

# Wir und die Anderen

## Ethno-psychologische Konstruktionen im Wandel<sup>1)</sup>

Irmingard Staeuble

**Zusammenfassung:** Ausgehend von ethnologischer Selbstreflexion, die seit der Dekolonisierung ein kritisches Verhältnis zur wissenschaftlichen Produktion von Vorstellungen über vorindustrielle Lebenswelten entwickelt hat, werden kooperative Forschungsansätze von Ethnologen und Psychologen untersucht. Dabei geht es nicht um die Herausbildung eines spezialisierten Arbeitsfelds „Psychologische Anthropologie“ (vgl. Bock 1980; Jahoda 1982), sondern um den Ansatz zu einer historisch-kritischen Perspektive auf die Problemvorstellungen und Forschungsstrategien, die den Zugang zur subjektiven Dimension der Welt der „Anderen“ geleitet haben.

**Summary:** Following the lead of ethnographic self-reflection which since the decline of colonialism has become increasingly aware of the scientific and literary modes of producing images of preindustrial life worlds, this essay analyzes cooperative research approaches by ethnologists (= cultural and social anthropologists) and psychologists. The aim is not an account of the establishment of a specialized research area called „psychological anthropology“ (cf. Bock 1980; Jahoda 1982) but a critical-historical view of the problems and research strategies which directed the changing approaches to the subjective dimension of the world of „the others“.

Im gegenwärtigen Diskurs über Identität/Alterität wird zuweilen die These stark gemacht, daß der Westen einen einzigen fortgesetzten Text über „das Andere“ hervorgebracht hat, der nicht-westliche Lebenswelten im Gegensatz von Zivilisation und Wildheit so konstruiert, daß sie sich in Besitz nehmen lassen (Corbey & Leerssen 1991). In diesem Text - wenn es denn EINER ist - möchte ich einige Konstruktionsmuster von Selbst- und Fremdbildern, die aus der Zusammenarbeit zwischen Ethnologen (i.S.v. Kultur- und Sozialanthropologen) und Psychologen entstanden sind, analysieren und die Frage nach den historischen Bedingungen ihrer Veränderung, aber auch nach Kontinuitäten im Wandel, stellen.

Für die Analyse ethno-psychologischer Zugangsweisen zur subjektiven Dimension bei „primitiven Gesellschaften“, „Naturvölkern“ oder, postmodern, „den Anderen“ gehe ich aus von der neueren ethnologischen Selbstreflexion, die angesichts der postkolonialen Krise ihres Gegenstands an historisch-kritischer Intensität gewonnen hat. Clifford Geertz etwa weist nachdrücklich darauf hin,

daß der klassische Imperialismus und der Szientismus gleichzeitig gefallen sind, und die Situation auf der Seite des Dort-seins wie der des Hier-seins sich kompliziert hat: „Das Auftreten einstmals kolonisierter oder ausgestoßener Völker auf der Bühne der Weltwirtschaft, in der internationalen hohen Politik und in der Weltkultur hat dem Anthropologen zunehmend den Anspruch erschwert, ein Tribun der Ungehörten, ein Schilderer der Ungesehenen, ein Kenner der falsch Verstandenen zu sein. Malinowskis glückliches Heureka, als er zum ersten Mal den Trobriandern begegnete - >Besitzgefühl: ich bin es, der sie beschreiben oder erschaffen wird< - klingt in einer Welt, in der es OPEC, ASEAN...und tonganische Football-Spieler bei den Rothäuten in Washington gibt (ebenso wie Yoruba, Singhalesen und Tewa als Anthropologen) nicht nur anmaßend, sondern geradezu lächerlich.“ (Geertz 1990, 130)

Es ist in solcher Selbstkritik fast zum Gemeinplatz geworden, daß ethnographische Darstellungen und ethno-psychologische Konstruktionen nicht-westlicher Lebenswelten vom kolonialen Kontext nicht zu trennen sind, daß bei der Entdeckung und Eroberung der anderen Welt durch die Europäer das Streben nach Reichtum, Macht und Erkenntnis Hand in Hand wirkten. Doch bleibt auch in der ethnologischen Selbstkritik der koloniale Zusammenhang oft merkwürdig unexpliziert. Wenn betont wird, daß es heute nicht mehr wie noch für Lévi-Strauss um die Verteidigung der „kleinen Völker“ geht, „die ihrer traditionellen Lebensweise treu zu bleiben beabsichtigen, also abseits und im Schatten der Konflikte, die die moderne Welt entzweien“ (Lévi-Strauss & Eribon 1989, 224), sondern um den Versuch einer Verständigung zwischen Menschen in verschiedenen Gesellschaften, wäre doch nach den Bedingungen für solche Verständigung zu fragen. Ich meine, dazu gehört vor allem eine genaue Erinnerung an die Zerstörungen und Deformierungen, die die koloniale Gewaltherrschaft in der nichtwestlichen Welt dauerhaft hinterlassen hat.

Die Forderung gegenwärtiger sozialwissenschaftlicher Aufklärung, die nicht-westliche Welt nicht länger bloß als Handlungsterritorium anzusehen, sondern als Pluralität handelnder Subjekte (Bauman 1989), trägt zwar der von den Gesellschaften der Dritten Welt erlangten politischen Unabhängigkeit Rechnung. Doch unterschlägt die umstandslose Erklärung der Drittweltgesellschaften zu handelnden Subjekten ihre fortbestehende ökonomische Abhängigkeit von den Metropolen und damit den Zusammenhang von Kolonialismus, Dekolonisierung und neokolonialer Modernisierung.

Zur Anstrengung um eine genaue Erinnerung könnte historische Wissenschaftskritik - als reflektierte kollektive Gedächtnisbildung des human/sozialwissenschaftlichen Unternehmens - immerhin ein wenig beitragen, indem sie die Sprach- und Denkmuster, in denen die kolonisierende Begegnung mit Menschen anderer Kulturen kondensiert wurde, rekonstruiert. Im Abarbeiten

dichotomer Vorstellungen vom Eigenen und Fremden, seien sie hegemonialer oder romantischer Provenienz, könnte es vielleicht denkmöglich werden, eine Mitverantwortung für den Zustand der Welt „der Anderen“ anzuerkennen, damit die Welt eine gemeinsame werden kann.

## Verkehrte Welten: Das Projekt der Moderne und der westliche Kulturbegriff

In einem ersten Schritt scheint es nicht überflüssig, nach der Spezifik der modernen Entgegensetzung von Eigenem und Fremdem zu fragen, denn kontrastierende Abgrenzungen der eigenen gegen eine barbarische andere Kultur sind mindestens seit der Antike bekannt. Hat sich vielleicht in der modernen Vorstellung von der Einheit der Menschheit noch ein altes Wahrnehmungsmuster von Zivilisation/Wildheit fortgesetzt, das mit dem Aufklärungsprojekt einer Weltgesellschaft schwer vereinbar ist? Montaigne gibt um 1580 zu bedenken: „Wir können die Wilden also Barbaren nennen, wenn wir ihr Vorgehen von der VERNUNFT aus beurteilen, aber nicht, wenn wir sie mit uns vergleichen; denn wir sind in vieler Beziehung barbarischer“ (zit. b. Loewenstein 1987, 184).

Die Spezifik des modernen Kulturverständnisses wird an der historischen Semantik des westlichen *Begriffs* der Kultur deutlich. Mit Markus (1992) möchte ich drei Punkte herausheben: *Erstens* ist der westliche Begriff von unserer Welt als einer von früheren Generationen gemachten und von den Lebenden veränderbaren darin einzigartig, daß die westliche Kultur sich *als Kultur* und *als eine unter vielen* versteht. Dieser Begriff wurde zuerst von den Intellektuellen der Aufklärung entwickelt und beinhaltet eine historisierte Vorstellung von Kultur als einem Prozeß der Selbstbildung der Menschheit zur Mündigkeit. In den universalgeschichtlichen Theorien der schottischen und französischen Aufklärung - v.a. bei Ferguson, Millar, und Turgot - erlaubt der historisierte Kulturbegriff die Abmilderung des Kontrasts von Wildheit/Zivilisation zu einem graduellen Übergang und regt dazu an, über die Beziehung zwischen individuellen Fähigkeiten und der Kultur einer ganzen Gesellschaft, zwischen individueller Erfindung oder Innovation und soziohistorischem Wandel nachzudenken. *Zweitens* ging das Interesse an exotischen Kulturen, jenen lebenden Beispielen für die Vielfalt von Sitten und Vorstellungen, die alle von der Vernunft beurteilt und transformiert werden sollten, einher mit der Konstruktion der „niederen Klassen“ als der „Wilden“ im eigenen Land, deren „Kultur“ ebenfalls zum Gegenstand distanzierten Interesses gemacht werden konnte. So entstanden Ethnographie und Folklore im selben Prozess und

innerhalb desselben begrifflichen Schemas. *Drittens* machte die entstehende bürgerliche Gesellschaft mit dem Begriff der Kultur ihren Anspruch auf historische Überlegenheit geltend: die bürgerliche Kultur und nur sie sollte fähig sein, die vollkommenste Entwicklung und unbegrenzte Perfektibilität aller menschlichen Fähigkeiten zu sichern. Gleichzeitig aber wurde dieser Anspruch mithilfe desselben Kulturbegriffs kritisiert: „Die ersten genuinen Kulturtheorien, von Turgot und Rousseau 1750 angekündigt, können geradezu symbolisch für die Ambiguität der affirmativen und kritischen Kraft desselben Begriffs stehen, eine Ambiguität, die durch die westliche Geschichte hindurch bestehen bleiben sollte“ (Markus 1992, 10).

Außereuropäische Gesellschaften haben den kolonisierenden Einbruch der Moderne freilich noch in einer anderen Ambivalenz erfahren, wie Tibi (1991, 231ff) am Beispiel der islamischen Welt deutlich macht. Dort nämlich hat sich die europäische Moderne nur in den Herrschaftsdimensionen einer überlegenen Wissenschaft und Technologie geltend gemacht, wohingegen die kulturelle Moderne mit ihrem Subjektivitätsprinzip und Bildungsideal auf den westlichen Geltungsbereich beschränkt blieb. Losgelöst vom Wandel des europäischen Weltbilds, als wertneutral exportiert und akzeptiert, wurde nur wissenschaftlich-technisches „Könnens-Bewußtsein“ globalisiert. Mit diesem „Könnens-Bewußtsein“ wird ein von kosmologischer Ethik geprägtes Bewußtsein der Muslime konfrontiert, sodaß die tradierte moralische Ordnung mit ihren Sinn-Produktionen in eine Krise gerät.

Den institutionellen Herrschaftsdimensionen gegenüber zeigen selbst die Kritiker des Projekts der Moderne von Anfang an ein schwaches Gedächtnis. Schon Rousseaus (1755/1978) Philippika gegen den Überlegenheitsanspruch der bürgerlichen Kultur - „sie (= die Vertragstheoretiker, I.S.) sprachen vom Wilden und zeichneten den Zivilisierten“ (79) - läßt jede konkrete Erinnerung an die Verwüstungen, die mit der Entdeckung und Eroberung der Welt einhergegangen waren, vermissen. Die Ausrottung der Indianer war vergessen. Gegen den millionenfachen Sklavenhandel hatten die Aufklärer zwar protestiert und vor allem mit dem Argument der größeren Produktivität freier Lohnarbeiter die allmähliche Abschaffung der Sklaverei eingeleitet; aber es lag ihnen fern, dabei auch die Zerstörung der Kultur und der historischen Erinnerung in den Herkunftgebieten der schwarzen Sklaven zu bedenken.

Seit mit dem Kolonialismus die Ethnographie entstanden ist, gehören Ethnologie und Anthropologie zu den Kampffeldern, auf denen die Ambiguität des modernen Kulturbegriffs ausgetragen wurde. Bewahrungsforderungen mit dem Unterton des „edlen Wilden“ werden gegen Assimilationsversuche, Verstehen gegen Inferiorisierung geltend gemacht (Stocking 1987, 289). Aber die

Fähigkeit der Europäer, zu „verstehen“, könnte, wie Todorov (1982) und Langham (1981) vermuten, grade das Vehikel für die erfolgreiche Kolonialpolitik der „indirekten Herrschaft“ (Leclerc 1973) gewesen sein.

Verkehrte Welten lassen sich als Konstruktionsprinzip nicht nur der „imaginären Ethnographie“ des 19. Jahrhunderts (Kramer 1972) nachweisen - wo etwa Hegel in der Konstruktion Afrikas als absoluter Gegenwelt zur bürgerlichen Freiheit den Kannibalismus aus dem „afrikanischen Prinzip“ sinnlicher Körper ohne „psychologischen Zusammenhang“ ableitet (1955, 225) - , sie haben auch die spezialwissenschaftliche Anthropologie bis ins 20. Jahrhundert geprägt. So rekonstruiert der englische Anthropologiekritiker Kuper (1988) die „Erfindung der primitiven Gesellschaft“ und primitiver Mentalität als Projektionsspiegel westlicher Entwicklung: Nachdem entwicklungsgeschichtliche Vorstellungen von der Entwicklung der Familie, des Staats, und des Privateigentums (Bachofen, Maine, Morgan) bis hin zu Weber und Durkheim die Auffassung konsolidiert hatten, daß die moderne Gesellschaft vorrangig durch Territorialstaat, monogame Familie und Privateigentum bestimmt ist, mußte die als Gegenbild entworfene primitive Gesellschaft nomadisch, durch Blutbande geordnet, sexuell promisk und kommunistisch gewesen sein. So herrschte um 1890 unter Ethnologen wie Tylor und Frazer weithin Einigkeit, daß 1) die meisten primitiven Gesellschaften auf der Basis von Verwandtschaftssystemen geordnet sind; 2) die Verwandtschaftssysteme nach Abstammungsgruppen exogam organisiert sind; 3) ursprüngliche Institutionen in fossilen Formen fortleben; 4) die Abstammungsgruppen mit dem Privateigentum verschwanden und der Territorialstaat sich herausbildete. Obgleich diese Annahmen bald umstritten waren, hatte empirische Forschung von Afrika bis in die Südsee sich jahrzehntelang auf die Ermittlung von Verwandtschaftssystemen konzentriert.

### **Pazifische Kolonisierung und die Ethno-Psychologie „primitiver“ Völker:**

Die Selbstvergewisserung der modernen Gesellschaft im Blick auf ihr Anderes wird auf dem Höhepunkt der Industrialisierung brüchig. Von sozialer Anomie bis zum nervösen Charakter reichen die Diagnosen, die auf den subjektiven Faktor in der kulturellen Reproduktion aufmerksam machen. Die Frage, wie die Institutionen und die Menschen innerhalb einer Gesellschaft, der eigenen und der „primitiven“, funktionieren, wird allmählich wichtiger als die Frage nach Entwicklungsstufen und -formen. In diesem Problemfeld entstehen auch kooperative Forschungsprojekte von Ethnographen und Psychologen. Die Forschungsfragen und Forschungsstrategien, die sich bei der Annäherung an

Subjektivität in fremden Gesellschaften herausgebildet haben, will ich an einigen Beispielen analysieren. Von den untersuchten „Anderen“ habe ich die Inselbewohner des südpazifischen Raums gewählt, zum einen, um nicht uferlos heterogene Kolonialbedingungen einbeziehen zu müssen, zum andern, weil hier die Vielfalt der psychologischen Ansätze besonders gut demonstrierbar ist.

Ich beginne mit einem von Moravia (1977) dokumentierten Kontrastbild aus dem 18. Jahrhundert, das den Aspekt des Kennenlernens der Wilden aus der Perspektive einer idealen Weltgesellschaft besonders deutlich macht. Es geht um Jean Marie Degérandos Instruktionen für Forschungsreisende, die er anlässlich einer geplanten Expedition in die Südsee für die 1800 gegründete *Société pour l'observation de l'homme* entwarf. Sie sind ein frühes praxisbezogenes Plädoyer dafür, bei der Erforschung der Lebensform wilder Völker nicht zu urteilen, sondern sie in ihrem besonderen Dasein, ihrem Glauben, ihren Sitten und Gebräuchen zu verstehen. Zuviele Reisende hätten den Grundfehler begangen, „den Wilden auf unsere Weise denken (zu lassen), wenn er ihnen seine Gedankengänge nicht erklärt“ (Moravia 1977, 224) und alle seien zu nachlässig mit der Sprache der untersuchten Völker verfahren. Degérandos Katalog notwendiger Beobachtungen beginnt daher detailliert mit der Sprache, dem Zahlensystem, Malerei und Schrift, um dann über das physische Dasein zur moralischen und intellektuellen Verfassung der Wilden zu gelangen. Dabei ist ihm wichtig, wie es bei den Wilden mit der Fähigkeit, die am ehesten dem zivilisierten Menschen eigen scheint, steht, nämlich der Reflexion, der „Fähigkeit, durch welche wir uns auf uns selbst zurückwenden, um uns von unseren Gefühlen und Gedanken Rechenschaft zu geben und in die tiefsten Geheimnisse unserer Seinsweise einzudringen. Es wäre interessant zu erfahren, ob der Wilde nicht wenigstens Ansätze eines so edlen Vermögens besitzt oder ob er sich selbst immer ein Fremder bleibt“ (ibid. 238). Die Vision, die dieser Instruktion zugrundeliegt, ist eine globale Konföderation „mit glücklicheren und weiseren, gleichmäßiger verteilten, enger miteinander verbundenen Bewohnern“ (ibid. 251). Die Reise in die Südsee soll eine andere Zukunft vorbereiten als die Entdeckung Amerikas, denn „Kolumbus brachte nur gierige Eroberer in die Neue Welt, während Ihr als Friedensstifter und Freunde zu den Völkern der Südsee fahrt.“ (ibid. 251)

Als die Kolonisierung der Pazifischen Inselwelt im 19. Jahrhundert wirklich begann, waren die Visionen Degérandos auch bei den im Gefolge der Kolonisatoren reisenden Ethnologen und Ethno-psychologen längst in Vergessenheit geraten. Ihre Forschungsberichte zeigen auch kaum Spuren eines Bewußtseins von den Veränderungsprozessen, die schon die frühe Invasion des Südpazifik - möglich gemacht durch die Operationsbasis, die die britische Strafkolonie in Sydney bot - in den Lebensformen dieses Geflechts atomisierter

Inselgesellschaften ausgelöst hatte. Nach Brookfield (1972), auf dessen Analyse die folgende Skizze basiert, zog das Interesse an Kokosprodukten zuerst Händler, Missionare und Pflanzler an, denen nach 1860 Scharen von Goldsuchern aus Europa folgten. Nickel-, Kobalt- und Chromvorkommen ließen am Jahrhundertende Neukaledonien kurzfristig zum führenden Weltproduzenten aufsteigen und lösten in ganz Melanesien die Erschließung von Edelmetallen aus. Arbeitskräfte für Plantagen und Bergwerke in Neukaledonien, Fiji und Queensland wurden zunächst aus Polynesien zwangsrekrutiert, dann mit unklaren Verträgen geködert. So arbeiteten etwa im französisch-neukaledonischen Bergbau um die Jahrhundertwende einheimische Melanesier und importierte Insulaner, algerische Sträflinge und Asiaten; die Plantagen auf Fiji wurden von der australischen Zuckerindustrie mit indischen Arbeitern nach dem karibischen Modell der „totalen Institution“ geführt wurden. Im Gegensatz zur Knappheit an Arbeitskräften konnte Inselland von den europäischen Handels- und Plantagen-gesellschaften „at a shilling an acre“ erworben werden. Schließlich wurde zur Sicherung konkurrierender Gebietsansprüche auch des „weißen Mannes Bürde“ kostspieliger Kolonialverwaltungen von den Regierungen akzeptiert, sodaß es zwischen Briten (Fiji, Brit.Guinea), Franzosen (Hebriden) und Deutschen (Bismarck-Archipel u. Solomon) zur Aufteilung der Einflußsphären kam. Der Landerwerb ging nun an die Regierungen über, die auch für den Ausbau der Infrastruktur sorgten.

Von der Reaktion der Kolonisierten ist wenig überliefert; Kolonialkriege nach afrikanischem Muster gab es nicht, aber eine Reihe kleinerer Aufstände wurden niedergeschlagen, und zur Vergeltung für Straftaten an Europäern pflegten z.B. in Neuguinea Landekommandos der Marine Dörfer anzuzünden (vgl. Steltzer 1984, 69).

### **Koloniale Kartographie primitiver Fähigkeiten: Die Ethnopsychographie**

Die ersten Ansätze einer ethnographisch-psychologischen Zusammenarbeit in Großbritannien und Deutschland entstehen in der Blütezeit des kolonialen Imperialismus. Sie sind noch weitgehend in der anthropologischen Welt des viktorianischen Evolutionismus mit ihrer Dichotomie von zivilisatorischer Veredelung und veredelbarer Wildheit verankert, die in den folgenden Jahrzehnten in eine Welt diskontinuierlicher Unterschiede übergehen sollte. Die interdisziplinäre Torres-Strait-Expedition des Meereszoologen A.C. Haddon 1898 hatte beim Cambridger Experimentalpsychologen W.H.R. Rivers und seinen Studenten C.S.Myers und W. McDougall ein Interesse an anthropologischen

Fragen geweckt, dem Rivers mit einem Vergleich optischer Illusionen bei Briten, Melanesen und Todas nachging, ehe er mit seinen Verwandtschaftstudien zur Leitfigur funktionalistischer Anthropologie wurde (vgl. Langham 1981).

Rivers, Myers und McDougall waren auch beteiligt, als am 1906 gegründeten Institut für Angewandte Psychologie eine der fünf zwischen 1906-1910 etablierten Kommissionen zur Vorbereitung und Koordination von Forschung den Plan zu einer systematischen Kartographie der Fähigkeiten der Primitiven entwarf. Die Anregung dazu kam vom Ethnologen Richard Thurnwald. Für William Stern, den Leiter des Instituts, war die systematische Bestandaufnahme unterschiedlicher psychischer Fähigkeiten (zwischen Individuen, Geschlechtern, sozialen Gruppen, Völkern) interessant, weil sich aus ihr die Erforschung der Ursachen für die Vielfalt speisen sollte; er konnte noch nicht ahnen, daß sein Forschungsprogramm zu einer Psychologie individueller Differenzen, um die Ursachenfrage verkürzt, in jahrzehntelange differentialpsychologische Bestandaufnahme zu administrativen Zwecken einmünden würde.

Der Kommission zur Erarbeitung von „Anleitungen zur Untersuchung primitiver Menschen“ gehörten außer den schon genannten Briten u.a. die Ethnologen Thurnwald, Boas und Thilenius, der Soziologe Vierkandt, der Sprachwissenschaftler Meinhof sowie die Psychologen Stern, Lipmann, Cohn und Wertheimer an (Nachrichten aus dem Institut für angewandte Psychologie 5, 116-117).

In den 1912 veröffentlichten „Vorschläge(n) zur Untersuchung primitiver Menschen“ reflektiert Thurnwald einleitend einige „Probleme der ethno-psychologischen Forschung“: „Das ganze Problem der Ethnologie kreist ja um das Problem, die psychologischen Eigentümlichkeiten dieser fremden Völker zu erfassen, denn das heißt sie kennenlernen...Es ist ja überhaupt die Frage zu erwägen, wie weit wir berechtigt sind, eine historische, entwicklungsgeschichtliche Projektion der zeitgenössischen Fremdvölker vorzunehmen. Die für diese Völker gebräuchlichen Bezeichnungen...können stets nur Symbole von Gedanken und Merkmalskomplexen sein. Das müssen wir uns vor Augen halten, wenn von „Wilden“, von „Naturvölkern“, von „Primitiven“ die Rede ist.“ (1912, 4-5)

Kultur, wie Thurnwald sie verstand, „ist unzertrennlich von den Trägern, sie besteht nicht bloß in den Artefakten und technischen Vorrichtungen und ein paar sozialen Einrichtungen, sondern vor allem auch in dem, was in den Menschen als ihr geistiges Eigentum lebt, als ihr Wissen, ihre Erfindungsgabe, ihre Gefühle und ihre Intelligenz, kurz ihr ganzer Schatz an geistigen Kräften, durch die sie als Gesamtheit sich aus ihrer Umwelt herausheben und diese ihren Bedürfnissen und Wünschen dienstbar machen“ (1912, 11-12).



Als er dies schrieb, hatte Thurnwald eine erste Fassung der „Vorschläge“ bereits auf einer Südseeexpedition 1906-1909 praktisch erprobt. Die Ergebnisse dieser Forschung veröffentlichte er 1910 in einem Beitrag für die „Koloniale Rundschau“, den Paul Probst (1992) für einen Vergleich dokumentiert hat, und 1913 in einem wissenschaftlichen Bericht (Thurnwald 1913).

Der wissenschaftliche Bericht beschreibt in detail einzelne Testbefunde (von der Druckfähigkeit der rechten und linken Hand, Farbensinn, Aufmerksamkeit und Merkfähigkeit über bildhaften Ausdruck in Zeichnen und Plastik bis hin zu allgemeiner Intelligenz und Mentalität). Angesichts der Vorläufigkeit der Befunde weist Thurnwald nachdrücklich die Erwartung zurück, „daß daraus schon unmittelbare Antworten auf Fragen gefunden werden könnten, welche die ethno-psychologische Forschung beschäftigen“ (1913, 3). In einer Schlußbemerkungen über „die Europäer unter den Eingeborenen“ plädiert er für eine psychologisch reflektierte Behandlung der Arbeitskräfte, sucht Mißverständnisse abzubauen: „Der Europäer will also Arbeit. Aber der Eingeborene kennt das, was wir „Arbeit“ nennen, nicht. Er ist nicht faul von seinem Standpunkt aus, denn er ist immer mit etwas beschäftigt, bloß angemessen seinem Rhythmus und seiner Lebensnotwendigkeit. Er ruht gern dazwischen aus, blickt nach links und rechts, will nicht wie geblendet durch Scheuklappen auf sein Ziel zustreben, sondern sich auch noch dazwischen des Lebens freuen ... Aber über alles das denkt der Europäer nicht nach“ (1913, 127).

Im Bericht über „Die eingeborenen Arbeitskräfte im Südsee-Schutzgebiet“ von 1910 freilich liest es sich anders:

„Die richtige Verwertung der eingeborenen Arbeitskraft führt zur Nutzung jedes Rassenschlags nach seiner Leistungsfähigkeit... Das ist die Organisation, welche die Wirtschaft des Europäers bringt, der die Muskeln des Eingeborenen nach seinem Geiste lenkt und ihre Leistungen den von ihm erstrebten Zwecken einfügt. So werden die fernen Südsee-Insulaner wirksame Räder im Haushalt der Menschheit“ (zit. Probst 1992, 74). Kern des Beitrags sind Empfehlungen zu arbeits-, erziehungs-, gesundheits- und bevölkerungspolitischen Maßnahmen auf der Grundlage ethno-psychologischer Typendiagnose, wonach Mikronesier und Polynesier intelligent, aber zu körperlicher Arbeit wenig brauchbar seien und daher durch Schulung für Aufseherdienste und höhere Tätigkeiten vorbereitet werden sollten; Melanesen dagegen insgesamt weniger intelligent und eher für körperliche Arbeit zu gebrauchen und die „Gebirgs-Völker“ auf den Inseln vergleichsweise „primitiver“ und daher am ehesten zum Roden geeignet seien (Beispiele aus Probst 1992, 74).

## Kultur und Persönlichkeit im Pazifik

Am Anthropologiedepartment der Columbia University, das jahrzehntelang von Franz Boas und dann ab 1937 von Ralph Linton geleitet wurde, begannen in den zwanziger Jahren zwei Studentinnen von Boas, Ruth Benedict und Margaret Mead, mit Arbeiten, die unter dem Namen „culture and personality“ bekannt wurden. Für den engagierten Anti-Rassisten Boas, der vor allem die Indianerkulturen Nordamerikas analysierte, bestand das Problem der Kulturentwicklung in der Ermittlung der praktischen, mentalen und psychologischen Reaktionsweisen menschlicher Gesellschaften auf die jeweiligen geographischen und historischen Bedingungen (1910; 1911). Dabei kam es ihm auf umfangreiche Dokumentation von Grammatiken und Folklore sowie genaue empirische Analyse der besonderen Formen - sei es im Dekor von Töpfen oder der Machart von Körben - an. Müde über so viel „groundwork, spadework, highly technical work“ klagten seine Studentinnen das Bedürfnis nach einem ganzheitlichem Ansatz ein: „we needed some sense of whole cultures, of whole ways of life to bring home to us what anthropology was all about“ (Mead 1959, xvii-xviii).

Ruth Benedicts (1934) konfigurationstheoretischer Versuch, in den Lebensformen verschiedener Völker je personifizierte Kulturmuster („apollinisch“, „dionysisch“, „paranoid“) auszumachen, kann hier nur erwähnt werden. Für Margaret Meads Dissertation hatte Boas die Aufgabe gestellt, die Reaktionsweise der Persönlichkeit auf die Kultur zu erforschen und ihr brieflich sein besonderes Interesse an der Reaktion junger Mädchen auf die Kulturzwänge mitgeteilt (Mead 1959, 289). Die 1928 unter dem Titel „Coming of Age in Samoa: A psychological study of primitive youth for modern civilization“ veröffentlichte Arbeit, die auf Feldbeobachtungen, Interviews und Testergebnissen von 68 Mädchen in drei benachbarten Küstendörfern basiert, beschreibt eine gradezu idyllische Adoleszenz ohne Konflikte, Leidenschaften und Ambitionen, die mit der vieldiskutierten „Pubertätskrise“ in den USA kontrastiert wird. Als Freeman (1983) diesen „Mythos“ destruiert, ist er freilich nicht weniger als Mead vor ihm überzeugt, daß die Samoaner wirklich so sind, wie seine Forschungspraxis sie konstruiert - nämlich voller Konflikte aufgrund rigider disziplinärer Sozialisationspraktiken.

Unter Lintons Leitung kam es in den dreißiger Jahren zu neuen Kooperationsformen und einem neuen Ansatz der Kultur- und Persönlichkeitsstudien; die Psychologie der „Primitiven“ begann der von Freuds Patienten zu ähneln. Schon 1935 hatte Abraham Kardiner am New Yorker Psychoanalytischen Institut Seminare über Kultur und Persönlichkeit eingerichtet, zu denen 1936 die Anthropologin Cora Du Bois aus Berkeley und 1937 Linton hinzukamen, ehe die

Seminare dem Anthropologiedepartment eingegliedert wurden. Diese interdisziplinären Seminare arbeiteten nach dem Muster: Die Ethnographen liefern genaue Beobachtungen über die Sozialisationspraktiken ausgewählter Kulturen, der Psychoanalytiker interpretiert die psychodynamische Bedeutung solcher Praktiken für die kulturelle Integration, und Experten der jeweils im Feld verwendeten Fähigkeits- und Projektionstests liefern unabhängige Interpretationen der jeweiligen Testergebnisse. Auf diese Weise wurden von 1935-1938 sieben Kulturen untersucht, davon fünf unter ausgewählten Aspekten und zwei (Tanala und Marquesa) als Test für das Studium ganzer Kulturen; die westliche Kultur diente durchweg als Kontrollbeispiel (Kardiner & Linton 1939, xxiii).

Es ging Kardiner und Linton um ein Verständnis der dialektischen Beziehungen zwischen Kultur und Persönlichkeit, das den „getriebemechanischen“ Funktionalismus Malinowskis ebenso überwinden sollte wie Benedicts Kulturbegriff einer „personality writ large“. Dazu entwickelte Kardiner das Konzept der „basic personality structure“ (BPS), das die zentralen Persönlichkeitsmerkmale (mit Angst- und Abwehrsystemen) zu ermitteln sucht, die in einer gegebenen Kultur als Resultat der jeweiligen Primärinstitutionen (Subsistenzweise und v.a. frühkindliche Sozialisationspraktiken) zustandekommen und ihrerseits zur Reproduktion der sekundären Institutionen (Religion, Mythologie, Folklore) beitragen.

Die globale Annahme, daß alle Mitglieder einer Gesellschaft aufgrund ihrer vergleichbaren Kindheitserfahrungen grundlegende Merkmale einer Persönlichkeitsstruktur teilen, wurde später anlässlich der Beobachtungen, die die psychologisch geschulte Ethnographin Cora Du Bois (1944/1960) bei den Aloresen machte, zugunsten des „statistischen“ Konzepts der „modalen Persönlichkeit“ (= häufigster Typ in einem sample) korrigiert. Die Gründe und Implikationen dieser Revision müssen einer anderen Studie vorbehalten bleiben, doch will ich auf Basis der Interpretation, die Kardiner (1945, 101-258) auf Basis von Seminarnotizen und Du Bois Buch über die Bewohner von Alor gibt, die Irritation der ethno-psychologischen Forscher andeuten. Denn das Bild, das von dem untersuchten Bergstamm auf Alor (Niederländ. Indonesien) vermittelt wird, kann so recht als Gegenstück zu Meads romantisiertem Samoa gelten. Harte Feldarbeit der Frauen in unwirtlichem Klima führe zu einer rauen Behandlung der Babies beim Waschen; bei der Entwöhnung werden sie häufig gefoppt, und die Kleinkinder sehen unregelmäßiger Essensversorgung und unsteter Behausung entgegen. Von klein auf werden Spannungen und Ängste aufgebaut, die schließlich zu mißtrauischen, aggressiven und für internalisierende Disziplinierung unzugänglichen Persönlichkeiten führen, deren grollende Fehden sich lange hinziehen.

Kardiners Reflexion über die Veränderbarkeit der sozialen Dynamik dieser marginalen Gesellschaft endet pessimistisch: der Versuch einer Christianisierung der Aloresen wäre Donquichotterie angesichts einer Persönlichkeitsstruktur, die in krassem Widerspruch zu christlichen Verhaltensnormen steht - eine Einsicht, der Fanon (1961/1981) angesichts hungernder nigerischer Arbeiter mit anderer Akzentsetzung beipflichten wird.

Parallel zu den Columbia-Studien wurde in den 1930ern und 1940ern auch am Yale Institute of Human Relations (vgl. Bock 1980) und von Hallowell (1950, 1955) an der University of Pennsylvania Akkulturationsforschung auf psychoanalytisch-lerntheoretischer Basis durchgeführt, ehe der II. Weltkrieg die noch weitgehend methodisch vorbereitenden Forschungsprojekte unterbrach. Gefragt waren nun einfachere Muster von Nationalcharakter-Studien, und nur wenige Anthropologen engagierten sich gegen die neuen rassistischen Tendenzen (z.B. Benedict 1940, 1946; Boas 1940). Nur für kurze Zeit nach Ende des Weltkriegs boomte dann in den Sozial- und Humanwissenschaften die selbstkritische Reflexion: So publiziert Robert Lynd (1945) vom Soziologiedepartment der Columbia University ein Plädoyer für eine sozial relevante interdisziplinäre Sozialwissenschaft, und Linton (1945) gibt eine Sammlung mit dem Titel „The Science of Man in a World of Crisis“ heraus. 1947 findet an der Columbia University eine interdisziplinäre Konferenz „Culture and Personality“, unter Beteiligung von Fromm, Murphy, Kardiner, Kluckhohn, Klineberg und Murray, statt, deren Initiatoren dafür plädieren, durch historisch-soziologisch-psychologische Studien aktueller Probleme und die Anwendung des Kultur-und-Persönlichkeits-Ansatzes auf die eigene Gesellschaft einen Beitrag für eine friedlichere Welt zu versuchen (Sargent & Smith 1949). An die UNESCO-Programme zum Abbau von Rassismus und ethnischen Vorurteilen, an denen auch Lévi-Strauss (vgl. 1975) beteiligt ist, sei ebenfalls erinnert.

## **The Savage Hits Back : Die Kolonialherrn im Spiegel der Kolonisierten**

Bevor noch die Revolte der Kolonisierten hörbar und nachlesbar macht, was ihre intellektuellen Sprecher von den Kolonialherrn halten, veröffentlicht Julius Lips (1939), der 1933 als einziger „arischer“ Ethnologe sein Amt als Direktor des Kölner Rautenstrauch-Joest-Museums aufgegeben hatte, sein in den späten 1920ern gesammeltes Bildmaterial über Darstellungen der Weißen in Malerei und Plastik der „Primitiven“: Kriegsschiffe, Matrosen und Soldaten, Missionare und Kaufleute, Frauen und die merkwürdigen Gegenstände der Weißen. Lips erinnert in seiner Einleitung an den millionenfachen Sklavenhandel, die Zerstö-

rungen durch Kolonisierung; aber er sieht auch schon das Ende der weißen Vorherrschaft: der I. Weltkrieg habe ihr technisches Geheimnis enthüllt, der politische Wille der Farbigen sei nur noch eine Frage der Zeit.

Als Frantz Fanon (1952; 1961) mit seiner psychologischen Analyse des Verhältnisses von Kolonialherren und Kolonisierten den Prozeß gegen den Rassismus eröffnet, stellt er die koloniale Konstellation als explanandum ins Zentrum. Eben sie habe Mannonis (1950) Psychologie der Kolonisation verfehlt: Nicht ein Abhängigkeitskomplex, nicht die Mentalität von Drittweltvölkern ist das Problem, sondern ihre reale Inferiorisierung durch die europäische Superiorisierung. So werde der Madegasse erst durch die Ankunft der Weißen, die ihm die Diskriminierung aufzwingen, zum Madegassen, er zweifle an seinem Menschsein erst, seit die Kolonisatoren sie ihm abgesprochen haben. Wie für die Kolonialherren „alle Eingeborenen gleich“ sind, der Neger nicht Angolaner oder Sudanese, sondern immer nur der Neger war, seien für die „Verdammten dieser Erde“ „alle Kolonialherren gleich“ geworden: „Die Arbeit des Kolonialherren ist es, selbst die Freiheitsträume des Kolonisierten unmöglich zu machen. Die Arbeit des Kolonisierten ist es, sich alle nur möglichen Kombinationen zur Vernichtung des Kolonialherren auszudenken. Der Manichäismus der Kolonialherren erzeugt einen Manichäismus des Kolonisierten“ (Fanon 1961, 76).

Der antikoloniale Aufstand hat die in ihn gesetzten Erwartungen von Gesellschaften der sozialen Gleichheit und Brüderlichkeit nicht erfüllt. Doch gibt es wenig Grund, Fanons Anklage des europäischen Überflusses, der „auf dem Rücken der Sklaven erreicht“ wurde, „aus der Erde dieser unterentwickelten Welt“ stammt, zu widersprechen. „Wir haben beschlossen, das nicht mehr zu vergessen...Deshalb werden wir nicht zugeben, daß die Hilfe an die unterentwickelten Länder als ein Werk der Barmherzigkeit verstanden wird“ (Fanon 1961, 78): Sollte diese Warnung nicht erinnert und anerkannt werden?

## **Ethnopsychologische Reflexion und Dekonstruktion**

Die Wissenschaftskritik, die in den Metropolen die antikolonialen Kämpfe begleitete, hat auch in den ethno-psychologischen Unternehmen Spuren hinterlassen. Ethnopsychoanalytische Selbstreflexion hat uns seit den Tagen Devereux gelehrt, in der „Wildheit“ der Anderen unsere eigene Wildheit, im Fremden das Eigene zu erkennen. Nachhaltiger hat die linguistische Wende in den Sozialwissenschaften die Gewohnheit in Frage gestellt, westliche Codierungen von Subjektivität und sozialer Interaktion für „natürliche Gegebenheiten“ zu halten. So ist erst durch die Arbeiten der Dekonstruktivisten und sozialen Konstruktivisten deutlich geworden, daß die ethno-psychologischen Ansätze

der ersten Jahrhunderthälfte nicht nur eine beträchtliche Variabilität in Abhängigkeit von anthropologischen Problemsichten und beteiligten psychologischen Schulen aufweisen, sondern auch auffällige Gemeinsamkeiten. Durchweg nämlich wurden bei der Ausstattung von Menschen anderer Kulturen mit einem psychologischen make-up die naturalistischen Annahmen westlicher Psychologie unbefragt übertragen. So wurden etwa Emotionen biopsychologisch essentialisiert, als natürliche, innerliche, irrationale Neigungen von Menschen angenommen, die nur unterschiedlich auf Umgebungsunterschiede reagieren. Formen konkreter Emotionen oder die Bedeutung von Emotionswörtern galten als überall gleich.

Wie wenig haltbar solche Annahmen sind, wird deutlich in den Arbeiten jüngerer US-amerikanischer EthnologInnen, die bei der Erforschung pazifischer Ethno-Psychologien von den kulturellen Eigenkonstruktionen der Lebenswelt ausgehen (White & Kirkpatrick 1985; Lutz 1988). Catherine Lutz (1988) etwa hat auf Ifaluk, einem Atoll der Marianen-Gruppe, die alltagspraktisch konstituierten Bedeutungshorizonte von Person-, Interaktions- und Gefühlsbegriffen untersucht. Sie zeigt, wie die Ifaluk über sich selbst als ungespaltene Personen reden (im Unterschied zur Verstand-Gefühl-Dichotomie des Westens), sich primär als auf andere bezogene Personen darstellen, und in ihren Ansichten über Personen explizit moralische Wertungen einbeziehen. Als Beispiel für ihre diskurspragmatische Analyse von Gefühlsbegriffen mag die Verwendung von *fago* (etwa Mitleid, Liebe, Traurigkeit) dienen, dessen Redekontexte auf die materiellen und sozialen Lebensbedingungen des dicht besiedelten, taifungefährdeten Atolls verweisen, auf dem in den engen personellen Bindungen die einzigen Unterstützungsquellen liegen. Gemeineigentum (Kanus), Arbeits- und Konsummuster der Gemeinde, eine Adoptionspraxis, die Kindern soziale Bindungen zu vielen Eltern und Geschwistern gibt, und ein Nebeneinander von Rangordnung und Egalitarismus machen *fago* zum kondensierten Ausdruck gegenseitiger Abhängigkeit und kooperativer Angewiesenheit.

Solche Analysen versuchen bewußt, die scheinbar selbstverständlichen Begriffs- und Denkmuster aus der Eigenkultur der Ethnographen abzuarbeiten. Sie zeigen auf, daß nicht nur der Inhalt von Selbstbewußtseins- und Personbegriffen kulturell variiert, sondern auch die Art und der Grad, in dem im Alltagsdiskurs das Selbstbewußtsein überwacht, betont, und explizit diskutiert wird.

## Was nötig wäre

Neuere Ethnopsychologie hat einige Sensibilität dafür geweckt, was Anderssein heißen kann. Doch die Vorstellung, es könnten nun Generationen an der Ausfüllung einer Kartographie kultureller Eigenkonstruktionen von Persönlichkeit und Interaktion arbeiten, wäre recht unbefriedigend. In einer melancholischen Reflexion auf mögliche neue Wege hat Clifford Geertz von der Erweiterung „eines intelligiblen Diskurses zwischen Menschen“ gesprochen, „die voneinander in ihren Interessen und Ansichten, in Reichtum und Macht ganz verschieden und doch in einer Welt beheimatet sind, in der es, so wie sie nun einmal in endlose Verbindungen geschleudert sind, zunehmend schwierig ist, sich aus dem Weg zu gehen“ (1988, 142). Mir scheint, daß die Chance für einen solchen Diskurs einiger Arbeitsrichtungen bedürfte, die in den Wechselfällen ethno-psychologischer Konstruktionen eher kontinuierlich abwesend waren. Das Aufzeigen vieler anderen Lebensformen und kultureller Eigenkonstruktionen könnte vielleicht beitragen zu einer differenzierten Wahrnehmungsmöglichkeit dessen, was für diese Lebensformen jeweils Modernisierung bedeuten kann - vorausgesetzt, daß mit der zunehmenden Reflektiertheit ethnopsychologischer Arbeit nicht eine Abwendung von der gesellschaftlichen Makroanalyse erfolgt. Die globale soziale Realität erfordert auch eine Analyse des neokolonialen Verhältnisses mit seiner spezifischen Form der Entfremdung und Konfliktdynamik. Neben der politischen Unabhängigkeit ehemals kolonisierter Länder besteht ihre ökonomische Abhängigkeit von und einseitige Beziehung zu den Metropolen fort; es ist eine Folge der Kolonisation, daß multilaterale Beziehungen zwischen „Entwicklungsländern“ nur zögernd entstehen. Anstelle der Kolonialbeamten begegnen den Einheimischen nun ausländische Experten, Berater, Entwicklungshelfer; Entfremdung ist zu einem internen Verhältnis der Konfrontation mit modernen administrativen und ökonomisch-nationalen Strukturen geworden (Streiffeler 1982). Was läge da näher als eine sozialpsychologisch orientierte Erforschung der konflikthaften Modernisierungsprozesse? Noch sind die Bedingungen dafür denkbar schlecht: nicht nur sind in ehemaligen Kolonien kaum sozialpsychologische Studien gemacht worden, auch für die Metropolen gilt noch immer das von Psychologiekritikern wiederholt angemeldete Desiderat einer wirklich sozialen Sozialpsychologie.

Angesichts der Migrationsbewegungen, die sich derzeit abzeichnen, - keine Kreuzzüge des Hungers, aber ihnen doch ähnlicher als Fanon noch meinte - wäre neben einer kultur- und wissenschaftshistorischen Durcharbeitung des Kolonialismus und seiner Wirkungen auch die Anstrengung nötig, Perspektiven einer Welt für alle zu denken. Nicht die geringste Voraussetzung dafür wäre wohl, daß „wir“ mehr Einsicht aufbringen für die Bedrohung, die wir für „die

Anderen“ darstellen. Mit Ernst Tugendhat (1991) und Janna Thompson (1992) wäre daran zu erinnern, daß *alle* Menschen Anspruch auf soziale Gerechtigkeit haben, und daß die Einlösung dieses Anspruchs eine gerechte Wirtschaftsordnung voraussetzen würde, für deren Konturen es noch nicht einmal Vorstellungen gibt.

### **Anmerkung**

\*) Dieser Aufsatz basiert auf einem Vortrag, den ich im Juni 1992 in der von Professor Dr. Bedrich Loewenstein veranstalteten Reihe „Geschichte und Psychologie“ an der Freien Universität gehalten habe. Allen Diskutanten, die mir an jenem heißen Sommerabend kritische Anregungen für weitere Überlegungen gegeben haben, sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

### **Literatur**

- Bauman, Z. (1989). *Sociological Responses to Postmodernity*. Thesis Eleven 23, 35-63.
- Benedict, R. (1934). *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- Benedict, R. (1940). *Race: Science and Politics*. New York: Viking Press.
- Benedict, R. (1946). *The Chrysanthemum and the Sword*. New York: World.
- Boas, F. (1910). Psychological problems in anthropology. *American Journal of Psychology* 21, 371-84.
- Boas, F. (1911/63). *The Mind of Primitive Man*. New York: Collier.
- Boas, F. (1940). *Race, Language and Culture*. New York: Free Press.
- Bock, P.K. (1980). *Continuities in Psychological Anthropology. A Historical Introduction*. San Francisco: W.H. Freeman
- Brookfield, H.C. (1972). *Colonialism, Development and Independence. The case of the Melanesian islands in the South Pacific*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corbey, R. & J.Th. Leerssen (eds) (1991). *Alterity, Identity, Image: Selves and Others in Society and Scholarship*. Amsterdam: Rodopi.
- Du Bois, C. (1944/1960). *The People of Alor*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fanon, F. (1952/1985). *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Fanon, F. (1961/1981). *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt: Suhrkamp
- Freeman, D. (1983). *Margaret Mead and Samoa: The making and unmaking of an anthropological myth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Geertz, C. (1990). *Die künstlichen Wilden: Anthropologen als Schriftsteller*. München: Carl Hanser.



- Hallowell, A.I. (1950). Sociopsychological Aspects of Acculturation. In R. Linton (Ed) *The Science of Man in a World of Crisis*. New York: Columbia University Press, 171-200.
- Hallowell, A.I. (1955). *Culture and Experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hegel, G. W. F. (1955). *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Felix Meiner.
- Institut für Angewandte Psychologie und Psychologische Sammelforschung (Hg) (1912) *Vorschläge zur psychologischen Untersuchung primitiver Menschen*. Beihefte zur Zeitschrift für Angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung 5. Leipzig: Barth.
- Jahoda, G. (1982). *Psychology and Anthropology - a historical perspective*. London: Academic Press
- Kardiner, A. & R. Linton (1939). *The individual and his society*. New York: Columbia University Press
- Kardiner, A. (1950). The Concept of Basic Personality Structure as an Operational Tool in the Social Science. In R. Linton (Ed) *The Science of Man in a World of Crisis*. New York: Columbia University Press, 107-122.
- Kramer, F. (1977). *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt: Syndikat.
- Kuper, A. (1988). *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. London: Routledge.
- Langham, I. (1981). *The Building of British Social Anthropology: W.H. Rivers and his Cambridge Disciples*. Dordrecht: Reidel.
- Leclerc, G. (1973). *Anthropologie und Kolonialismus*. München: Hanser.
- Lévi-Strauss, C. (1975). *Strukturelle Anthropologie II*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, C. & D. Eribon (1989). *Das Nahe und das Ferne: Eine Autobiographie in Gesprächen*. Frankfurt: Fischer.
- Linton, R. (ed) (1945). *The Science of Man in a World of Crisis*. New York: Columbia University Press
- Lips, J.E. (1937). *The Savage Hits Back*. New Haven: Yale University Press.
- Loewenstein, B. (1987). *Der Entwurf der Moderne. Vom Geist der bürgerlichen Gesellschaft*. Essen: reimar hobbing.
- Lutz, C. (1988). *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll & Their Challenge to Western Theory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lynd, R. (1945). *Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Malinowski, B. (1929). *The Sexual Life of Savages*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Malinowski, B. (1986). *Schriften zur Anthropologie*. Frankfurt: Syndikat.

- Mannoni, O. (1950). *Psychologie de la Colonisation*. Paris: Editions du Sueil.
- Markus, G. (1992). *Culture: An Essay in Historical Semantics*. Unveröff. Ms.
- Mead, M. (1928). *Coming of age in Samoa*. New York: Morrow.
- Mead, M. (1930). *Growing up in New Guinea*. New York: Morrow.
- Mead, M. (1959). *An Anthropologist at Work*. Writings of Ruth Benedict. London: Secker & Warburg.
- Moravia, S. (1977). *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*. Frankfurt: Ullstein.
- Nachrichten 5 (1912). *Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung* 6, 1913: 113-117.
- Probst, P. (1992) *Angewandte Ethnopsychologie während der Epoche des Deutschen Kolonialismus*. *Psychologie und Geschichte* 3: 67-80.
- Rousseau, J.-J. (1755/1978) *Schriften zur Kulturkritik. Die zwei Diskurse von 1750 und 1755*. Hamburg: Felix Meiner.
- Sargent, S.S. & M.W. Smith (eds) (1949). *Culture and Personality*. New York: Wenner-Gren Foundation.
- Steltzer, H.G. (1984). *Die Deutschen und ihr Kolonialreich*. Frankfurt: Societäts-Verlag.
- Stocking, G.W. Jr. (1987) *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press.
- Streffeler, F. (1982). *Sozialpsychologie des Neokolonialismus: Intergruppenbeziehungen in Zaire*. Frankfurt: Campus.
- Thompson, J. (1992). *Justice and World Order. A Philosophical Inquiry*. London: Routledge.
- Thurnwald, R. (1912). *Einleitung: Probleme der ethno-psychologischen Forschung*. In: Institut für angewandte Psychologie, *Vorschläge zur psychologischen Untersuchung primitiver Menschen*: 1-27. Leipzig: Barth
- Thurnwald, R. (1913). *Ethnopsychologische Studien an Südseevölkern auf dem Bismarck-Archipel und den Salomo-Inseln*. Beihefte zur *Zeitschrift für Angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung* 6. Leipzig: Barth.
- Tibi, B. (1991). *Die Krise des modernen Islam: Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt: Suhrkamp
- Todorov, T. (1985). *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (1991). *Das Friedensproblem heute*. Kursbuch 105. Berlin: Rowohlt.
- White, G.M. & J. Kirkpatrick (eds) (1985). *Person, Self, and Experience. Exploring Pacific Ethnopsychologies*. Berkeley: University of California Press.

Zur Autorin: Dr. Irmingard Staeuble ist Professorin für Psychologie an der Freien Universität Berlin.

Anschrift: Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften, Psychologisches Institut, Habelschwerdter Allee 45, 1000 Berlin 33.