzeptforschung. *Journal für Psychologie*, 14(1), 93-119. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-17059>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Wie selbstlos sind Asiaten wirklich?

Kritische und methodologische Reflexionen zur kulturvergleichenden Persönlichkeits- und Selbstkonzeptforschung ¹

Pradeep Chakkarath

Zusammenfassung

Verständnisse von der eigenen Kultur und der eigenen Person sind kulturell geprägt und immer auch Ergebnis eines Vergleichs mit anderen Kulturen und anderen Personen. Im Prozess dieser „Selbstwerdung“ von Kulturen und Individuen spielen begriffliche Schemata eine erhebliche Rolle, da sie das Anschauungsrepertoire bilden, das Kulturen ihren Mitgliedern zur Verfügung stellen, um ihre kollektiven und persönlichen Identitäten zu entwickeln. Dieser Artikel geht der historischen und methodologischen Bedeutung dieser Schemata in der Mainstream-Psychologie nach und untersucht dabei vor allem, wie sie auch in die wissenschaftliche Konstruktion von Selbst- und Fremdverständnissen eingehen und wie einige daraus resultierende Verzerrungen vermieden werden könnten.

Schlagwörter

Selbstkonzepte, Orientalismus, Entwicklungskontext, Indigene Psychologie, Hinduistisches Denken.

¹ Einige der hier vorgetragenen Überlegungen verdanken sich meiner Tätigkeit im DFG-geförderten Projekt „Subjektive Entwicklungstheorien im Kulturvergleich“ (Leiter Gisela Trommsdorff und Wolfgang Friedlmeier), einem Teilprojekt des einstigen SFB 511 „Literatur und Anthropologie“ an der Universität Konstanz.

Summary

How selfless are Asians really? – Critical and methodological reflections on cross-cultural personality and self-concept research

Conceptions of one's own culture and person are culturally shaped and partially reflect comparisons with other cultures and other people. In the process of developing cultural and individual identities, conceptual schemes play a substantial role since they constitute essential aspects of the cognitive repertoire cultures provide to help their members develop collective and personal identities. This article outlines the historical and methodological role of some of these schemes in mainstream psychology and examines their impact on the scientific construction of self and other. Subsequently, the author reflects on how ethnocentric biases in psychological research can be minimized.

Keywords

Self-concepts, Orientalism, developmental context, indigenous psychology, Hindu thinking.

1. Einleitung

In seinen Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte unterscheidet G. W. F. Hegel China und Indien als die beiden wichtigsten Wiegen asiatischen Denkens. In der Tendenz wie viele Gelehrte vor ihm und nach ihm hebt er dabei den „prosaischen Verstand“ Chinas, wie er sich im fest gefügten chinesischen Staat widerspiegeln, von der „träumerisch taumelnden Phantasie und Empfindung“ des indischen Geistes ab, die in der ungezügelter indischen Gesellschaft ihre Entsprechung habe (Hegel 1832–1848/1986). Für das „Indische“ hat Hegel allerdings größtenteils nur Verachtung übrig. List und Verschlagenheit, Betrügen, Stehlen, Rauben, Morden – darin bestehe „der Grundcharakter des Inders“. Und auch die philosophische und psychologische Quelle für derartige Verkommenheit hat Hegel schnell identifiziert: Es sei eine Unbeschränktheit des abstrakten Denkens, aus der kein Konzept der Individualität und der Persönlichkeit entspringen könne, da die Subjekt-Objekt-Differenz zur Illusion erklärt werde, die es zu durchschauen und zu überwinden gilt. Auch eine historische Auffassung von Personen und Begebenheiten sei vor dem Hintergrund dieses Denkens nicht möglich gewesen und daher auch ausgeblieben. Eine solch grenzen- und bodenlose Konzeption vom Menschen und

seinem Wirken in Zeit und Raum konnte wahrer Moral und Sittlichkeit keinen Boden bieten. Und so sind es nur abstruse Normen, Bräuche und Pflichten, die das Handeln der Inder orientieren und zugleich ein lediglich metaphysisch legitimes Gesellschaftssystem stützen, das die Macht des Stärkeren bzw. der höheren Kaste festschreibt. Angesichts solcher Verhältnisse fällt es Hegel auch nicht schwer, den britischen Kolonialismus zu rechtfertigen, und dies mit einer Konsequenz, die sich in etwa folgendermaßen reformulieren lässt: Menschen, die schon auf der individuellen Ebene ein autonomes Selbst nicht zu denken und daher nicht zu realisieren vermögen, können auch nicht mit der autonomen Selbstverwaltung ihrer politischen Angelegenheiten betraut werden.

Hegels vernichtendes Urteil über Philosophie und Gesellschaft Indiens ist ebenso berühmt wie ungewöhnlich, wenn sich auch durchaus weitere Prominente unter den Indienkritikern finden lassen, von Marx und Engels über Macaulay, James Mill, Max Weber und Churchill bis hin zu Günter Grass. Die europäische Rezeption indischer Literatur, Philosophie und Kunst belegt eine häufig eher romantische und bewundernde Haltung gegenüber dem Denken und der Kultur des südasiatischen Subkontinents. Eine vollständige Liste der Indienbegeisterten wäre kaum überschaubar und würde Autoren wie Herder, Hastings, William Jones, Schlegel, Nietzsche, Kleist, Novalis, Schopenhauer, Max Müller, Zweig, C. G. Jung und Hesse einschließen (für eine historische Übersicht bis ins 19. Jahrhundert siehe Halbfass 1988). Auffällig ist dabei, dass es auch hier vor allem die (primär hinduistischen und buddhistischen) Überlegungen zu Individualität, Persönlichkeit und Selbst sind, denen das besondere europäische Interesse am indischen Denken gilt. Doch anders als Hegel sehen die Romantiker in der Überwindung der Subjekt-Objekt-Trennung nicht die Quelle für indische Niedertracht, sondern vielmehr die Grundlage für ein quasi selbstloses, an der Familie, der Gemeinschaft und der Pflicht orientiertes Verhalten, das individuelle Bedürfnisse in geradezu edler Weise zugunsten der Gemeinschaft zurückstellt.

Was hier in Beispielen der negativen bzw. positiven China- und Indienrezeption seit dem 18. Jahrhundert anklingt, hat eine weit längere Vorgeschichte (siehe Chakkarath 2003, Halbfass 1988). Hegels Annahme beispielsweise, dass Unterschiede im Denken, im Menschenbild und der psychischen Verfassung ihre Entsprechung im Zustand eines Staates und einer Gesellschaft haben, findet sich bereits bei Herodot, Platon und Aristoteles, illustriert durch zahlreiche Vergleiche zu asiatischen Nachbarn der Griechen. In seinem Drama „Die Perser“ präsentiert Aischylos die antike asiatische Weltmacht mitunter in einer Andersartigkeit, die bis heute unterschiedliche Repräsentationen vom Osten als dem Fremden und Bedrohlichen prägt. Die Faszination für Indien als das so ganz andere Asien zeigt sich seit der Antike u. a. in Berichten über die stoische Lebensführung von Asketen, über die selbstlose Treue von Witwen, die ihren Männern in den Tod folgen, und in ausgeschmückten Berichten über wunder-

wirkende Magiere, unverwundbare Fakire und unsterbliche Yogis. Das christliche Mittelalter lokalisierte gar das Paradies und die Wiege der Schöpfung in diesen geheimnisvollen indischen Gefilden, eine Annahme, die noch bei Herder fortlebt. Und in Vorwegnahme Hegels, folglich weniger romantisierend, kam Alessandro Valignano, Inspizient des Jesuitenordens in China und Indien, schon im 16. Jahrhundert zum Schluss, dass der verschlagene Charakter der Inder ihre Missionierung erschwere, wogegen die chinesische Persönlichkeit der westlichen ähnlicher sei und daher schnelleren Missionserfolg verspreche.

Seit mehr als zwei Jahrtausenden hat Europa seine eigene Identität, sein kulturelles Selbst bzw. sein kollektives Selbstverständnis vom „Westen“ immer wieder auch durch Abhebung von seinen historisch variierenden Konzeptionen vom „Osten“ gewonnen. Im Anschluss an Edward Saids Analysen zum Orientalismus (Said 1978) ist dieser Prozess vielfach nachgezeichnet und diskutiert worden. Der Fokus dieser Diskussionen liegt jedoch auf der geisteswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem so genannten Orient, während sich die kulturvergleichenden Sozialwissenschaften, zumindest in ihren vorwiegend empirisch ausgerichteten Disziplinen, von Saids Kritik vergleichsweise uneindruckt zeigen. Dies gilt meines Erachtens in ganz besonderer Weise auch für die Kulturvergleichende Psychologie, in deren Beiträgen Saids Analysen praktisch keine Erwähnung finden, obgleich ihre Implikationen für die Theoriebildung und die Methoden der mit Kultur befassten Psychologie offenkundig sind und obwohl die kontrollierte Eindämmung ethnozentrischer Fehlschlüsse eines der erklärten Hauptziele kulturvergleichender psychologischer Forschung ist. Diese Einschätzung soll nicht übersehen, dass sich in jüngerer Zeit ein größeres Bewusstsein für das Fortwirken historisch gewachsener ethnozentrischer und rassistischer Perspektiven in psychologischen Theorien und Methoden entwickelt hat, auch wenn die Mainstream-Psychologie sich der Aufarbeitung dieses Themas eher zögerlich stellt (vgl. Holdstock 2000, Howitt u. Owusu-Bempah 1994, Jahoda 1999). Selbstverständlich finden sich diese Perspektiven auch häufig als Teil einer orientalistischen Sicht auf den Osten, doch wäre es unangemessen, die neuere Kulturvergleichende Psychologie, die einigen Anteil an der Aufarbeitung dieser Problematik hat, hier allzu vorschnell für die krassen Fehlläufe psychologischer Forschung in Verantwortung zu nehmen. Vielmehr soll es darum gehen, die Orientalismus-Thesen als Ausgangspunkt für eine Betrachtung subtilerer ethnozentrischer Perspektiven zu nehmen, die sich in Theorien finden, deren Ziel es ist, eine kulturinformiertere Sicht auf den „Osten“ zu vermitteln und denen es fern steht, rassistische Vorurteile zu propagieren. In diesem Sinne knüpfen die folgenden Überlegungen an Bhatia (2002) an, der dazu anregt, den Orientalismus in der Psychologie zu identifizieren und ihm wissenschaftlich angemessen zu begegnen. Damit wollen sie den Mangel an Reflexion auf die Kulturabhängigkeit auch der psychologischen Forschung über das „Andere“ aufzeigen und zu-

gleich eine Perspektive eröffnen, die zur Beseitigung dieses Mangels beitragen kann.

Gegründet auf die einleitenden Bemerkungen wird sich die Aufmerksamkeit dabei primär auf den Effekt richten, den die kultur- und wissenschaftshistorische Bedeutung der Konzepte „Individuum“ und „Individualismus“ auf westlich geprägte Theorien zur Kulturabhängigkeit von Persönlichkeits- und Selbstkonzepten hat. Zum einen werden damit zentrale Themen der mit Kultur befassten Psychologie in den Blick genommen, zum anderen eben auch Leitmotive der kulturellen Narrationen des Westens, sowohl in seinen Konstruktionen des Ostens als auch in den Konstruktionen von sich selbst. Hinzu kommt, dass Theorien über das Selbst und seine psychologischen Aspekte auch im so genannten östlichen Denken zentrale Bedeutung haben. Exemplarisch gezeigt wird dies im zweiten Teil des vorliegenden Beitrags. Die darin angeregten Reflexionen zur Angemessenheit gängiger kulturvergleichender Selbsttheorien primär auf indische Beispiele zu stützen, ist vor allem der gebotenen Beschränkung geschuldet. Die Beispiele sind allerdings auch nicht willkürlich gewählt: Wie einleitend schon angedeutet, haben indische Beiträge erheblichen Anteil an der Ausarbeitung dessen, was gemeinhin als „östliches Denken“ vom „westlichen Denken“ unterschieden wird. Zugleich haben sie historisch auf viele Denktraditionen auch Südostasiens und Ostasiens prägenden Einfluss genommen. Darüber hinaus hat Europa – nicht zuletzt auch aufgrund dieser übergreifenden soziokulturellen Bedeutung indischer Philosophie und Wissenschaft – wohl keine anderen asiatischen Textüberlieferungen länger und umfassender rezipiert als die indischen. Und schließlich ist Indien, das ehemalige „Juwel der britischen Krone“, bis heute das meistdiskutierte Paradebeispiel für imperialistische, kolonialistische und damit einhergehende eurozentrische Interessen auf politischer, ökonomischer und intellektueller Ebene geblieben.

2. Individualismus als Okzidentalismus in der Kulturvergleichenden Psychologie

Nach Said (1978) gibt es eine kulturhistorisch gewachsene und in den westlichen Kulturwissenschaften etablierte Perspektive auf den „Orient“, wobei unter diesem Konzept nahezu jeglicher Kulturbereich des gesamten asiatischen Kontinents subsumiert wurde. Diese Perspektive ist von einigen typischen Annahmen geprägt, vor allem von der Überzeugung, dass es einen essentiellen und systematischen Unterschied zwischen dem „Westen“ und dem „Osten“ gibt: Der Westen ist rational, authentisch, maskulin, aktiv, liberal, daher progressiv und hoch entwickelt; der Osten ist gemessen daran irrational, unauthentisch, feminin, passiv, despotisch, daher zivilisatorisch

zurückgeblieben und unterliegt der Stagnation. Der Ursprung dieser Repräsentation des „Orients“ als des „Anderen“ liegt in der hochselektiven Rezeption und pragmatischen Interpretation als klassisch eingestufte Texte und anderer Artefakte aus dem „Orient“. Diese Repräsentation basiert zugleich auf der Überzeugung, dass es erst der westlichen Kulturwissenschaft möglich war, den „Orient“ überhaupt zu entdecken, zu definieren und akademisch zu ordnen, dank vor allem philologischer Kompetenzen, die erst den westlichen Wissenschaftler in die Lage versetzten, die Texte der Orientalen auch angemessen zu verstehen. Die besagte Repräsentation stand und steht überdies im historischen Kontext imperialistischer Interessen, zu deren Rechtfertigung auf die vermeintliche Unfähigkeit des Orients zur Selbstbestimmung und zur Modernisierung (nach westlichem Vorbild) verwiesen wird. Die behauptete Unfähigkeit resultiert aus Denktraditionen, die allenfalls auf vormodernen Rationalitätsstandards beruhen und daher unberechenbar bzw. bedrohlich sind. Folglich muss der Orient gefürchtet und unter Kontrolle gehalten werden, u. a. durch Wissenschaft, die eine Legitimationsfunktion für die konstitutiven Elemente des Orientalismus zukommt.

Saids Thesen sind nicht durchgängig neu, aber durch unzählige Beispiele begründet und provokant. Sie fordern ein westliches Wissenschaftsverständnis heraus, das sich selbst auf das Ideal der Wertfreiheit und der Objektivität sowie den Anspruch auf universelle Gültigkeit seiner wissenschaftlichen Basisannahmen gründet. Saids Belege sind zahlreich und aussagekräftig, doch scheint ihr Großteil primär auf eine Kritik der Geisteswissenschaften und vorwiegend auf ihre *hermeneutischen* Herangehensweisen an fremde Kulturen zu zielen (vgl. die Beispiele in Macfie 2000). Wie verhält es sich aber mit den *empirisch* ausgerichteten Sozialwissenschaften? Wie verhält es sich insbesondere mit der Kulturvergleichenden Psychologie, die ihre Theorien und Forschungsperspektiven, ihre Erhebungsmethoden und Auswertungsverfahren soweit möglich an naturwissenschaftlichen Standards ausgerichtet wissen will? Muss sich eine Disziplin, die ihre Daten „im Feld“ und an Personen erhebt, überhaupt einer Kritik stellen, die sich im Wesentlichen auf Erhebungen aus Texten richtet? Müsste andererseits das Fach Psychologie, das einige Kompetenzen in der Forschung zu Entstehung und Auswirkung von Stereotypen und Ethnozentrismen nachweisen kann, nicht in jedem Falle interessiert sein an der Reflexion eventuell orientalistisch verzerrter und getrübler Sichtweisen auf den „Osten“? Betrachten wir diese Fragen zunächst vor dem Hintergrund einer schlaglichtartigen Skizze der Entwicklung neuerer Theorien zu interkulturell variierenden Persönlichkeits- und Selbstkonzepten. Was diese Skizze anbetrifft, so sollen Unterschiede in den akademischen Verständnissen von „Persönlichkeit“ und „Selbst“ keineswegs in Frage gestellt werden, so sehr sie auch Anlass zur Diskussion bieten. Es geht vielmehr um die Freilegung einiger historischer Verbindungen und spezifischer Aspekte in der Forschung zu diesen Konzepten.

Die Verknüpfung psychologischer und allgemeiner kulturwissenschaftlicher Fragestellungen verdankt sich keineswegs erst der modernen Wissenschaftsgeschichte. Da die Reflexion über individuelle *und* kollektive Identität eines der frühesten Themen religiösen, philosophischen, staatstheoretischen und auch psychologischen Nachdenkens war, reichen kulturvergleichende und kulturpsychologische Überlegungen wie auch daran anknüpfende empirische Untersuchungen weit vor die europäische Aufklärung und das ideologisch von ihr geprägte 19. Jahrhundert zurück (vgl. Chakkarath 2003; Straub in Druck). Das Besondere an der Diskussion kulturvergleichender Fragen im 19. Jahrhundert, war ihre Einengung unter evolutionistischer Perspektive. Der Kulturvergleich, wie ihn Comte, Spencer, Tylor, Durkheim und andere zum sozialwissenschaftlichen Programm erhoben, sollte klären, welche universellen Kausalmechanismen hinter der Entwicklung von Gesellschaften stehen, inwieweit sich Phylogenese und Ontogenese mittels desselben theoretischen Instrumentariums beschreiben lassen und wo bestimmte Kulturen auf einer noch zu erstellenden Zivilisations- und Fortschrittsskala angesiedelt waren. Dass die westlichen, vor allem die europäischen Kulturen in Sachen Fortschritt, Wissenschaftlichkeit und der Verwirklichung individueller Freiheiten den Maßstab für alle anderen Kulturen abgaben, verstand sich – wie wir bereits am Beispiel Hegels sahen – weitgehend von selbst. Ebenso selbstverständlich wurde daraus weiter geschlossen, dass sich diese Fortschrittlichkeit einer evolutionsbiologisch fundierten physiologischen und kognitiven Überlegenheit der europäischen „Rassen“ verdankte, die der Entwicklungsstufe der afrikanischen und asiatischen „Rassen“ bereits entwachsen waren oder sich ohnehin auf einem separaten Entwicklungszweig vervollkommnet hatten (Jahoda 1999). Bemerkenswerterweise markierte hier gerade das Bemühen, kulturvergleichende Humanwissenschaft auf objektive naturwissenschaftliche Füße zu stellen, zugleich den Versuch, Ethnozentrismus und Rassismus wissenschaftlich zu legitimieren.

Für Wilhelm Wundt, den Gründungsvater der gerade institutionalisierten Psychologie, bestand kein Zweifel, dass die Fragen nach allgemeinen Entwicklungsgesetzen auch von höchstem psychologischem Interesse sind. Er wusste allerdings auch, dass diese Fragen sich weder auf Individualebene noch auf Kollektivebene mit ausschließlich naturwissenschaftlich-experimentellen Methoden klären lassen, die sich das Fach gerade erst auf die Fahnen seines Selbstverständnisses geschrieben hatte. Wundts Versuch, die Mitte des Jahrhunderts initiierte und nach kurzer Zeit schon im Keim erstickte Idee einer „Völkerpsychologie“ auf systematisch und methodisch anspruchsvollerem Niveau umzusetzen (Wundt 1900–1920), scheiterte. Sie scheiterte – von ihren immanenten systematischen Mängeln abgesehen – eben schon deshalb, da den meisten seiner Kollegen der Rückfall in eine vorexperimentelle und somit unwissenschaftliche Psychologie ein zu hoher Preis war, um Kultur als Untersuchungsgegenstand der Psychologie zu integrieren. Unter anderem dadurch

lässt sich erklären, warum Themen wie „Selbst“, „Persönlichkeit“ und „Identität“, die von William James etwa zeitgleich und auf hohem Niveau in den Mittelpunkt psychologischer Fragestellungen gestellt worden waren, lange Zeit nahezu frei von kulturpsychologischen Überlegungen untersucht wurden. Mit dem Aufkommen des Behaviorismus blieb es vollends zunächst anderen empirischen Wissenschaften überlassen, diesen Zusammenhang herzustellen.

An erster Stelle ist hier die Kulturanthropologie zu nennen, die in ihrer amerikanischen Ausprägung von Franz Boas begründet, von seinen Schülerinnen Ruth Benedict und Margaret Mead weitergeführt wurde und sich bald schon als „Culture and personality school“ etablierte (für eine ausführlichere und differenziertere Darstellung der Bedeutung dieser Schule auch für die moderne psychologische Kulturforschung siehe Bock 1994). Entgegen der evolutionistischen Perspektive des 19. Jahrhunderts wurde hier der Mensch primär als ein *Kulturwesen* von anderen Wesen unterschieden, als eine Kreatur, die Kultur kreiert und von dieser in ihrem Selbst- und Weltverständnis zugleich entscheidend geformt wird. Ausgehend von Boas problematisierten vor allem Sapir und Whorf die vorangegangenen theoretischen und methodischen Forschungsergebnisse, indem sie Sprachen und Sprechweisen eine konstitutive Rolle für das Denken einer Kultur und ihrer Individuen zuwiesen. Sprachen strukturieren demnach Denken unterschiedlich und können dadurch kulturspezifische Bedeutungen (z. B. auch von „Selbst“ und „Welt“) erzeugen, die in andere Sprachen und Denkweisen nicht ohne weiteres übersetzbar sind. Früh schon integrierte die Kulturanthropologie zur Erforschung dieser Zusammenhänge psychologische, insbesondere psychoanalytische Theorien und entsprechend häufig projektive psychodiagnostische Untersuchungsverfahren (z. B. den Rorschach-Test und den Thematic Apperception Test, TAT). Gemeinsam ist den berühmtesten Vertretern der unterschiedlichen Schulen die Überzeugung, dass Kultur einen *determinierenden* Einfluss auf die individuelle Persönlichkeitsentwicklung hat. Benedict, Mead und Sapir verstanden Kultur als eine übersubjektive Konfiguration, als ein Ganzes, das auf seine Teile bzw. Individuen persönlichkeitsprägend wirkt. Kulturspezifischen Konfigurationsmustern sollten dabei entsprechende Persönlichkeitstypen zugeordnet werden – eine Zielsetzung, in der Kultur als Persönlichkeit auf höherer Ebene verstanden wurde. Die Studien von Mead auf Neuguinea führten unter anderem zu einer frühen Formulierung der gendertheoretischen These, wonach sogar die geschlechtliche Persönlichkeit, was als „typisch männlich“ und als „typisch weiblich“ gilt, weitgehend kulturell erzeugt werde.

Kardiner und Linton versuchten mit ihrem Konzept der „Basispersönlichkeit“ eine differenziertere Analyse von Kultur und Persönlichkeit vorzulegen, um den angenommenen Kausalzusammenhang zwischen kulturellen und psychischen Phänomenen deutlicher aufzuzeigen. Sie nahmen an, dass die geophysische Umwelt Einfluss auf primäre Institutionen (z. B. Wirtschaftsweise, Familienform, Kindererziehung) hat, die zur Entwicklung einer so

genannten „Basispersönlichkeit“ führen. Darunter verstanden sie den kleinsten gemeinsamen Nenner von Persönlichkeitsmerkmalen (vor allem Ängste, Abwehrmechanismen, Neurosen) die sich in einer Kultur finden lassen und auf deren Basis die individuell durchaus variierenden Persönlichkeiten aufgebaut werden. In Abhängigkeit von der Basispersönlichkeit entstehen dann die sekundären bzw. *projektiven* kulturspezifischen Institutionen, wie zum Beispiel Mythologien, Weltanschauungen, Sitten und Gebräuche. Die Schwierigkeiten, diesen gemeinsamen Nenner auch wirklich zu finden, führten Du Bois und Wallace zur Annahme einer lediglich „modalen Persönlichkeit“, die sich nur in der kulturellen Kerngruppe zeige, aber nicht auf alle Individuen einer Kultur generalisieren lasse.

Obleich der *Culture and Personality School* gelegentlich ganz pauschal ein Kulturrelativismus unterstellt wird, hat sie durchaus auch universalistische Züge. Dies zeigt sich etwa in den deterministischen Annahmen, die aus der geophysischen Umwelt und primären Institutionen kausal auf eine Basispersönlichkeit schließen, so dass sich aus diesen vorangehenden kulturellen Faktoren Struktur und Inhalte sekundärer Institutionen gesetzmäßig ergeben. Die hier anklingende optimale Anpassung an jeweils unterschiedliche Umwelten ist eine Reminiszenz an nach wie vor aktuelle evolutionstheoretische Erklärungsmodelle. In methodischer Hinsicht zeigen sich universalistische Aspekte beispielsweise in der Nähe zu psychoanalytischen Ansätzen und der Überzeugung von der kulturübergreifenden Geltung entsprechender Theorien und Verfahren. Darüber hinaus gründet jede der genannten Theorien zur Persönlichkeitsentwicklung in der Annahme, dass alle Kulturen – zumindest für eine kulturtragende Kerngruppe von Individuen – einen *bestimmten* Persönlichkeitstyp generieren. Dies entspricht der langen westlichen Denktradition eines identitätsstiftenden und stabilen individuellen Selbst, das auf kultureller oder gar nationaler Ebene seine Entsprechung hat. In einer frappierenden Konsequenz der historisch verwurzelten individuumzentrierten Theorien westlicher Provenienz werden dabei auch Kulturen quasi zu Individuen. Das vielleicht berühmteste kulturanthropologische Beispiel für den Effekt dieser Perspektive auf die Persönlichkeitsforschung ist Ruth Benedicts „The Chrysanthemum and the Sword“, eine Untersuchung zu Persönlichkeitstyp und Nationalcharakter der Japaner. Darin unterscheidet sie Japan anhand verschiedener Dichotomien u. a. als eine *einzigartige* „Schamkultur“ von der westlichen „Schuld-Kultur“. Während in letzterer bei den Kulturangehörigen aus der tiefen Überzeugung von persönlicher moralischer Verantwortlichkeit ein individuelles Gefühl persönlicher Schuld- und Sündhaftigkeit resultiere, zeichne sich die japanische Persönlichkeit durch eine Schamhaftigkeit aus, die eher an der personalen Oberfläche auftrete und zwar, wenn (und nur solange) die Gemeinschaft das Individuum für sein Verhalten verurteilt. Sowohl in seinen dichotomischen Gegenüberstellungen als auch in seinen gelegentlich als rassistisch bewerteten Schlussfolgerungen prägte das Buch, das unmittelbar nach Ende des Zweiten

Weltkriegs erschien, das Japan- und Ostasienbild der Amerikaner wie auch der amerikanisch geprägten Sozialforschung über Jahrzehnte, partiell bis heute. Nebenbei bemerkt, ist die Monographie zugleich ein Beispiel für eine Studie, deren Autorin das untersuchte Land nie selbst bereist hat. Sie stützt sich im Wesentlichen auf schriftliche Texte und Interviews mit japanischen Immigranten.

Trotz ihrer unterschiedlichen theoretischen Ausrichtungen und Ansprüche fanden sich all die genannten Theorien zu Kultur und Persönlichkeit in den späteren Vergleichsstudien zum Nationalcharakter wieder, in denen die Stereotypen, die hinter vielen der kulturanthropologischen Annahmen standen, nicht nur besonders deutlich wurden, sondern sich auch für lange Zeit festsetzten (Inkeles 1961). Im selben Zuge entstanden auch Wertestudien, in denen Kulturen über darin jeweils bevorzugte Weltbilder, Normen und sozial erwünschte Orientierungen unterschieden wurden (z. B. Kluckhohn u. Strodtbeck 1961).

In Kontinuität zu den Bemühungen der *Culture and Personality School* und ihrer Ausläufer versuchte auch Hofstede (2000) Kulturen anhand von dichotomen Dimensionen zu unterscheiden, die Extrempunkte auf einer Skala markieren, auf der sich die jeweiligen Ausprägungen der Dimensionen abbilden. Jedes Land lässt sich dann quasi als eine Konfiguration aus kulturtypischen Werten darstellen. Hofstedes fünf Dimensionen lauten bekanntermaßen Individualismus vs. Kollektivismus, hohe vs. niedrige Machtdistanz, Maskulinität vs. Femininität, hohe vs. niedrige Unsicherheitsvermeidung und langfristige vs. kurzfristige Orientierung (eine Dimension, die auf Michael Bonds Forschungsgruppe zurückgeht und spezifischen Aspekten vor allem konfuzianisch geprägter Kulturen gerecht werden soll). Die Daten, auf deren Grundlage Hofstede zu diesen Dimensionen gelangte, erhob er über Fragebögen, die zwischen 1967 und 1973 IBM-Mitarbeitern aus über 70 Ländern vorgelegt wurden. Replikationen und modifizierte Fortführungen, die u. a. auch kommerzielle Piloten, Beamte in Führungspositionen und Studenten einschließen, haben die Zahl der Respondenten auf mittlerweile ca. 130.000 Personen erhöht. Probleme, die Hofstedes Studie mit sich bringt, ließen sich unter orientalistisch-kritischer Perspektive als Resultat ethnozentrischen Vorgehens kritisieren: Die Untersuchungen wurden in einem typisch westlichen Kontext (Arbeitsumfeld in einem amerikanischen multinationalen Großunternehmen) vorgenommen, der zuerst in andere Länder exportiert und dann als Untersuchungskontext für kulturvergleichende Untersuchungen ausgewählt wurde – und dies vornehmlich unter Männern, außerdem unter eingeeengter Perspektive auf „work related values“ und schließlich nicht frei von ökonomischen Interessen des Westens. Ohne hier eine detaillierte Betrachtung zur Güte der einzelnen Unterscheidungsdimensionen leisten zu können, sei nur angemerkt, dass diese durchaus Fragen aufwerfen, da trotz der von Hofstede vorgelegten Operationalisierungen unklar bleibt, was in jeder der untersuchten Kulturen jeweils z. B. unter „Individualismus“, „Macht“ oder „Unsicherheit“ tatsächlich verstanden wird bzw. ob sich die

Verständnisse ohne weiteres miteinander vergleichen lassen. Vielleicht am auffälligsten wird die ethnozentrische Perspektive im Falle der Merkmale, an denen „maskuline“ bzw. „feminine“ Orientierungen festgemacht werden, worin sich ein Rückfall hinter sprachtheoretische und gendertheoretische Einsichten der frühen Kulturanthropologie zeigt.

Die beachtliche Zahl der Länder und der Befragten, wie auch die überschaubar kleine Zahl an Wertekategorien, haben die Hofstede-Untersuchung trotz einiger Kritik auch in der Kulturvergleichenden Psychologie zur einflussreichsten Wertestudie gemacht. Dies gilt in erster Linie für die Individualismus-Dimension, die als theoretisches Konstrukt zwar die ganze Geschichte europäischer Sozialwissenschaft durchzieht, hier aber ihre bislang breiteste Datenbasis fand. Darauf gestützt wird auch die Auffassung des 19. Jahrhunderts aufrechterhalten, dass zunehmende Modernisierung und Wohlstand einer Gesellschaft mit zunehmendem Individualismus einhergehe (zu einer kritischen Betrachtung dieser These siehe Chakkarath u. Trommsdorff 2001). In Hofstedes Charakterisierung der funktionalen Bedeutung seiner Kulturdimensionen als einer „Software of the mind“ wird der *psychologische* Anspruch deutlich, den er mit seinen Auswertungen verbindet. Vor allem Triandis (2001) hat diesen Anspruch erhärtet, indem er auf Individualebene die Persönlichkeitsdimension „Ideozentrismus vs. Allozentrismus“ identifizierte, die in zahlreichen kulturvergleichenden Studien mit der Kulturdimension „Individualismus vs. Kollektivismus“ korreliert werden konnte und es erlaubt, auch interindividuelle Unterschiede zwischen eher ideozentrischen bzw. eher allozentrischen Personen in ein- und derselben Kultur zu untersuchen. Fasst man die von Hofstede und Triandis unterschiedenen Merkmale zusammen, so bevorzugt eine individualistisch bzw. ideozentrisch orientierte Person ein eher *loses soziales Netzwerk* mit einer *Kernfamilie* als Zentrum, betont ihren Wunsch nach *Autonomie* und *Independenz*, möchte ihre *Privatsphäre* wahren und verfolgt primär die *Realisierung persönlicher Ziele*. Sie sieht sich dabei im *Wettbewerb* mit anderen Personen und hält *individuelle Belohnungen* für individuelle Leistungen für gerechtfertigt. Im Vergleich dazu bevorzugt eine kollektivistisch bzw. allozentrisch orientierte Person ein *eng geknüpftes soziales Netzwerk* mit der *Großfamilie* im Zentrum, betont ihren Wunsch nach *Harmonie* und *Interdependenz*, strebt nach dem Gefühl der *Gruppenzugehörigkeit* und verfolgt die *Realisierung von Gruppenzielen*. Sie sieht sich dabei in *Kooperation* mit anderen Personen und hält daher die *Gleichverteilung von Belohnungen* für angemessen. Sowohl die Resultate von Hofstede als auch die von Triandis legen nahe, dass Personen aus westlichen Ländern individualistischer und ideozentrischer orientiert sind als Personen aus den meisten asiatischen Ländern.

In der nach wie vor einflussreichsten Theorie zu interkulturell variierenden Selbstkonzepten, die von Markus und Kitayama (1991) vorgelegt wurde, begeben uns sowohl die vertraute dichotome Gegenüberstellung als auch die

historisch verwurzelten Charakterisierungen individualistischer bzw. *independent* Selbstauffassungen wieder, an denen kollektivistische bzw. *interdependent* Selbstauffassungen kontrastiert werden (siehe Tabelle 1).

Tab. 1: Independentes vs. interdependentes Selbstkonzept nach Markus und Kitayama (1991)

Person mit <i>independentem</i> Selbstkonzept	Person mit <i>interdependentem</i> Selbstkonzept
empfindet sich als separat von ihrem sozialen Kontext	empfindet sich als verbunden mit ihrem sozialen Kontext
hat eine abgegrenzte und stabile Struktur	hat eine flexible und variable Struktur
ist internal orientiert und fokussiert auf innere Aspekte (Fähigkeiten, Gedanken, Gefühle)	ist external orientiert und fokussiert auf äußere Aspekte (Status, Rolle, Beziehungen)
empfindet sich als individuell/einzigartig	empfindet sich als zugehörig
drückt sich selbst aus	drückt ihre kontext-definierte Rolle aus
verhält sich unter Berücksichtigung persönlicher Maßstäbe	verhält sich „angemessen“ (d. h. entsprechend der eigenen Rolle)
verfolgt ihre eigenen Ziele	verfolgt die Ziele anderer
ist direkt; sagt, „was ihr auf dem Herzen liegt“	ist indirekt; „liest die Gedanken“ anderer

Empirisch gestützt wurde diese Unterscheidung zunächst durch Befragungen vor allem US-amerikanischer und ostasiatischer Studenten. Wie die Gegenüberstellung zeigt, gehen in die Beschreibung des interdependenten Selbstkonzepts auch nach Markus und Kitayama Merkmale ein, an denen schon Ruth Benedict beispielsweise den japanischen Persönlichkeitstyp festmachte: ein kaum verinnerlichtes, sondern allenfalls in äußerlichen Aspekten des Sozialverhaltens, also an der „Oberfläche“ beobachtbares und erlebtes „Selbst“, das eher in einer auferlegten Rolle und folglich nicht „in sich selbst“ wurzelt. Es scheint im Grunde kaum möglich, diese auch in aktuellen Theorien noch nachweisbare westliche Auffassung von „Individuum“, „Individualität“ und „Selbst“ auf Personen mit interdependenten „Selbstkonzepten“ überhaupt anzuwenden. Sie erscheinen unter dieser kultur- und wissenschaftshistorisch gewachsenen Konzeption geradezu selbstlos, und zwar nicht nur im Hinblick auf die Unzuschreibbarkeit klar abgegrenzter stabiler Strukturen, sondern auch im Hinblick auf eine geradezu altruistisch anmutende Hingabe an andere und an übergeordnete Gruppenziele. Markus und Kitayama haben diese Spezifität, die sie vor allem an ostasiatischen Beispielen illustrieren, aber für die meisten asiatischen Kulturen annehmen (Markus u. Kitayama 1991), unter anderem auf weltanschauliche Traditionen zurückgeführt. Beispielsweise betonen sie die Bedeutung, die der Buddhismus dem Mitgefühl und der Sorge um andere gibt, oder heben die konfuzianische Orientierung an Pflichten und

klar definierten Beziehungs- und Rollenmustern hervor (z. B. Markus, Mullally u. Kitayama 1997). Belege für ihre Theorie finden sie überdies in linguistischen Eigenheiten und kulturspezifischen sozialen Episoden, gestützt auf Ergebnisse der kulturalanthropologischen Forschung. So weisen sie etwa darauf hin, dass das japanische Wort für „Selbst“ (*jibun*) dem Wortursprung nach „mein Anteil“ bedeute, dass japanische Kinder über viele Jahre mit den Geschwistern, Eltern oder Großeltern das Bett teilen oder dass Japaner auf Komplimente abwehrend reagieren. Sozialorientierung vor allem in der Ingroup zu fördern ist allerdings ein Anliegen der meisten Weltanschauungen und Religionen, einschließlich der christlichen und auch der säkularisierten Traditionen des Westens (Chakkarath in Druck). Was die übrigen Hinweise angeht, so taugen sie zweifellos zur Illustration für eine ausgeprägte Sozialorientierung, tragen aber nicht zur Klärung einiger zentraler psychologischer Fragen bei. Wie zum Beispiel hat man sich die Motivations- und Handlungsstruktur von Personen vorzustellen, denen ein internal, individuell und stabil angelegtes Selbst abgesprochen wird, das der westlichen Mainstream-Psychologie paradoxerweise als Grundlage dient, um individuelle Motivationen, Zielsetzungen und Handlungen überhaupt zu erklären? Sind Japaner und andere Asiaten tatsächlich so „selbstlos“ wie es die westlich geprägte psychologische Forschung scheinen lässt? Oder handelt es sich bei dieser fortlebenden Darstellung um eine orientalistische Repräsentation vor dem Hintergrund okzidentalistischer Selbstverständnisse? Um diese Frage tiefergehend zu klären, bietet es sich an, alternative Theorien zu Persönlichkeit und Selbst heranzuziehen und diese nicht aus dem westlich geprägten Forschungskontext zu rekrutieren, sondern aus jenen kulturellen Kontexten, in denen die meisten Asiaten für gewöhnlich aufwachsen und die unter anderem durch ihre ganz eigenen philosophischen und psychologischen Welt- und Menschenbilder mitkonstituiert sind.

3. Perspektivenwechsel: Indigene Psychologien vom Selbst

3.1 Zur theoretischen Bedeutung indigener Psychologien

In den zurückliegenden Jahren hat die Methodendebatte zwischen einer Leher universalistisch orientierten Kulturvergleichenden Psychologie und einer vergleichsweise eher relativistisch orientierten Kulturpsychologie zunächst zu scheinbar unüberbrückbaren Gegensätzen in der mit „Kultur“ befassten Psychologie geführt. Dies zeigte sich u. a. in der Etablierung neuer Fach-

zeitschriften mit kulturpsychologischer Ausrichtung (z. B. *Culture & Psychology*; *Asian Journal of Social Psychology*), die sich als Gegengewicht zu dem bislang dominierenden *Journal of Cross-Cultural Psychology* verstehen. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch das verstärkte Interesse an so genannten „indigenen Psychologien“ verstehen, deren Bedeutung zunächst vor allem in der Kulturanthropologie erkannt wurde (siehe z. B. Heelas u. Lock 1981), denen neuerdings aber auch in der Psychologie selbst einige Beachtung zukommt (für weitergehende Hinweise siehe Chakkarath 2005). Unter „indigenen Psychologien“ werden psychologisch relevante Konzepte verstanden, die in den Kulturen entwickelt wurden, um deren Untersuchung es jeweils geht und die nicht zwangsläufig mit psychologischen Konzepten identisch sein müssen, die in der sogenannten „Mainstream“-Psychologie des Westens entwickelt wurden. Da sie wichtige Aspekte des Denkens der jeweiligen Kultur enthalten, eröffnen indigene Psychologien bedeutsame Einblicke in kulturelle Selbstverständnisse, damit einhergehende Weltanschauungen und Menschenbilder, einschließlich von Werthaltungen und Anschauungen zum Verhältnis von Individuum, Kollektiv und Umwelt.

Von besonderem Interesse sind indigene Psychologien auch und vor allem deshalb, da sie – wenn auch in jeweils unterschiedlich systematischer Aufbereitung – Vorstellungen, Theorien und Erklärungen zur menschlichen Entwicklung sowie zum menschlichen Erleben und Verhalten bereithalten, die für die westliche Psychologie sowohl hinsichtlich der Unterschiede als auch der Gemeinsamkeiten zu den eigenen Konzepten von Interesse sein können. Da die westliche Psychologie aus der hier angelegten Perspektive selbst als eine indigene Psychologie erscheint, die bestimmte historische Wurzeln hat und nicht ignorieren kann, dass sie in ihrer eigenen Geschichte – trotz gleich bleibender universalistischer Ansprüche – bereits unterschiedlichste Selbstverständnisse und Positionen eingenommen hat, sollte die sie prägende Bemühung um die Entdeckung universeller humanwissenschaftlicher Merkmale und Gesetzmäßigkeiten immer auch in Auseinandersetzung mit konkurrierenden Erklärungsmodellen erfolgen. Neben der Überprüfung der eigenen Annahmen erlaubt die Untersuchung indigener psychologischer Konzeptionen aber auch einen Perspektivenwechsel, der die Generierung neuer Hypothesen ermöglicht, die wiederum die Präzisierung der bisherigen Konzepte wie auch die Entwicklung neuer Konzepte nach sich ziehen kann.

Über diese generellen wissenschaftstheoretischen Überlegungen hinaus kommt indigenen Psychologien im Rahmen kulturwissenschaftlicher Studien zur menschlichen Entwicklung eine weitere zentrale Bedeutung zu: Insofern als sie Theorien über den Menschen und die ihm angemessenen Orientierungen, Werthaltungen und Verhaltensweisen zur Verfügung stellen, erlauben sie auch Einblicke in Phänomene, die für die Struktur kulturabhängig variierender Entwicklungskontexte bedeutsam sind. Einige wenige Anmerkungen unter kulturpsychologischer Perspektive mögen deutlicher machen, dass und wie

sich indigene Psychologien fruchtbar in die psychologische Forschung zur Entwicklung von Selbst und Persönlichkeit integrieren lassen:

In der Geschichte der mit Kultur befassten Psychologie war es insbesondere Wygotski (1978), der – aufgrund des behavioristischen Zeitgeists der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts über Jahrzehnte unentdeckt – feststellte, dass die menschliche Psyche keineswegs als eine in sich geschlossene Entität der Umwelt als einer anderen Entität gegenüberstehe und mit ihr interagiere, sondern von interkulturell variierenden und sich selbst stetig verändernden Kontexten abhängt. Diese Kontexte werden als eine Prozesseinheit verstanden, die durch die Interaktion von Individuen konstituiert wird und ihrerseits die zwischenmenschlichen Interaktionen beeinflusst. Nach Wygotski erfolgt die Weitergabe sozialisations- und persönlichkeitsrelevanter Inhalte an nachrückende Generationen primär durch erfahrenere Erziehungspersonen in einem dyadischen Weitergabe- und Aneignungsprozess. Mit dieser Sichtweise lenkte er das psychologische Interesse von universell auftretenden organismischen Prozessen auf kulturelle Inhalte, die entscheidend Einfluß darauf nehmen, welche Formen von Interaktion überhaupt vermittelt oder unterbunden, durch welche Personen sie vermittelt und welche Theorien und Techniken dabei bevorzugt werden. Mit seinen empirischen Studien legte er nahe, dass die vermittelten Inhalte wie auch die Vermittlungstechniken selbst von subjektiven Vorstellungen und Haltungen der beteiligten Personen abhängen, die auf kulturellem Wissen einerseits und auf individuellen Erfahrungen andererseits beruhen. Viele seiner hier lediglich anklingenden Beiträge sind – wenn auch selten explizit erwähnt – in die neuere Forschung eingegangen.

Ein Beispiel für die (historisch nachgeholte) Integration von Wygotskis Annahmen in kulturanthropologische Theorien zu Kultur und Selbst ist das Modell der „Entwicklungsnische“ („developmental niche“) von Super und Harkness (1986). Kultur wird darin als Ergebnis von kollektiven und individuellen Anpassungsleistungen verstanden und konstituiert sich aus drei Segmenten: zum einen aus der Umwelt (geophysikalisches und soziales Setting), zum anderen aus soziohistorischen Vorbedingungen (Bräuche, Sitten, Traditionen) und schließlich aus psychologischen Merkmalen der Individuen (z. B. ihre weltanschaulichen Überzeugungen, Menschenbilder, Entwicklungs- und Erziehungstheorien sowie affektive Orientierungen und Selbstverständnisse). Anders als beispielsweise im unilinear kausalistischen Kultur- und Persönlichkeitsmodell von Kardiner und Linton werden die drei Komponenten der Entwicklungsnische als in Wechselwirkung stehende Subsysteme eines flexiblen ökologischen Gesamtsystems gesehen. Sitten, Weltanschauungen und darin eventuell enthaltene psychologische Theorien werden nicht mehr als Endresultat vorangehender Kausalprozesse verstanden, sondern als Faktoren, die ihrerseits auf andere Kulturphänomene zurückwirken und in dieser Reziprozität das Gesamtphänomen Kultur wie auch kulturelle Dynamik und individuelle Entwicklung verständlicher machen.

Es ist offensichtlich, dass indigenen Psychologien unter dieser Perspektive eine wichtige Rolle zukommt, da die in ihnen angelegten Überzeugungen Einfluss auf alle konstitutiven Segmente von Kultur nehmen und da sie in ihren kennzeichnenden Elementen zugleich den Einfluss der anderen Segmente reflektieren. In jeweils unterschiedlichem Maße gehen sie über Vermittlungsprozesse, wie schon Wygotski sie beschrieben hat, als subjektive Überzeugungen bzw. „naive“ Laintheorien oder „Ethnotheorien“ in den alltäglichen Wissensbestand der Angehörigen einer Kultur ein und entscheiden u. a. darüber mit, wie Personen sich selbst sehen bzw. ihr Selbst konstruieren. Inwieweit indigene psychologische Theorien tatsächlich die Bedeutung haben können, die ihnen hier zugesprochen wird, werde ich im letzten Abschnitt meiner Überlegungen an einem indischen Beispiel illustrieren.

3.2 Eine hinduistische Konzeption vom Selbst

Es ist ein auffälliges Merkmal des klassischen indischen Denkens und der meisten daraus hervorgegangenen Theorien über die „*conditio humana*“, dass der Mensch – wie im Übrigen alle lebenden Kreaturen – als ein primär leidendes Wesen gekennzeichnet wird. Auch das hinduistische Menschenbild ist von dieser Überzeugung geprägt. Begründet wird diese Sichtweise auf zwei Ebenen:

Auf der ersten Ebene werden vielfältige und empirisch durch jedermann selbst überprüfbare Hinweise darauf gegeben, dass das menschliche Leben in seiner körperlich-geistigen und sozialen Verfassung allererst die Bedingungen dafür schafft, Leiden überhaupt erfahren zu können: in Form von zwischenmenschlichen Konflikten, Ungerechtigkeiten, Unzufriedenheit und Frustrationen, in Form von Mangelserfahrungen wie Hunger, Durst, Verlust und Einsamkeit, in Form von Ängsten, Krankheit, Schmerz, Gebrechlichkeit und Sterben, als eigenes Unglück und als Unglück anderer. Entgegengesetzte Erfahrungen des Glücks und der Zufriedenheit werden nicht geleugnet (und in Kunst und Literatur auch eingehend gewürdigt), doch wird darauf hingewiesen, dass sich Momente des Glücks und der Zufriedenheit in aller Regel immer wieder als endlich erweisen und somit nur neuerliche Erfahrungen des Unglücks und der Unzufriedenheit bedingen. Sterben und Tod schließlich stellen zwar sowohl den Sinn des Glücks wie auch des Unglücks in Frage, akzentuieren aber gerade wegen der daraus resultierenden Infragestellung des grundsätzlichen Sinns von Leben als Ganzem das Leiden als dominierenden Aspekt des Seins nur noch schärfer.

Auf der zweiten Ebene wird Leiden in einem weniger konkreten und einem der Alltagserfahrung entrückterem Sinne verstanden, nämlich als *Erleiden* eines naturgesetzlichen Prozesses des beständigen Vergehens, dem alle Phänomene der Welt unterworfen sind, einschließlich der menschlichen Lebens-

zusammenhänge. Auf dieser Ebene der Betrachtung werden die oben erwähnten Leidenserfahrungen in eine metaphysisch-philosophische Weltanschauung eingebunden, die versucht, die Ursprünge des Leidens zu erklären und aus ihrer Diagnose eine Erlösungslehre abzuleiten, die grundlegende psychologische Annahmen integriert und nachfolgend anhand der Begriffe *atman*, *brahman*, *karma*, *dharmā*, *samsara* und *moksha* skizziert werden soll.

Die alltägliche menschliche Erfahrung wird im hinduistischen Denken primär in ihrer Bedeutung für die Selbsterfahrung beschrieben, insoweit das eigene Selbst immerzu – mal mehr und mal weniger bewusst – damit beschäftigt sei, sich in einer Sonderstellung zu den Objekten der Welt zu verstehen. Diese Sichtweise wird als das Ergebnis eines psychologischen Kausalzusammenhangs rekonstruiert, der in der natürlichen Tendenz des menschlichen Geistes, alles zu unterscheiden, zu sortieren und zu benennen seinen Anfang nimmt. Diese mentale Aktivität führt im weiteren Verlauf zur Setzung von Präferenzen und Abneigungen und in Zusammenhang damit zu Intentionen, die umgesetzt oder behindert, und zu Wünschen, die erfüllt oder enttäuscht werden können. Ein wichtiges Resultat dieses Prozesses ist die allmähliche Herausbildung eines der Welt polar entgegensetzten Ich-Gefühls, das in seiner stärksten Ausprägung als Egoismus auftritt, worin die größte Quelle für das eigene Leiden wie auch für das Leiden anderer gesehen wird. Es wird deutlich, dass das Leiden auf dieser analytischen Ebene der Betrachtung ein *Erleiden* ist, nämlich das Erleiden eines der menschlichen Psyche natürlichen Wahrnehmungs- und Bewertungsprozesses, der sich permanent vollzieht, meist ohne sich seiner selbst bewusst zu sein.

Diese Grundzüge der indischen Psychologie finden sich bereits in den *Upanishaden* (aus dem 8. bis 5. Jhd. vor Chr.), werden in späteren Lehrsystemen unterschiedlich differenziert und insbesondere in der Lehre des *Samkhya* wie auch im darauf gründenden *Yoga* in einer bis heute einflussreichen Form systematisiert. Für das bessere Verständnis der psychologischen Aspekte innerhalb der hinduistischen Erlösungslehre soll hier ein Hinweis auf das dualistische Weltbild des *Samkhya* genügen, womit dabei keineswegs die ganz eigene psychologische Bedeutung anderer hinduistischer Denktraditionen, vor allem des *Vaisheshika*, *Nyaya* und *Vedanta*, geleugnet werden soll (für eine umfassendere Darstellung siehe Paranjpe 1998).

Gemäß dem *Samkhya* beruht die Welt mitsamt all ihren Phänomenen auf zwei Prinzipien: zum einen auf *purusha*, dem reinen Geist, der passiv, jedoch mit Bewusstsein ausgestattet ist; zum anderen auf *prakriti*, der Materie, die aktiv, aber ohne Bewusstsein ist. Die eben beschriebenen und von jedermann erfahrenen psychischen Vorgänge gehören im Rahmen dieser Zweiteilung *prakriti* an und werden von *purusha* lediglich „beobachtet“. Dies lässt sich anhand eines bekannten Gleichnisses illustrieren: So wie in einem See, in dessen klarem Wasser sich der Mond nur spiegelt, so ist auch der menschliche Geist von der Materie letztlich gar nicht berührt, sondern von ihr völlig ge-

trennt. Die von der Materie hervorgerufenen Bewusstseinsvorgänge binden den Geist jedoch an die Vorstellung, dass es hier eine unauflösliche Verbindung gebe, was aber lediglich eine Illusion sei. Es ist diese Illusion, der die menschlichen Leiderfahrungen entspringen, die aber durch gezielte Techniken des Körper- und Geistesstrainings wie sie in den Systemen des *Yoga* entwickelt wurden, durch methodische introspektive Selbstbeobachtung durchschaut und überwunden werden könne. Der hier angedeutete Ausweg aus dem Leidenszusammenhang muss nun vor dem Hintergrund der allgemeineren und für die Volksfrömmigkeit der meisten Hindus grundlegenden Weltanschauung betrachtet werden, um in seiner Bedeutung für das Denken, Fühlen und Verhalten der Individuen verstanden werden zu können.

Mit den der Volksfrömmigkeit geläufigeren Termini der Upanishaden lässt sich die Quintessenz der Samkhya-Lehre auch als Erkenntnis beschreiben, dass die Einzelseele (*atman*) des Individuums sich aus ihren Leidenserfahrungen zu lösen vermag, indem sie ihre Identität mit dem rein geistigen Prinzip der allumfassenden Weltseele (*brahman*) erkennt. Das Individuum muss also begreifen, dass die Vorstellungen, Intentionen, Begierden und all die darauf gründenden Erfahrungen von Leid lediglich durch psychische Vorgänge bzw. „Täuschungen“ hervorgerufen werden. Ist hiermit nun also ein Ausweg aus dem Leidenszusammenhang angedeutet, so ist immer noch zu klären, warum Menschen überhaupt in diesen Zusammenhang geraten und warum die Leiderfahrungen nicht für alle Menschen gleich, sondern interindividuell verschieden sind. Darauf antwortet die Theorie von *karma* (Tat), *samsara* (Kreislauf der Wiederenstehung), *dharma* (Weltordnung, Pflicht) und *moksha* (Erlösung). Diese Theorie besagt, dass jeder Mensch durch die moralische Qualität seiner Handlungen Bedingungen schafft, die in naturgesetzlicher Weise über das Schicksal seiner Seele entscheiden, insbesondere über die Qualität ihrer Reinkarnation im Kreislauf der Wiedergeburten. Dieser Kreislauf ist nichts anderes als der Ursache-Wirkungs-Zusammenhang, der durch menschliche Taten und ihre positive oder negative Vergeltung – eben in Form daraus resultierender höherer oder niederer Wiedergeburten – in Gang gehalten wird. Da alle Dinge der Welt, einschließlich des menschlichen Individuums, Verkörperungen der allumfassenden Weltseele sind, kann die Wiedergeburt in verschiedenen Seinsformen Gestalt annehmen, also auch die eines Tieres, einer Pflanze oder eines Minerals. Die moralische Qualität der Handlungen, die hierauf entscheidend Einfluss nimmt, bemisst sich dabei an einem Kodex, der aus einem ewig gültigen Welt- und Sittengesetz abgeleitet ist und für jedes Individuum je nach gesellschaftlicher Stellung (Kaste) unterschiedliche Pflichten vorsieht. Diese Konzeption ist erneut als ein Kausalzusammenhang zu verstehen, den jedes Individuum erleiden muss und der das menschliche Leiden über unüberschaubar und unkalkulierbar viele Existenzen hinweg verlängert. Zugleich aber kann das Individuum diesen Prozess auch beeinflussen, da seine jeweils aktuelle Existenz zwar durch einstmals angesammelte *karma*-

Qualität mit bedingt ist, aber durch moralisch-sittliches Verhalten gemäß des *dharma* stetig und von Wiedergeburt zu Wiedergeburt verbessert werden kann. Im Idealfall wird das Individuum dadurch einstmals in die Lage versetzt, den hier beschriebenen Prozess in seinen Mechanismen zu durchschauen, dadurch kein negatives *karma* mehr zu produzieren und somit Erlösung (*moksha*) aus dem Kreislauf der Wiedergeburten zu erlangen.

Die vorangehend lediglich in ihren Grundzügen skizzierten Anschauungen sind im klassischen indischen Denken in unüberschaubar vielen Abhandlungen verschiedener Schulen ausgearbeitet und in einem Zeitraum von nahezu 3000 Jahren um logische, sprachliche und wissenschaftstheoretische Analysen ergänzt worden. Das oftmals hohe Abstraktionsniveau, auf dem diese Anschauungen reflektiert werden, lässt die Frage aufkommen, inwieweit ihre Inhalte für das Denken und Verhalten von Menschen, die in hinduistischen Kontexten sozialisiert werden, überhaupt relevant sein könnten. Um diese Frage angemessener beantworten zu können, ist es notwendig, einen Blick auf ein zentrales Subsystem des hinduistischen Entwicklungskontextes zu werfen: das System der Kasten.

Gemäß der Überlieferung ist das Kastensystem so alt wie die grundlegende hinduistische Weltanschauung und zu verstehen als ihr gesellschaftlich gewordener Ausdruck. Bereits im ältesten Teil des *Veda*, der als heilig geltenden Sammlung ältester hinduistischer Offenbarungstexte, wird das Kastensystem mythisch abgeleitet und in ein archaisches Menschenbild integriert (Rigveda, X 90). Der Mythos berichtet, dass die Götter den „Urmenschen“ in einem Opferritual in vier Teile zerlegten und dadurch zugleich ein sinnbildlich ange-reichertes viergliedriges Gesellschaftssystem schufen: Aus seinem Kopf wurden die Priester und Schriftgelehrten (Brahmanen), aus seinen Armen die Könige und Krieger (Kshatriyas), aus seinem Leib die Kaufleute und Handwerker (Vaisyas), aus seinen Schenkeln die Arbeiter und Bauern (Shudras). Die ursprüngliche Bezeichnung *varna* (Farbe) für diese Ur-Kasten könnte als Hinweis darauf verstanden werden, dass einst auch rassische Merkmale für die Zuordnung zur jeweiligen Kaste herangezogen wurden. Spätestens im sogenannten „Gesetzbuch des Manu“ (2. Jhd. v. Chr.) wird jedoch eine grundlegende Einbindung der altindischen Kastengesellschaft in die bis dahin fortentwickelte hinduistische Weltanschauung vorgenommen, die der Kaste bis heute nach wie vor zentrale Bedeutung als spezifisch hinduistischer Entwicklungskontext gibt: Jeder der vier Kasten wird danach ein von oben nach unten abnehmender „Reinheitsstatus“ zugeordnet, der nur durch striktes Einhalten der Kastenpflichten, die ihrerseits aus der allgemeingültigen Weltordnung (*dharma*) abgeleitet werden, bewahrt werden kann. Der Katalog umfasst neben einer Reihe von kastenspezifischen Pflichten auch kastenübergreifende Gebote: das Einhalten von Berufsschranken, Endogamie (Heirat nur innerhalb bestimmter Kastengrenzen) und Kommensalität (Mahlzeiten und sozialer Umgang primär mit Reinheitsgleichen). Es ist für die Verbindung von Weltan-

schauung und Kastensystem von zentraler Bedeutung, dass die Erfüllung oder Nichterfüllung der Kastepflichten moralisch zu bewerten ist, daher großen Einfluss auf das individuelle *karma* hat und damit auch über die biologische und soziale Qualität des nächsten Lebens mit entscheidet. Verstöße gegen diese Pflichten können also zu niederer Wiedergeburt führen, der allenfalls über rituelle Maßnahmen, wie Waschungen, Pilgerreisen, Opfer und Buße, entgegengewirkt werden kann. Für das Selbstverständnis einer Kaste wie auch für die psychologische Bindung der Individuen an das Kastensystem ist es wichtig, dass die Aufnahme ausschließlich über die Geburt erfolgt und das Individuum seine Kastenzugehörigkeit – es sei denn im Sinne eines groben Verstoßes gegen seine Pflichten – auch nicht aufgeben kann. Ein gläubiger Hindu hätte nicht nur soziale, sondern auch metaphysische Sanktionen zu fürchten, wobei keineswegs ausgemacht ist, welche dieser Sanktionsaussichten er mehr fürchtet.

Das heutige indische Kastensystem ist in seinen Gliederungen und seiner Unüberschaubarkeit das Ergebnis eines in Jahrtausenden erfolgten Prozesses stetiger Ausdifferenzierung der ursprünglichen *varnas* in so genannte *jatis* (Geburtsgruppen, Familien), deren Zahl heute auf fünf- bis achttausend geschätzt wird. Außerhalb der durch die *jatis* konstituierten Kastengesellschaft stehen die so genannten „Unberührbaren“, die aufgrund ihrer vorgeschriebenen Tätigkeiten mit Substanzen in Berührung kommen, die als rituell „unrein“ gelten (z. B. Leichen, Kadaver, Fäkalien) und zur Meidung durch andere Hindus führen. Dass der Reinheitsstatus einer *jati* allerdings mit ihrem sozialen Einfluss heute nicht mehr zusammenfallen muss, zeigt sich unter anderem darin, dass manche niedrigeren Kasten leichteren Zugang zu wirtschaftlich lukrativen Betätigungsbereichen (z. B. in der Lederindustrie) haben, da sie etwa mit Materialien umgehen dürfen, die als unrein gelten. Außerdem kann es sein, dass *jatis*, deren Angehörige demselben Beruf nachgehen, in unterschiedlichen Regionen einen unterschiedlichen Status genießen.

In gewisser Weise belegt der beschriebene Differenzierungsprozess eine oftmals in Frage gestellte Fähigkeit des hinduistischen Kastenmodells zur Anpassung an sozialen Wandel und Modernisierung. Zugleich ist diese Flexibilität des Systems die Grundlage dafür, dass die Kaste trotz gesellschaftlicher Veränderungen der Kontext bleiben konnte, in dem hinduistische Wertvorstellungen und Überzeugungen effektiv weitergegeben werden. Durch die Konzeption, die eine niedere oder höhere Lebensform wie auch den sozialen Rang weltanschaulich erklärt und ethisch rechtfertigt, kommt der Kaste eine höchst bedeutsame Rolle als Entwicklungskontext zu, da sie als soziale wie auch weltanschauliche Gliederung eine Geburts-, Lebens-, wie auch Schicksals- und Glaubensgemeinschaft konstituiert, die große *identitätsstiftende* Bedeutung hat. Dabei versammelt das Kastensystem die Angehörigen der hinduistischen Sekten bei all ihren Unterschieden gewissermaßen unter einem Dach, gewährt aber zugleich die Möglichkeit partikularistischer Entwicklungen, wie sie sich

in bestimmten Familiennamen, Ernährungs- und Kleidungsgewohnheiten, religiösen Orientierungen (präferierten Göttern, Tempeln, Kulturen), Werteeinstellungen und Verhaltensweisen zeigen.

Die ausgewählten Elemente psychologisch relevanter Beiträge des hinduistischen Denkens betonen unter anderem einen Aspekt, dem aus Sicht etwa der westlichen Entwicklungspsychologie besonderes Interesse zukommen sollte: gemeint ist das Ideal der Indifferenz und der Bindungslosigkeit. Da das menschliche Leben primär von kausal herbeigeführten Leidenserfahrungen geprägt ist, gilt es diese durch starke Selbstdisziplin und strikte Pflichterfüllung zu überwinden. In Denken und Sprache der hinduistischen Überlieferungen wird diese Problematik auch als ein Problem des „Haftens“ oder der „Bindung“ an die Phänomene der Welt, einschließlich eigener Begierden, beschrieben. Dem wird das Ideal der „Nicht-Bindung“ (*anasakti*) gegenüber gestellt, von der die Beziehung eines freien Menschen zu seiner Umwelt geprägt sein sollte. Als ein solches Ideal menschlicher Handlungsorientierung spielt *anasakti* insbesondere in der Bhagavadgita, dem verbreitetsten und bekanntesten Text der weltanschaulichen indischen Literatur, eine tragende Rolle. Darin heißt es unter anderem, dass derjenige eine erstrebenswerte Persönlichkeit habe, der „in allem ohne Zuneigung ist, sich nicht freut, wenn er Gutes, und nicht hasst, wenn er Schlechtes erlangt“ (Bhagavadgita 2,57). Herausragend sei derjenige, der „gegen Wohlgesinnte, Freunde, Feinde, Unbeteiligte, Unparteiische, Verhasste, Gute und auch Böse gleichgesinnt ist“ (Bhagavadgita 6,9).

Noch heute für den Hindu geläufige Rituale (*samskaras*), die u. a. der Strukturierung der Kindheit dienen, veranschaulichen, wie der Einzelne von Geburt an dabei unterstützt wird, eine solche Persönlichkeit zu entwickeln (siehe Tabelle 2).

Es fällt auf, dass dem Kind erst mit etwa dem 7. Lebensjahr, nach seiner so genannten „sozialen Geburt“, eine eigene Persönlichkeit zugesprochen wird. Bis dahin gilt es als ein vorwiegend von kausalen Prozessen hervorgebrachtes und bestimmtes Wesen, das primär über *karma* aus seinen Vorleben charakterisiert ist. Es wird daher für gewöhnlich bis zur sozialen Geburt auch nicht für Fehlverhalten bestraft, danach jedoch mit Strenge zur Erfüllung ritueller und sozialer Pflichten angehalten. Über die Lebensspanne umfassen diese Pflichten weitere Loslösungsanforderungen, die dann allerdings selbstverantwortlich bewältigt werden müssen: Im hinduistischen Idealmodell menschlicher Entwicklung (siehe Chakkarath 2005), das primär Männern aus den höheren Kasten als Orientierung dienen soll, ist vorgesehen, dass man sich nach der Schulzeit, der Heirat, der Familiengründung und der Selbstständigkeit der eigenen Kinder aus den familiären Verpflichtungen löst und dem Studium der Heiligen Schriften widmet, um dann schließlich in abgeschiedener Askese und Meditation die spirituelle Erlösung aus dem *samsara* anzustreben. Spezifischen Loslösungserwartungen haben gemäß diesem Modell auch Frauen zu genügen, wobei der Auszug aus dem Elternhaus bei Verheiratung und die daran an-

schließende Opferbereitschaft als Schwiegertochter – die sich auch in der Übergabe des Sohnes an die Familie des Mannes zeigt – die wichtigsten Rollen spielen. Darüber hinaus zeigen sich in den Hochzeitsritualen Erwartungen an beide Geschlechter, was die Lösung von individuellen Wünschen und Vorlieben angeht, da die meisten Ehen auch heute noch von den Familien arrangiert werden, ohne weitgehendes Mitspracherecht der künftigen Ehepartner.

Tab. 2: Beispiele für Loslösungsrituale bis zur „Selbstwerdung“

Rituelle Markierungen der Selbstwerdung
<i>nishakarana</i> (ca. 1.–4. Monat): Einführung des Kindes in die außerhäusliche Welt; Zeigen der Sonne und des Mondes als Zeichen der Einbettung des Einzelnen in einen kosmischen Zusammenhang.
<i>annaprasana</i> (ca. 4.–9. Monat): Verabreichung der ersten festen Nahrung und allmähliche Entwöhnung des Kindes.
<i>chudakarana</i> (ca. 9. Monat – 3. Jahr): Tonsur als Zeichen der Opferbereitschaft und des Todes, anschließende Neueinkleidung als Zeichen der Wiedergeburt; gilt als „psychologische Geburt“ des Kindes, das nun in der Lage ist, Disziplin zu lernen und Pflichten nachzukommen.
<i>upanayana</i> (ca. 7.–12. Jahr): ausschließlich Söhnen vorbehalten; letztes gemeinsames Abendessen mit der Mutter; Zubringen der Nacht in einem dunklen Raum, erstmals ohne die Mutter; Verlassen des Raumes am nächsten Morgen und letzte gemeinsame Speise mit der Mutter, da das Kind nun an die männliche Verwandtschaft übergeben, in Zukunft mit den Männern der Familie essen und von der Mutter bedient werden wird; das Kind gilt erst jetzt als vollwertiges und verantwortliches Mitglied seiner Kaste, deren Pflichten es von nun an genügen muss; dieses Ritual steht daher für die „soziale Geburt“ des Individuums, durch die es allererst zur identifizierbaren Person wird.

Aus Sicht der hinduistischen Psychologie gehören trotz aller durch weltanschaulich abgeleitete Pflichten erzwungenen Sozialorientierung doch Loslösungen zu den vordringlichsten Entwicklungsaufgaben des Menschen. Die ersten und vor allem hinsichtlich der Mutter-Kind-Beziehung sehr einschneidenden Loslösungen des Individuums scheinen dabei darauf abzuzielen, schon früh die psychologischen Kapazitäten zu fördern, die Loslösungen im Erwachsenenalter erleichtern. Sie sind Voraussetzung dafür, sich aus den vor allem kognitionspsychologisch fundierten Zusammenhängen zu lösen, die eine belastende Konzeption des Selbst herbeiführen und über körperliche und meditative Therapietechniken im letzten Lebensabschnitt angegangen werden sollen.

4. Ein Resümee

Es wurde vorangehend versucht, einige wissenschaftshistorisch verfestigte Denk- und Theoriemuster der westlichen psychologischen Forschung zum „kulturellen Selbst“ zu identifizieren und auf die ihnen inhärente Problematik für die kulturvergleichende Persönlichkeits- und Selbstkonzeptforschung hinzuweisen. Gezeigt werden sollte unter anderem, dass das Denken in Dichotomien, Annahmen über individuelle Einzigartigkeit sowie die Tendenz, eigene Leistungen und Errungenschaften als besondere und fortschrittliche zu begreifen, nicht nur Merkmale westlicher Beschreibungen präferierter Selbstkonzepte in individualistischen Gesellschaften sind, sondern auch als Merkmale des Selbstverständnisses begriffen werden können, das die westliche kulturvergleichende Psychologie prägt. Es gehört gewissermaßen zu ihrem kognitiven Stil, das Fremde als Gegensatz des Eigenen zu begreifen und die eigenen indigenen Konzeptionen daran auszurichten. Bemerkenswerterweise ist dieser Stil nicht ohne Mühe mit dem universalistischen Anspruch der kulturvergleichenden Psychologie in Einklang zu bringen, die ja nicht das Trennende, sondern das Gemeinsame in den Fokus ihrer Untersuchungsperspektive nimmt.

Daran anschließend wurde eine alternative indigene Tradition zur Erforschung des Selbst vorgestellt, wobei so weit möglich versucht wurde, diese Darstellung nicht erst unter besagten Denk- und Theoriemustern der modernen westlichen Psychologie zu ordnen bzw. zu systematisieren. Die Beurteilung, inwieweit eine kulturinformierte und möglichst vorbehaltlose Beschäftigung mit indigenen Psychologien zu einem angemesseneren Verständnis von interkulturell variierenden Persönlichkeits- und Selbstkonzepten führt, bedarf selbstverständlich intensiverer Studien zu vielfältigen psychologisch relevanten indigenen Theorien. Deren Bedeutung für eine Fortentwicklung der Mainstream-Psychologie muss sich dann erst erweisen. Dafür sind allerdings auch Bereitschaft und Fähigkeit zum Perspektivenwechsel gefordert, den die Mainstream-Psychologie selbst zu einer der wichtigsten sozialen und interkulturellen Kompetenzen erklärt und die sie auch für sich selbst unter Beweis stellen sollte. Unter einem solchen Perspektivenwechsel zeigt sich beispielsweise, wie Hegels Annahmen zur indischen Persönlichkeit und Kultur zwar partiell begründet sind, aber im Bestreben, beides von europäischen Entwicklungen abzuheben, die indische Konzeption wieder aus dem Auge verlieren. So ist es zwar richtig, dass die hinduistische Weltanschauung die Subjekt-Objekt-Differenz zur Illusion erklärt, die es zu überwinden gilt, doch ist es sicherlich falsch, dass dieses Denken die Entstehung der Idee von einem stabilen autonomen Selbst, das zu selbstverantwortlichem und moralischem Handeln befähigt ist, verhindert hätte. Ganz im Gegenteil: Es zeigt sich bei Betrachtung der

ausgewählten indischen Psychologie des Selbst, dass die subjektive Überzeugung von Individualität und die Tendenz zur Abgrenzung von „anderem“ zu einem universellen psychologischen Merkmal des Menschen erklärt wird. Diese Erklärung erfolgt über theoretische Analysen und durch methodisch angeleitete introspektive Untersuchungen.

In therapeutischer Absicht wird daran anschließend eine Pflichtethik entwickelt, die eben nicht von „selbstlosem“ Altruismus, sondern von sehr individualistischen Motiven getragen wird, die auf Vermeidung von negativem *karma* gerichtet sind, aus dem erneutes Leiden erwachsen würde. Gerade in seinem Bemühen, sich zu diesem Zweck von individualistischen, vor allem von egoistischen Überzeugungen zu lösen, muss das Individuum es zu höchster Autonomie bringen, da nicht nur die anspruchsvolle therapeutische Methodik, sondern auch die umfassendere hinduistische Weltanschauung es für sein Schicksal in weitgehend alleiniger Verantwortung nimmt. In den Loslösungsprozessen, die dem Individuum abverlangt werden, zeigt sich die indische Ausgabe des asiatischen Individuums nicht nur autonom, sondern auch auf primär individuelle Ziele orientiert. Dass es – wie eine „idealkollektivistische“ Person mit idealem interdependentem Selbstkonzept – auf die Ziele seiner Gruppe fokussiert, lässt sich angesichts des längerfristigen Ziels, soziale Bindungen hinter sich zu lassen, auf motivationaler Ebene durchaus bezweifeln.

Im Übrigen legen auch neuere empirische Untersuchungen nahe, Verhaltens- und Motivationsebene als zwei Erscheinungs- und Funktionsebenen des Selbst klarer auseinanderzuhalten bzw. tiefergehender zu untersuchen, welche Wechselwirkung zwischen diesen beiden Ebenen besteht und ob sie kulturabhängig variiert (siehe z. B. Holland, Lachicotte, Skinner u. Cain 1998; Raval u. Kral 2004). Dies wirft auch die Frage auf, welche Ebene von so einflussreichen Kultur- und Persönlichkeitskonzepten wie „Schamkultur vs. Schuldkultur“, „Individualismus vs. Kollektivismus“ oder auch „Independentes vs. interdependentes Selbst“ überhaupt angemessen erfasst wird. Und dies schließlich betrifft auch die Frage, was genau die etablierten Instrumente zur Untersuchung kulturell geprägter Selbstkonzepte – z. B. der klassische „Twenty Statements Test“ von Kuhn u. McPartland oder die einflussreiche „Self Construal Scale“ von Singelis – eigentlich messen (Grace u. Cramer 2003) und ob sie hinreichend von immanenten ethnozentrischen Problemen befreit sind, die es erschweren, indigenen Konzeptionen überhaupt gerecht zu werden. Ohne die Instrumentenkritik hier vertiefen zu können, sei lediglich angemerkt, dass die meisten schriftlichen Befragungen Personen zu Aussagen bzw. Stimuli Stellung nehmen lassen, die wie selbstverständlich das Wort „Ich“ beinhalten. Gerade angesichts des anthropologischen und psychologischen Wissens um die Vermeidung dieses verbalen Selbstbezugs in vielen (nicht nur asiatischen) Sprachen und Kommunikationsweisen sollte die Angemessenheit solcher

Stimuli für kulturvergleichende Studien anhand bereits gesicherter Wissensbestände gründlicher überdacht werden.

Am Beispiel der hinduistischen Psychologie konnte über die bereits genannten Aspekte hinaus gezeigt werden, dass die Bedeutung der Erforschung indigener Psychologien zum Selbst keineswegs nur davon abhängt, ob diese Theorien westlichen Wissenschaftsstandards genügen. Indem die hinduistische Psychologie versucht, das Individuum bei der schrittweisen Verwirklichung seiner so essentiellen Autonomie zu unterstützen und indem sie den Entwicklungskontext entlang bestimmter Auffassungen von der idealen menschlichen Entwicklung durch entsprechende Institutionen, Rituale und Verhaltensempfehlungen strukturiert, spielt sie eine wichtige Rolle in der Konstitution der Entwicklungsnische, in der die Konstruktion von Selbstkonzepten sich vollzieht. In Übereinstimmung mit vielen anderen Denk- und Überzeugungssystemen (siehe Chakkarath in Druck) führt sie so sehr deutlich vor Augen, dass individuelle Selbstverständnisse nicht frei von Selbstverständnissen der Kultur, in denen sie entstehen, verstanden werden können. Eine bessere Rechtfertigung für eine weitergehende Integration des Themas Kultur in die Psychologie kann es nicht geben.

Literatur

- Bhatia, Sunil (2002): Orientalism in Euro-American and Indian psychology: Historical representations of „natives“ in colonial and postcolonial contexts. *History of Psychology*, 5, 376–398.
- Bock, Philip K. (Hg.) (1994): *Psychological anthropology*. Westport, CT: Praeger.
- Chakkarath, Pradeep (2003): *Zur Entwicklung und Standortbestimmung der Kulturpsychologie*. Hamburg: Dr. Kovac.
- Chakkarath, Pradeep (2005): What can Western psychology learn from indigenous psychologies? Lessons from Hindu psychology. In W. Friedlmeier, P. Chakkarath, & B. Schwarz (Hg.), *Culture and human development: The importance of cross-cultural research to the social sciences* (31–51). New York: Psychology Press.
- Chakkarath, Pradeep (in Druck): Zur kulturpsychologischen Bedeutung von Religionen und Weltanschauungen. In G. Trommsdorff u. H.-J. Kornadt (Hg.), *Kulturvergleichende Psychologie*. Bd 1: Theorien und Methoden in der kulturvergleichenden und kulturpsychologischen Forschung (Enzyklopädie der Psychologie: Themenbereich C Theorie und Forschung, Serie VII). Göttingen: Hogrefe.
- Chakkarath, Pradeep u. Gisela Trommsdorff (2001): Modernisierung und ihre Folgen: Eine kulturpsychologische Perspektive. In Hermann Hill (Hg.), *Modernisierung: Prozess oder Entwicklungsstrategie?* (105–130). Frankfurt am Main: Campus.
- Grace, Sherry L. u. Kenneth L. Cramer (2003): The elusive nature of self-measurement: The self-construal scale versus the twenty statements test. *Journal of Social Psychology*, 143, 649–668.
- Halbfass, Wilhelm (1988): *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel: Schwabe & Co.

- Hegel, Georg W. F. (1986): *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte* (Werkausgabe Bd. 12). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hofstede, Geert (2000): *Culture's consequences. International differences in work-related values*. Newbury Park, CA: Sage.
- Holdstock, T. Len (2000): *Re-examining psychology. Critical perspectives and African insights*. London: Routledge.
- Holland, Dorothy, William Lachicotte, Debra Skinner u. Carole Cain (1998): *Identity and agency in cultural worlds*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Howitt, Dennis u. J. Owusu-Bempah (1994): *The racism of psychology. Time for change*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Inkeles, Alex (1961): National character and modern political systems. In Francis L. K. Hsu (Hg.): *Psychological anthropology. Approaches to culture and personality (172–208)*. Homewood, IL: Dorsey Press.
- Jahoda, Gustav (1999): *Images of savages: Ancient roots of modern prejudice in western culture*. London: Routledge.
- Kluckhohn, Florence R. u. Fred L. Strodtbeck (1961): *Variations in value orientations*. Evanston, IL: Row, Peterson.
- Macfie, Alexander L. (Hg.) (2000): *Orientalism. A reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Markus, Hazel u. Shinobu Kitayama (1991): Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98, 224–253.
- Markus, Hazel, Patricia Mullally u. Shinobu Kitayama (1997). *Selfways: Diversity in modes of cultural participation*. In U. Neisser & D. A. Jopling (Hg.), *The conceptual self in context: Culture, experience, self-understanding*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Paranjpe, Anand C. (1998): *Self and identity in modern psychology and Indian thought*. New York: Plenum.
- Raval, Vaishali u. Michael J. Kral (2004): Core versus periphery: Dynamics of personhood over the life-course for a Gujarati Hindu woman. *Culture & Psychology*, 10, 162–194.
- Said, Edward W. (1995): *Orientalism. Western conceptions of the orient* (Repr. with a new afterword). London: Penguin Books.
- Straub, Jürgen (in Druck): *Historische Positionen und Entwicklungslinien einer Kultur integrierenden Psychologie*. In G. Trommsdorff u. H.-J. Kornadt (Hg.), *Kulturvergleichende Psychologie. Bd 1: Theorien und Methoden in der kulturvergleichenden und kulturpsychologischen Forschung (Enzyklopädie der Psychologie: Themenbereich C Theorie und Forschung, Serie VII)*. Göttingen: Hogrefe.
- Triandis, Harry C. (2001): Individualism and collectivism: Past, present, and future. In D. Matsumoto (Hg.), *The handbook of culture and psychology (35–50)*. New York: Oxford University Press.
- Wundt, Wilhelm (1900–1920): *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte* (Bde. 1–10). Leipzig: Engelmann.
- Wygotski, Lev S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Cambridge: Harvard University Press.

Dr. Pradeep Chakkarath, Universität St. Gallen, Kulturwissenschaftliche Abteilung, CH-9000 St. Gallen. E-Mail: pradeep.chakkarath@unisg.ch

Arbeitsschwerpunkte: Kulturpsychologie, indigene Psychologie, Wissenschaftstheorie und Geschichte der Psychologie.

Manuskriptendfassung eingegangen am 10. November 2005.