



universität  
wien

# MASTERARBEIT/MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Elementare Denkart“

Richard Thurnwalds angewandte Ethnopsychologie

verfasst von / submitted by

Markus Elias Ramsauer, BA MA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2022 / Vienna 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

UA 066 944

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Interdisziplinäres Masterstudium  
Wissenschaftsphilosophie und Wissenschaftsgeschichte

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Anna Maria Echterhölter, MA

Seite absichtlich frei gelassen

## **Danksagung**

Mein Dank gilt in erster Linie Anna Echterhölter, deren spannende Seminare mich durch das Masterstudium begleiteten und deren anregende Betreuung den Schreibprozess erheblich erleichterte.

Weiters danke ich Adrian und Klaus für den inspirierenden Austausch.

Seite absichtlich frei gelassen

# Inhaltsverzeichnis

<b>1. Einleitung</b> .....	<b>1</b>
<b>2. Ausgangslage und theoretische Einflüsse</b> .....	<b>7</b>
2.1 Thurnwalds Karriere im Fahrwasser des deutschen Kolonialismus.....	8
2.2 Die deutsche Völkerpsychologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts .....	13
2.3 Vorbereitungen und Einflüsse für die Neuguinea Expedition 1906-1909 .....	18
<b>3. Thurnwalds methodologisches Vorgehen</b> .....	<b>21</b>
3.1 <i>Lieder und Sagen aus Buin</i> (1912).....	23
3.2 <i>Ethno-psychologische Studien an Südseevölkern auf dem Bismarck-Archipel und den Salomo-Inseln</i> (1913).....	27
<b>4. Das Konzept der <i>Denkart</i> bei Thurnwald</b> .....	<b>30</b>
4.1 Exkurs: Richard Thurnwalds Ethnopsychologie und die Krise der Repräsentation.....	32
4.2 Einflüsse auf die <i>Denkart</i> .....	34
4.3 Merkmale der nicht-europäischen <i>Denkart</i> .....	40
4.4 Elementare <i>Denkart</i> en und der Totemismus.....	46
4.5 Normative Bewertung des nicht-europäischen Denkens.....	51
<b>5. Einordnung der Thurnwaldschen Ethnopsychologie gegenüber anderen Ansätzen zum nicht-europäischen Denken</b> .....	<b>54</b>
5.1 Konkretes Denken als Vorstufe zur Abstraktion? Thurnwalds Position zwischen Evolutionismus und Partikularismus .....	55
5.2 Die <i>Denkart</i> als Resultat der wirtschaftlichen Praxis – Thurnwald und der historisch-materialistische Ansatz Lurijas und Vygotskys .....	61
5.3 Die konkrete <i>Denkart</i> bei Kindern und Menschen mit psychopathologischen Zuständen - Thurnwalds Berührungspunkte mit der Psychoanalyse .....	65
5.4 Epistemologie oder Ontologie? Thurnwalds <i>Denkart</i> en gegenüber Descolas Identifikationsschemata.....	73
<b>6. Schluss – Szenarios Denken</b> .....	<b>80</b>
<b>7. Quellenverzeichnis</b> .....	<b>85</b>
<b>8. Abstract</b> .....	<b>92</b>

# 1. Einleitung

Beim Versuch einer historischen Annäherung an nicht-europäische und nicht verschriftliche Wissensformen, steht man unter anderem vor dem Problem, dass dieses Wissen in der Regel lediglich in Form von Einträgen in koloniale Archive oder Beschreibungen durch europäische Ethnolog\*innen vorliegt. Die vielfachen Verstrickungen der um 1900 entstehenden Ethnologie mit kolonialen Strukturen, gepaart mit der in den 1970er Jahren unter dem Stichwort „Krise der Repräsentation“ oder *Writing Culture* entflammte Kritik am vermeintlichen Repräsentationalismus dieser Wissenschaft, erlauben es aus heutiger Sicht nicht, die ethnologischen Beschreibungen als einfaches Abbild einer vor-diskursiven Realität aufzufassen. Viel eher kann die frühe (empirische) Ethnologie als eine Geschichte der Begegnungen und der Irritationen aufgefasst werden. Dass diese oftmals von ungleichen Machtverhältnissen und Strukturen der Unterdrückung geprägt war (und ist), muss dabei ebenso vergegenwärtigt werden, wie die Tatsache, dass die Begegnungen mit dem Fremden sowohl auf europäischer wie auch auf nicht-europäischer Seite „in den unterschiedlichsten Darstellungs- und Wissensformen [...] fixiert und inszeniert worden [sind]“ (Därmann 2005, S. 10). Die vorliegende Arbeit widmet sich also -aufgrund des mangelnden Zugriffs- weniger einer indigenen Form von Wissen als der Verarbeitung von „intellektuelle[n] Irritationen“ (Echterhölter 2020, S. 125); hervorgerufen durch die Begegnung(en) mit dem Fremden.

Als Primärquellen werden hierfür in erster Linie die schriftlichen Hinterlassenschaften des deutsch-österreichischen Ethnologen Richard Thurnwald (1869-1954) herangezogen, der in den Nuller- und Zehner Jahren des 20. Jahrhunderts jeweils mehrjährige Expeditionen in das Gebiet des damaligen Deutsch-Neuguineas unternahm. Trotz seiner Vorreiterrolle in der ethnologischen Methode und seines ab den frühen 30er Jahren erworbenen Status als einer der international profiliertesten Anthropologen, hielt sich die explizite Rezeption von Thurnwald nach dem zweiten Weltkrieg in Grenzen; auch bedingt durch sein Engagement zu Zeiten des Nationalsozialismus (Gingrich 2005, S. 105-106). Aus heutiger Sicht sind zudem seine pro-koloniale Haltung und seine teils diffamierenden Aussagen über seine Informant\*innen kritisch zu betrachten.

Dass Richard Thurnwald nicht zur ersten Reihe der honoriertesten Ethnolog\*innen zählt, liegt allerdings auch daran, dass sein Werk -obwohl eine Tendenz zu funktionalistischen Erklärungsschemata besteht- schwerlich einer etablierten Schule innerhalb der Ethnologie zuordenbar ist und er seinen theoretischen Zugang oftmals nicht explizit formulierte. In der

historischen Literatur wird er deshalb meist mit Prädikaten, wie „Einzelgänger“ (Beuchelt 1974, S. 41), oder „academic nomad“ (Stoll 2020, S. 2) bedacht. Donald Tuzin beschreibt ihn als “something of a maverick in early twentieth-century social science, one whose breadth of vision was ill-fitted to the prevailing intellectual schools”. (Tuzin 1994, S. 516) Diese Position “zwischen den Stühlen” öffnete Thurnwalds Zugang für -aus heutiger Sicht- unterschiedliche Disziplinen, wie die Soziologie und die Psychologie. Für die vorliegende Arbeit liegt der Fokus auf jenen Texten, die der „Ethno-Psychologie“ zuordenbar sind; bei denen also der Versuch vorgenommen wird, eine andere Form von Denken und Wissen zu erfassen und begreiflich zu machen. Ein zentraler Begriff in der ethno-psychologischen Forschung Thurnwalds ist jener der *Denkart*, der in etwa mit jenem der Epistemologie gleichzusetzen ist. Ein Großteil der Andersartigkeit der Menschen (u.a.) in Ozeanien ist nach Thurnwald auf eine Differenz in der Denkart zurückzuführen, welche bei den europäischen Kolonialist\*innen, Missionar\*innen und Forscher\*innen -wie auf der Gegenseite- oftmals Irritationen auslösen würde. Allerdings verabsäumte es Thurnwald zeitlebens, dieses Konzept exakt zu definieren.

Im Folgenden soll darum der Versuch einer Annäherung an die Thurnwaldsche *Denkart* unternommen werden, um gleichzeitig aufzuzeigen, welche Aspekte dieses Zugangs als fruchtbare Wege für den Umgang mit nicht-europäischen Formen von Wissen gelten können. Außerdem ermöglicht eine intensive Auseinandersetzung mit seinem ethno-psychologischen Werk, eine Einordnung der akademischen Position Thurnwalds, indem gängige „Labels“, mit denen sein Schaffen versehen wurde, auf ihre Passung überprüft werden können.

In einem ersten Schritt wird, aufbauend auf einen kurzen Forschungsbericht, die Biographie Richard Thurnwalds nachgezeichnet. Der Fokus liegt hierbei auf seinen früheren Forschungsjahren, insbesondere der Expeditionen nach Deutsch-Neuguinea 1906-1909, bzw. 1913-1915 und beleuchtet die Verstrickungen mit den kolonialen und nationalsozialistischen Machtapparaten.

Zur weiteren Kontextualisierung wird hier auf die Ausgangslage und die (akademischen) Einflüsse auf Thurnwalds ethno-psychologischer Forschung eingegangen. Dies geschieht einerseits mittels eines Abrisses der deutschsprachigen „Völkerpsychologie“, andererseits behandelt dieser Abschnitt die Vorbereitungen auf die erste Deutsch-Neuguinea Expedition, sofern ein maßgeblicher Einfluss auf Thurnwalds Schaffen erkennbar ist.

Anschließend werden anhand der -auf den Ergebnissen dieser Forschungsreise basierenden- zentralen Texte, *Lieder und Sagen aus Buin* (TW 1912), bzw. „Ethno-psychologische Studien an Südseevölkern auf dem Bismarck-Archipel und den Salomo-Inseln“ (TW 1913), die

diversen methodischen Zugänge Thurnwalds dargestellt. Sowohl die Sammlung von folkloristischen Erzählungen, sowie eine „experimentalpsychologische“ Vorgangsweise können als Mittel zur Erfassung der Denkart der Menschen in Ozeanien gesehen werden.

Nach dieser Erörterung dessen, wie sich der psychologische Zugang Richard Thurnwalds entwickelte, widmet sich Abschnitt fünf einer Darstellung des Konzepts selbst. Anhand der ethno-psychologischen Texte, wird nachgezeichnet, welche Einflüsse im Thurnwaldschen Modell zur Form einer jeweiligen Denkart beitragen, welche Aspekte des Denkens von dem Term umfasst werden und außerdem, wie die Denkart der Menschen in Ozeanien beschrieben wird. Charakteristisch für diese ist nach Thurnwald vor allem die Tendenz, die Erscheinungen nicht gedanklich zu „zerlegen“, sondern sie in ihrer Gestalthaftigkeit zu begreifen.

Dem vorgestellt ist ein kurzer Exkurs zur Krise der Repräsentation innerhalb der Ethnologie, der dazu dienen sollen, hervorzuheben, dass die präsentierte Denkart der nicht-industrialisierten Gesellschaften ein Produkt eines Forschers aus einer industrialisierten Gesellschaft darstellt und auch als solches gelesen werden muss. Anhand der Beiträge Richard Thurnwalds zur Totemismusdebatte in den 1910er Jahren wird weiters gezeigt, wie mithilfe des Konzepts der Denkart divergierende Auffassungen vom Verhältnis Natur-Kultur, bzw. der Aufhebung dieser Dichotomie in der anderen Denkart erklärt werden können. Im letzten Abschnitt, der sich der Präsentation der Thurnwaldschen Denkart widmet, wird der Faden des *Writing Culture* – Exkurses wieder aufgenommen und gefragt, wie sich Richard Thurnwald gegenüber der nicht-europäischen Wissensform positioniert und, wie er diese normativ bewertet. Die teils relativistischen Einschätzungen seinerseits und das in Ansätzen vorhandene Bewusstsein über die eigene auktoriale Position zeigen, dass das Konzept der Denkart nicht notwendigerweise mit einer Diffamierung von nicht-europäischen Wissensformen einhergeht. Außerdem, so die Argumentation, erlaubt der Zugang über die Epistemologie einen Mittelweg in der Darstellung des anderen Denkens, der Andersartigkeit zulässt, ohne diese ontologisch festzuschreiben.

Die Gegenüberstellungen des Thurnwaldschen Zugangs mit anderen ethnologisch-psychologischen Ansätzen zu „Ethno-Wissen“ im anschließenden Kapitel erfüllen dreierlei Funktionen: Sie können einerseits als weitergehender Versuch der Verortung Richard Thurnwalds in der Academia gelten; andererseits soll gezeigt werden, wie seine nicht ganz eindeutige Zuordnung zu einer ethnologischen Schule es erlaubte, Elemente aus verschiedensten Richtungen in seine Arbeiten zu inkorporieren. Kombiniert mit den mannigfachen Bezugnahmen auf andere Autor\*innen und seinem weitreichenden intellektuellen Netzwerk, können somit anhand des „Autor[s] [Richard Thurnwald] als Prinzip

der Gruppierung von Diskursen“ (Foucault 1991, S. 20) zentrale Aspekte der Beschäftigung mit nicht-europäischem Wissen erörtert werden.

Außerdem können in der Gegenüberstellung mit anderen theoretischen Zugängen, weitere Attribute des Konzepts der Denkart herausgearbeitet werden. Im Fall des Evolutionismus und des sozialistisch-marxistischen Ansatzes Alexander Lurijas und Lev Vygotskys betrifft dies den Fokus auf die (wirtschaftliche) Praxis als ausschlaggebend für eine Denkart, sowie das Verhältnis vom europäischen zum nicht-europäischen Denken. In Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse Sigmund Freuds und Geza Róheims wird anhand des Vergleiches von nicht-europäischem Wissen mit dem Wissen von Kindern und Menschen mit psycho-pathologischen Zuständen die Frage aufgeworfen, inwiefern die nicht-industrialisierte Denkart als in Europa präsent aufgefasst wird und damit potentiell etwas von ihrer Andersartigkeit einbüßt. Zudem wird erörtert, welche Rolle dem Unbewussten in Thurnwalds Ethnopsychologie zukommt.

Die Beschäftigung mit dem poststrukturalistisch-ontologischen Ansatz Phillipe Descolas vis á vis Thurnwald, weist auf strukturalistische Tendenzen im Werk von letzterem hin, illustriert, inwiefern die verschiedenen Denkart als universale „Schemata“ gesehen werden können und, wie die Dichotomie Natur-Kultur bis zu einem gewissen Grad aufgehoben werden kann, ohne verschiedene Gesellschaften als starre, wenig wandelbare Konstrukte zu konzeptualisieren.

Den Abschluss mit der Beschäftigung des Konzepts der Denkart bildet eine explorative Beschäftigung mit der Frage, wie das von Thurnwald und anderen dokumentierte, nicht-europäische Wissen als Teilantwort auf ökologische Herausforderungen gesehen werden kann. Hervorgehoben wird hierbei das „szenische“ Moment der anderen Denkart und -damit verbunden- ihr Fokus auf die örtlichen Verflechtungen der Dinge.

Die Beschäftigung mit einem Autor, der teils gewalttätig gegenüber seinen Informant\*innen auftrat, dem deutschen Kolonialismus zuarbeitete, und während der Zeit des Nationalsozialismus eine opportunistische Haltung einnahm, bringt die Schwierigkeit der Frage mit sich, wie sein Werk inhaltlich einzuordnen ist. Selbstredend kann sich nicht der Illusion hingeeben werden, die wissenschaftlichen Ergebnisse könnten schlicht gesondert von ihrem problematischen Entstehungskontext betrachtet werden. Außerdem gilt es darauf zu achten, diffamierende Bezeichnungen, wie „primitiv“ oder Dichotomisierungen wie „modern-nichtmodern“ nicht zu reiterieren. Dennoch erschöpft sich der epistemische Gehalt der Forschungen von Thurnwald nicht in der Feststellung, dies sei die Arbeit eines Kolonialisten oder eines Nationalsozialisten. Die vorliegende Arbeit kann also auch als Versuch gesehen werden, nicht bei solchen (wichtigen) Einordnungen „stehen zu bleiben“, sondern die

vorhandenen Konzepte auf ihre Tragweite und „Brauchbarkeit“ hin zu untersuchen. Sollte das Ergebnis einer solchen Untersuchung im mutmaßlichen Widerspruch zur politischen Haltung des Autors stehen, so, soll dies nicht als Mangel in der Argumentation gesehen werden.

Hinsichtlich der Sekundärliteratur zu Thurnwalds Schaffen ist zunächst die Dissertation der Historikerin Marion Melk-Koch mit dem Titel *Auf der Suche nach der menschlichen Gesellschaft: Richard Thurnwald*<sup>1</sup> (1989) zu nennen, die als das Standardwerk der biografischen Thurnwaldforschung bezeichnet werden kann. In dieser Biografie wird (u. a.) anhand seiner Tagebücher, sowie zahlreicher Briefwechsel und Archiveinträge das Leben Richard Thurnwalds auf 352 Seiten nachgezeichnet. Die Stärken von Melk-Kochs Text liegen in dessen Darstellungen der Umstände unter denen ethnologische Feldforschung im frühen 20. Jahrhundert betrieben wurde, bzw. in der Veröffentlichung der Tagebücher Thurnwalds, die eine Perspektive auf die Forschungsergebnisse abseits von den ordentlichen Publikationen zulassen.<sup>2</sup> Ungeachtet dieses Mehrwerts wird bereits in den Reviews zu Melk-Kochs Text darauf hingewiesen, dass darin die Veröffentlichungen Thurnwalds nur marginal behandelt würden (Abbink 1992, S. 510), bzw. eine kritische Auseinandersetzung von Seiten der Biografin fehle (Stürzenhofecker 1993, S. 89). An diese Kritik anschließend muss außerdem darauf hingewiesen werden, dass sich Melk-Koch in ihrer Beurteilung Thurnwalds vermehrt auf dessen Schüler Wilhelm Emil Mühlmann beruft, der von Andre Gingrich als „anthropology’s Holocaust ideologist“ (Gingrich 2005, S. 134) bezeichnet wird und dessen vermeintlich entlastende Tagebücher 1995 als Fälschungen entlarvt wurden (Michel 1995). Zudem sind Melk-Kochs Ausführungen in einem ungemein apologetischen Ton formuliert, der sich auch in späteren Publikationen zu Thurnwald (Melk-Koch 1995, Melk-Koch 1996) wiederfindet.

Zwei weitere Texte, die sich der Biografie eher beschreibend widmen und zugleich einen Überblick der Veröffentlichungen liefern, stellen die Nachrufe Hermann Trimborns (1954), sowie Robert H. Lowies (1954), der Thurnwald aus dessen Zeit in Berkeley kannte, dar.

Als Publikationen, die eine explizite Kritik an Thurnwalds Engagement im deutschen Kolonialismus formulieren, können Paul Probsts Texte von 1990 und 1992 -im Zusammenhang

---

<sup>1</sup> Der Titel ist an *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen*, TWs fünfbandiges Werk angelehnt, dass er in den Jahren 1931-35 veröffentlicht (Melk-Koch 1989, S. 5).

<sup>2</sup> Die Tagebücher Thurnwalds finden eine Parallele in jenen Bronislaw Malinowskis, die 1967 posthum von seiner Witwe Valetta Swan herausgegeben wurden. Diese rückten Malinowskis Arbeiten in ein anderes Licht und trugen maßgeblich zur sogenannten „Krise der Repräsentation“ in der Anthropologie bei.

mit der Ethnopsychologie-, sowie Gustav Jahodas Gegenüberstellung der Feldarbeit Thurnwalds mit jener Malinowskis (Jahoda 2007) genannt werden. Hier rückt neben dem wissenschaftlichen Anspruch der ethnologischen Arbeit auch deren kolonialpraktischer Aspekt in den Vordergrund.

Mit einer Beurteilung der Rolle Thurnwalds zur Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft setzen sich (u.a.) Klaus Timm in seinem Artikel zur kolonialen Expansion des deutschen Faschismus in Afrika (1977), George Steinmetz in „Scientific Autonomy and Empire, 1880–1945. Four German Sociologists“ (2015), und der bereits erwähnte Andre Gingrich in seinem Beitrag zur Rolle der deutschen Anthropologie während der NS Zeit (Gingrich 2005) auseinander. Aus diesen Beiträgen ergibt sich ein Bild Thurnwalds als Opportunist und Mitläufer im nationalsozialistischen Regime.

Des Weiteren geht Jasper Köcke in „Some Early German Contributions to Economic Anthropology“ (1979) auf die Rezeption Thurnwalds vor allem in der Wirtschaftsethnologie ein und bezeichnet ihn als Wegbereiter derselben, während Adelaide Barry Craig in „The Fate of Thurnwald's Sepik Ethnographic Collections“ (1997) die Spuren der teils verlorengegangenen Aufzeichnungen aus Thurnwalds Sepik Expedition verfolgt. Konstantinos Goumagias Eintrag im Sammelband *Rechtsvergleichler - Verkannt, vergessen, verdrängt* (2000) beschäftigt sich mit dem Einfluss Thurnwalds auf die deutsche Rechtsethnologie, die durch ihn methodisch und theoretisch eine nachhaltige Prägung erfahren habe. Als rezentere Veröffentlichungen sind einerseits Viktor Stolls Eintrag in der *Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie* (2020) zu nennen, in dem neben einem biographischen Überblick auch ein Versuch der Einordnung Thurnwalds in das akademische Feld der Ethnologie unternommen wird. Andererseits greift Anna Echterhölter in ihrem Artikel zum „Quantifizierungsdenken im Westpazifik“ (Echterhölter 2020) den epistemologischen Zugang in den frühen Schriften Thurnwalds (und Max Wertheimers) auf und argumentiert im Anschluss daran für eine auf Versorgungs- und Ressourcenfragen basierende Epistemologie.

## **2. Ausgangslage und theoretische Einflüsse**

Zur Orientierung und Einordnung des Schaffens von Richard Thurnwald, soll in diesem Kapitel zunächst eine kritische Biografie desselben dienen. So, wie hinsichtlich seiner Veröffentlichungen, liegt auch hier der Fokus auf den Nuller- und Zehnerjahren des 20. Jahrhunderts, in denen Thurnwald seine Expeditionen in das Gebiet des damaligen Deutsch-Neuguineas unternimmt. Es sind vor allem die zu dieser Zeit entstandenen Beiträge, die aufgrund ihrer Pionierrolle in der Ethnologie vermehrt Eingang in sozialwissenschaftliche Publikationen finden. Auch in späteren Texten, als sich Thurnwald von der angewandten Ethnopsychologie entfernt hat, stützt er seine Überlegungen wiederholt auf die Forschungsergebnisse aus dem sogenannten Kaiserlichen Schutzgebiet Deutsch-Neuguinea. Thurnwalds Rolle im deutschen Kolonialismus, bzw. dessen Einfluss auf seine wissenschaftlichen Texte soll in dieser kritischen Biografie ebenso berücksichtigt werden, wie sein Engagement zur Zeit des Nationalsozialismus.

Eine weiterführende Kontextualisierung der ethnologisch-psychologischen Arbeit Richard Thurnwalds in Deutsch-Neuguinea im akademischen und politischen Rahmen seiner Zeit erfolgt mittels eines Blicks auf die Entwicklung der deutschen Völkerpsychologie und deren Verstrickungen mit der damaligen Kolonialpolitik.

Weiters werden im dritten Abschnitt des Kapitels jene Vorbereitungen Thurnwalds für seine erste(n) Expedition(en) behandelt, die maßgeblich Einfluss auf sein wissenschaftliches Vorgehen ausübten.

## 2.1 Thurnwalds Karriere im Fahrwasser des deutschen Kolonialismus

Richard Thurnwald wird am 19. September 1869 in Wien in ein katholisch-bürgerliches Elternhaus hineingeboren.<sup>3</sup> Nach der schulischen Reifeprüfung und einem einjährigen Militärdienst, beginnt er 1890 ein Studium der Rechtswissenschaft. In dieser Zeit beschäftigt, Thurnwald sich auch mit altorientalischen Schriften und besucht Vorlesungen Carl Mengers zur Nationalökonomie. Seine ersten sozialwissenschaftlichen Arbeiten veröffentlicht Thurnwald zum wirtschaftlichen Wandel in Bosnien Herzegowina, wo er ab 1897 im Dienst der dortigen Landesregierung zwei Jahre forscht. Im Jahr 1900 geht er gemeinsam mit seinem Freund Rudolf Pöch, selbst Anthropologe, nach Berlin und nimmt ein Jahr darauf eine Stelle in der Afrikanisch-Ozeanischen Abteilung des dortigen Museums für Völkerkunde unter der Leitung Felix von Luschan an. In Berlin veröffentlicht Thurnwald auch altorientalistische und erste soziologisch geprägte Arbeiten. Er besucht eine Vorlesung zur „Psychologie der Naturvölker“ beim Ethnologen und Psychologen Alfred Vierkandt.

1905 gründet er (u.a.) mit Alfred Ploetz und Ernst Rüdin die weltweit erste „Gesellschaft für Rassenhygiene“.<sup>4</sup> Dieses Engagement ist zumindest teilweise auf Thurnwalds strikten Anti-Alkoholismus zurückzuführen, der auch in seinen Tagebüchern und teils in späteren Publikationen thematisiert wird (z.B. Thurnwald 1924, S. 492; Thurnwald 1926, S. 1), sowie auf seinen Eifer hinsichtlich Sportes und Gesundheit.

Im selben Jahr wird ihm vom Museum für Völkerkunde und der Stiftung des Anthropologen Arthur Baessler der Auftrag einer Forschungsreise in das Gebiet Deutsch-Neuguineas erteilt. Erklärte Priorität dieses „collecting trip to Micronesia and Melanesia“ (Lowie 1954, S. 863) war das Sammeln von Ethnographika. Der damalige Gouverneur in Neuguinea Albert Hahl hatte zuvor in einem für die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts etablierte „salvage

---

<sup>3</sup> Falls nicht anders angegeben, wird als Quelle Melk-Koch 1989 verwendet.

<sup>4</sup> Was unter dem Begriff der „Rasse“ im Werk Thurnwalds zu verstehen ist, bedarf einer weiterführenden Beschäftigung. Hilfreich sind hierzu etwa die Einträge „Rasse“ (403-406), „Rassenfrage“ (406), „Rassenhygiene“ (406-408), „Rassenkampf“ (408-409), in Paul Herres *Politisches Handwörterbuch* (TW 1923). Darin wird zwischen einer „Systemrasse“ als einem Werkzeug zur Klassifizierung der Menschheit und „biologischer Rasse“ im Sinne der Abstammung von einem Familienverband unterschieden (TW 1923, S. 403). In „Probleme der Völkerpsychologie“ (1925) stellt TW klar, dass Rasse nicht rein biologisch zu verstehen sei, sondern, dass zusätzlich zur ähnlichen Erbmasse auch die Reaktion auf Umwelt, sowie die Wechselwirkungen mit benachbarten Stämmen zu berücksichtigen sei (TW 1925, S. 7-9).

anthropology“<sup>5</sup> typischem Aufruf dazu ermahnt, zu „retten, was der Rest einer vergangenen Zeit und Kultur ist“ (Melk-Koch 1989, S. 52).

Noch vor seiner Abreise wendet sich Thurnwald 1906 an den Psychologen und Franz Brentano Schüler Carl Stumpf bezüglich „Instruktionen zu psychologischen Untersuchungen von Eingeborenen“ (Stern/Lipmann 1912, S. 116). Daraufhin entwickeln Psychologen und Sozialwissenschaftler rund um die Würzburger Schule der experimentellen Denkpsychologie einen umfangreichen Fragebogen, der 1912 veröffentlicht wird (Stern/Lipmann 1913) und dessen sich Thurnwald auf seiner Expedition bedient.<sup>6</sup> Wie Paul Probst bemerkt, wurden solche psychologische Forschungen als ein wichtiges Werkzeug für die Nutzbarmachung der deutschen Kolonien betrachtet (Probst 1992, S. 67-69).

Im November 1906 erreicht Thurnwald Herbertshöhe auf der Gazelle Halbinsel. Vom nahegelegenen Ort Toma aus, unternimmt er erste Expeditionen in die vom deutschen Kolonialismus noch wenig berührten Gebiete. Nach einer Periode der Ausflüge in die Umgebung, trifft Thurnwald im Frühjahr 1908 auf der Insel Bougainville in seinem Hauptforschungsgebiet Buin ein. Dort betreibt er, begleitet von Polizeisoldaten und angeworbenen Hilfskräften, von Thurnwald „Jungen“ genannt, für acht Monate Feldforschung. Aus dieser Tätigkeit entstehen unter anderem die für Thurnwalds Werk wichtigen Bände 1 und 3 der *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel* (TW 1912; Thurnwald 1912a)<sup>7</sup> sowie die *Ethno-psychologische Studien an Südseevölkern auf dem Bismarck-Archipel und den Salomo-Inseln* (TW 1913).

Thurnwalds Einstellung zum Kolonialismus und dessen Akteur\*innen ist ambivalent. Einerseits arbeitet er klar mit kolonialen Institutionen zusammen und propagiert das Engagement des deutschen Kaiserreichs. Nach George Steinmetz habe sich Thurnwald in der Zeit von 1905 bis 1914 verhalten, als sei er selbst aktiver Teil der kolonialen Unternehmung (Steinmetz 2015, S. 58-59) gewesen. Andererseits sind seine Aufzeichnungen voll von verächtlichen Kommentaren über den von ihm so genannten „Homo albus tropicus“ (Melk-

---

<sup>5</sup> Bzgl. dem „Humanismus“, der dieser „Rettungsanthropologie“ oftmals als Grundgedanke diene, siehe etwa Gruber 1970. Der Begriff der „Rettung“ ist auch insofern problematisch, als, dass die gesammelten Gegenstände oftmals während der Überfahrt verloren gingen oder zerstört wurden. Für den Fall der Thurnwald Ethnographika siehe hierzu Craig 1997.

<sup>6</sup> Dieser Fragebogen wurde u.a. während des zweiten Weltkriegs vom Ethnologen und Nazi-Kollaborateur Hugo Bernatzik aufgegriffen und mit einem noch stärkeren ethnozentrischen *bias* neu herausgegeben. Nach Beuchelt (1974) wurde der Fragebogen hierbei „zu einer fruchtlosen Perfektion entwickelt“ (S. 45).

<sup>7</sup> Band Zwei dieser Reihe hätte ein Wörterbuch der dortigen Sprache werden sollen. Dieses Unternehmen gab Thurnwald jedoch auf (Melk-Koch 1989, S. 145).

Koch 1989, S.79) und dessen unzivilisierte Art.<sup>8</sup> Die Ambivalenz in Thurnwalds Einstellung zu den Menschen in seinem Umfeld zeigt sich auch in seinen Äußerungen hinsichtlich der Einheimischen, die er teils romantisierend als „noch unverdorben“ (Melk-Koch 1989, S. 97) und oftmals abfällig, etwa als „außerordentlich minderwertiges Menschenmaterial“ (Melk-Koch 1989, S. 81) bezeichnet.

Auch dem vor allem von Felix von Luschan geforderten Auftrag der Sammlung von Ethnographika kommt Thurnwald zwar durch mehrere Tonnen an gesammeltem Material nach; dies allerdings nur widerwillig und stets an der Sinnhaftigkeit dieses Unterfangens zweifelnd. Nach einem kurzen Aufenthalt in den U.S.A trifft Thurnwald Ende 1909 wieder in Deutschland ein, wo er 1912 auch seine spätere Frau und Forschungspartnerin Hilde Schubert<sup>9</sup> kennenlernt. Seine zweite Reise nach Deutsch-Neuguinea unternimmt er von 1913 bis 1915 im Auftrag des Reichskolonialamts gemeinsam mit einer Expedition von Wissenschaftlern zur Erforschung des Gebiets um den Fluss Sepik. Während der Arbeit dort berichtet Thurnwald oft von der Tristesse der Unternehmungen und der Beziehung zu seinen „Jungen“. Obwohl sich Thurnwald als „benevolent master“ (Jahoda 2007, S. 16) versteht, kommt es mitunter zu Gewalt an seinen Begleitern.<sup>10</sup>

Nach Ausbruch des ersten Weltkriegs bricht Thurnwald seine Reise vorzeitig ab und kann mit der Erlaubnis der nunmehr in Neu-Guinea waltenden australischen Truppen in die U.S.A abreisen, wo er von 1915 bis 1917 an der Universität Berkeley arbeitet. Dort verfasst er auch seine wahrscheinlich interessanteste Arbeit aus der zweiten Neuguinea Expedition über die Gemeinde der Bánaro (TW 1916; Thurnwald 1921), bei deren Mitgliedern<sup>11</sup> er unter anderem psychologische Tests durchführt.

Zurück in Deutschland habilitiert er sich unterstützt von Carl Stumpf und Alfred Vierkandt in Halle mit der Schrift „Psychologie des Primitiven Menschen“ (TW 1922). 1925 erscheint der

---

<sup>8</sup> Die expliziteste veröffentlichte Kritik am Kolonialismus und dessen Folgen für die Einheimischen formuliert Thurnwald in *The Price of White Man's Peace* (TW 1936).

<sup>9</sup> Zu Leben und Arbeit von Hildegard Thurnwald siehe u.a. Westphal-Hellbusch 1979; Beer 2007, S. 225-229.

<sup>10</sup> Das wohl anschaulichste Beispiel der von Thurnwald autorisierten Gewalt, ist eine Episode aus dem Jahr 1913, als er im Zuge eines Konflikts die Polizeisoldaten auf Einheimische schießen lässt. Dies kostet drei von ihnen das Leben und wird von Thurnwald mit den Worten „Ich habe jetzt ein bisschen meine Nase voll von den Kanakern!“ kommentiert (Melk-Koch 1989, S. 193).

<sup>11</sup> Hier muss vermerkt werden, dass Thurnwald seine Ergebnisse lediglich auf die Aussagen zweier, junger Informanten aus der Gemeinde der Bánaro stützte und die Siedlungen nie wirklich betreten hat. Mit dieser Forschung und der Frage, ob überhaupt mit Recht von einer Gruppe mit der Bezeichnung Bánaro die Rede sein könne, beschäftigt sich Bernard Juillerat (2000).

erste Band der von Thurnwald herausgegebenen *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, welche unter dem Titel *Sociologus*<sup>12</sup> bis heute publiziert wird. Dem folgen ein Forschungsaufenthalt 1930-1931 im Tanganjikagebiet im heutigen Tansania, gemeinsam mit Hilde Thurnwald. Der Fokus von Thurnwalds Arbeiten liegt nun vermehrt auf dem Einfluss kolonialer Strukturen und Phänomen der Akkulturation im Allgemeinen. Dazu forschen die Thurnwalds auch während eines erneuten Aufenthalts in Buin, Bougainville, aus dem auch die wirtschaftsethnologische Arbeit „Pigs and Currency in Buin“ (TW 1934) hervorgeht. Dem folgen kurze Aufenthalte in Australien und den U.S.A., bevor die Thurnwalds 1937 nach Deutschland zurückkehren.

Laut Andre Gingrich hätte Richard Thurnwald als „the most widely respected anthropologist from Germany in international academia“ (Gingrich 2005, S. 105) das Potential gehabt, die deutsche Anthropologie aus ihrer marginalen Rolle zu holen, hätte er sich damals klar vom Nationalsozialismus distanziert (Gingrich 2005, S. 105-107). Thurnwald tat sich (anders als sein Schüler Mühlmann) nicht durch substanzielle Theorienbildung für die rassenkundlich geprägte Anthropologie dieser Zeit hervor (Gingrich 2005, S. 121). Gegenüber Franz Boas trat er noch 1933 explizit als Kritiker der NS Herrschaft auf, während er sich nach seiner Rückkehr nach Deutschland 1936 dezidiert antisemitisch, vor allem gegen die Frankfurter Schule, äußert (Steinmetz 2017, S. 63-64).<sup>13</sup> Ab 1937 intensiviert sich die Rolle Thurnwalds im Nationalsozialismus, indem er (u.a.) kolonialpraktische Empfehlung für die afrikanischen Kolonien abgibt (Steinmetz 2017, S. 64-65). Außerdem muss seine Rolle als Betreuer der Doktorarbeiten von Ingeborg Sydow und Eva Justin, die zum Tod vieler Roma und Sinti beitrugen, erwähnt werden (Gingrich 2005, S. 106; S. 122).

Nach dem Fall des NS Regimes, im Jahr 1946 tritt Thurnwald noch eine ordentliche Professur an der Berliner Universität, die er zugunsten einer Ehrenprofessur an der Freien Universität Berlin aufgibt, bevor er 1954 im Alter von 84 Jahren stirbt. Laut seinem Schüler René König bleibt Thurnwald auch nach seiner Emeritierung ein „extremer Vertreter des Kolonialismus“. (König 2020, S. 199)

---

<sup>12</sup> Laut George Steinmetz sollte diese Umbenennung 1931 einen noch stärkeren Fokus auf soziologische Themen zum Ausdruck bringen, nachdem Thurnwalds Gesuch auf eine Lehrstelle in Halle in den Fächern Ethnologie, Völkerpsychologie und Soziologie aufgrund eines Mangels an Expertise in letzterem Fach abgelehnt worden war (Steinmetz 2015, S. 57-58.).

<sup>13</sup> Bzgl. des ambivalenten Verhaltens Thurnwalds zu jener Zeit, konstatiert George Steinmetz, dieses könne nicht einmal als systematischer Habitus bezeichnet werden. Thurnwald sei ein „man without stable qualities“ gewesen (Steinmetz 2015, S. 64).

Er hinterlässt 353 Publikationen, vor allem zu nicht-europäischen Rechtssystemen, Wirtschaftsformen, Psychologie, Akkulturation, Menschheitsentwicklung und ethnologischer Methodik. Wie weiter unten noch anhand seiner ethnopsychologischen Forschungen weiter ausgeführt wird, ist Thurnwalds Werk nur schwerlich eindeutig einer anthropologischen Tradition zuordenbar. Oft wird es mit dem Prädikat „Funktionalismus“ versehen (Probst 1992, S. 69; Lowie 1954, S. 865; Gingrich 2005, S. 96; Melk-Koch 1996, S. 71; Steinmetz 2015, S. 49), wobei darauf hinzuweisen ist, dass der Begriff teils in Anführungszeichen und mit Ergänzungen wie „quasi-functionalism“ (Gingrich 2005, S. 96) angegeben ist. Diese Einschränkung ist vor allem auf Thurnwalds Ablehnung der „ahistorischen Begrenzung“ (Melk-Koch 1996, S. 71) des vorwiegend britischen Funktionalismus zurückzuführen. Inwiefern Thurnwalds Zugang als sozialdarwinistisch bezeichnet werden kann, ist in den hier angegebenen Werken umstritten.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Gingrich (2005, S. 96) verwendet diesen Begriff in seiner Analyse, während Probst (1992) Thurnwalds Kulturbegriff als „dynamisch, nicht sozialdarwinistisch-statisch“ (S. 69) bezeichnet und Melk-Koch (1996, S. 72-73) mit Verweis auf die Kritik des Thurnwald Lehrers Gumpowicz am Sozialdarwinismus diese Bezeichnung für Thurnwalds Werk zurückweist.

## 2.2 Die Deutsche Völkerpsychologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts

Obwohl Richard Thurnwald in der Literatur zumeist mit Prädikaten wie „Einzelgänger“ (Beuchelt 1974, S. 41) bedacht wird, so entwickelte er seinen ethnopsychologischen Ansatz naturgemäß nicht im luftleeren Raum. Für eine Verortung der psychologischen Forschung Thurnwalds soll im folgenden Abschnitt ein kurzer Abriss der Entwicklung der Völkerpsychologie in Deutschland dienen. Einerseits geschieht dies im Sinne einer Ideengeschichte, wenngleich Thurnwald seine eigene Position hauptsächlich in Abgrenzung zu diesen Ideen formulierte und aus seinem Werk schwerlich eine echte psychologische Theorie herauszulesen ist. Aufgrund der vielseitigen Entwicklung der Völkerpsychologie im Deutschland des 19. Und frühen 20. Jahrhunderts beschränkt sich die Darstellung auf jene Autoren, die in Thurnwalds Texten explizite Erwähnung finden und die als Einfluss auf sein Schaffen gelten können. Andererseits soll auch der politisch-koloniale Kontext beleuchtet werden, der die ethnopsychologische Forschung in vielerlei Hinsicht erst ermöglichte, bzw. vorantrieb.

Zur Schaffenszeit Richard Thurnwalds befand sich die Psychologie noch in einem Prozess der Abgrenzung zur Philosophie. Noch 1910 bezeichnete etwa der bereits erwähnte Gründer des psychologischen Instituts in Berlin, Carl Stumpf, die Psychologie nicht als Wissenschaft, oder Disziplin, sondern als eine „Tendenz“ innerhalb der philosophischen Forschung (Ash 1995, S. 34). Divergierende Ansätze innerhalb dieser „Tendenz“ fanden sich im Wien des ausgehenden 19. Jahrhundert etwa in der Denkökonomie Ernst Machs oder der Psychoanalyse Sigmund Freuds.

In Deutschland ist für eine Beschäftigung mit dem akademischen Umfeld, in welchem Thurnwalds Forschungen anzusiedeln sind, vor allem die Leipziger Schule rund um den „Gründungsv[a]ter der neuen Psychologie in Deutschland“ (Krämer 2009, S. 36) Wilhelm Wundt zu nennen. Noch vor der Gründung des deutschen Kaiserreichs, hatte sich das Experiment als Methode in den „Naturwissenschaften“ der deutschen Staaten etabliert (Ash 1995, S. 18-22). Wundt, der ab 1875 einen Lehrstuhl am philosophischen Institut in Leipzig innehatte, proklamierte schließlich die experimentelle Methode auch für die Psychologie. 1879 kam es zur Gründung des Labors für experimentelle Psychologie; ab 1881 förderte er die Veröffentlichung psychologisch geprägter Texte in seiner Zeitschrift *Philosophische Studien* (Krämer 2009, S. 36-37). Wundt meinte später, er habe mit diesem Titel sein Konzept von Psychologie als einem Teilgebiet der Philosophie unterstreichen wollen. Auch hielt er die

experimentelle Methode in Psychologie nur in sehr beschränktem Umfang -für Ermittlung von Sinneseindrücken, Reaktionszeit oder Aufmerksamkeitsspanne- für zielführend. Höhere psychische Vorgänge würden sich der experimentellen Methode entziehen.<sup>15</sup> Zur Untersuchung von Denken, Sprache, Moral etc. eignet sich nach Wundt lediglich die Völkerpsychologie, die er eher im Sinne einer *Armchair Anthropology* interpretierte, anhand derer die Stufen der geistigen Menschheitsentwicklung -Primitivität, ein totemistisches Zeitalter, die Zeit der Helden und Götter und die Entwicklung einer Humanität- ausgemacht werden könnten (Diriwächter 2004, S. 96-98). Thurnwald grenzte sich zur Wundtschen Konzeption einer Völkerpsychologie insofern ab als, dass er deren Mangel an aktuellen ethnologischen Studien als Material und den Gedanken einer unilinearen Menschheitsentwicklung ablehnte. Wie weiter unten gezeigt wird, erachtete Thurnwald die experimentelle Methode in der Völkerpsychologie durchaus für geeignet, um Schlüsse in Bezug auf „höhere Geistestätigkeit“ zu ziehen.

Bereits vor der Gründung des Labors für experimentelle Psychologie durch Wundt, war 1860 die *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* von Moritz Lazarus und Heymann Steinthal ins Leben gerufen worden, die damit maßgeblich zur Etablierung der Völkerpsychologie als akademischer Disziplin beitrugen. Aufgabe der Völkerpsychologie sei es, die psychologischen Aspekte von gemeinsam lebenden Gruppen zu untersuchen, die durch Sprache, Mythologie und Gebräuche verbunden seien. Damit grenzten sie sich von psychologischen Strömungen ab, die das Individuum als Forschungsgegenstand auserkoren hatten. In der Völkerpsychologie von Lazarus und Steinthal wurde das Individuum als Produkt eines *Volksgeistes* gesehen, weshalb es wichtig sei, gesellschaftliche und historische Strukturen bei dessen psychologischer Bewertung zu berücksichtigen (Diriwächter 2004, S. 87-90). Ihr Modell der Völkerpsychologie wird also zu einer „Lehre von den Elementen und Gesetzen des geistigen Völkerlebens“ (Beuchelt 1974, S. 12). Für Thurnwald im Speziellen ist die Arbeit von Lazarus und Steinthal auch insofern von Bedeutung, als dass er angibt, seine 1925 gegründete *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie* als Nachfolger ihrer Zeitschrift zu verstehen (TW 1925, S. 2). Wie weiter unten gezeigt wird, nahm Thurnwald außerdem den Gedanken auf, das Individuum als Produkt einer Gesellschaft zu sehen, wengleich er sich gegen den Begriff *Volksgeist* verwehrt (TW 1925, S. 5).

---

<sup>15</sup> Diese methodologische Einschränkung brachte Wundt vor allem Kritik von Seiten der *Würzburger Schule* rund um Oswald Külpe, Narziß Ach, Karl Marbe, Karl Bühler et al. ein, deren „von 1900 und 1910 durchgeführt [Forschungen] gemeinhin als der Beginn der experimentellen psychologischen Erforschung des Denkens [gelten]“. (Krämer 2009, S. 46)

Letzterer geht ursprünglich ebenso wenig auf Steinthal und Lazarus zurück, wie jener der *Völkerpsychologie*, der in der Literatur zumeist Wilhelm von Humboldt zugeschrieben wird. Allgemein baut die *Völkerpsychologie* des 19. Jahrhunderts auf dem deutschen Idealismus und vor allem auf den Schriften Georg Wilhelm Friedrich Hegels, Johann Gottfried Herders, Johann Friedrich Herbarts und auch dem genannten von Humboldt auf (Diriwächter 2004, S. 86-87). Thurnwald selbst nennt außerdem Christoph Martin Wieland als frühen Einfluss.<sup>16</sup> Was den Ansätzen von Herder bis Wundt fehlen würde, sei „die Spezialforschung“ (TW 1912c, S. 12), also ethno-psychologische Forschungen an einzelnen Gesellschaften.

Wie bereits ausgeführt, fand die „Spezialforschung“ Thurnwald im Auftrag des Berliner Museums für Völkerkunde statt. Als erster Museumsdirektor nach dessen Gründung 1873 wurde der Arzt und Ethnologe Adolf Bastian eingesetzt. Er sprach sich dafür aus, die Psychologie zum zentralen Zugang in der Erforschung anderer Kulturen zu erheben, was wiederum zur Erkenntnis über das Eigene führen würde (Beuchelt 1974, S. 18). Gleichzeitig ebnete er den Weg „von der Metaphysik und der naturphilosophischen Spekulation [...] zur positiven Tatsachenforschung.“ (Beuchelt 1974, S. 17) Diese Ausrichtung des Faches findet sich später auch in den Texten Thurnwalds wieder, der Bastian auch explizit erwähnt (z.B.: Thurnwald 1912b, S. 120; Thurnwald 1912c, S. 10). In Anlehnung an das Konzept eines *Volksgeistes* von Lazarus und Steinthal, sprach Bastian von *Völkergedanken*, bzw. von *Elementargedanken*.<sup>17</sup> Letztere seien allen geistigen Kulturen gemein, könnten aber nur abstrahiert wahrgenommen werden, da sie sich in unterschiedlichen Regionen in Form von *Völkergedanken* manifestieren würden (Beuchelt 1974, S. 19). Wie in Kapitel fünf gezeigt wird, greift Thurnwald das Konzept von der kulturunabhängigen Einheit der Gedanken auf, formuliert es jedoch um, indem er meint „Nicht um „Elementargedanken“ handelt es sich hier, sondern um „elementare Denkart.““ (TW 1912c, S. 10)

Schließlich sind als Einfluss auf Richard Thurnwalds ethnopsychologische Forschungen die Psychologen Otto Lippmann und William Stern zu nennen; letzterer hatte 1893 bei Moritz Lazarus promoviert. Sie bauten ab dem 1906 -dem Jahr der Abreise Thurnwalds- in Leipzig das *Institut für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung* und die *Zeitschrift für angewandte Psychologie* auf. Stern galt bereits ab der Jahrhundertwende als ein Verfechter

---

<sup>16</sup> Des Weiteren sind als Vorläufer der deutschen Völkerpsychologie Christoph Meiners oder Jakob Grimm zu nennen (Beuchelt 1974, S. 9-12).

<sup>17</sup> Neben *Völkergedanken* und *Elementargedanken* gibt es nach Bastian auch *Gesellschaftsgedanken*. Letztere könnten durch Begriffe wie „Thema“ oder „Ethos“ einer Kultur erklärt werden, wurden aber von Bastian nie scharf vom *Völkergedanken* abgegrenzt (Beuchelt 1974, S. 19).

der experimentellen Methode innerhalb der Psychologie; vor allem im Hinblick auf Pädagogik und der Psychologie von Kindern. Mit der Anwendung der experimentellen Psychologie auf soziale Probleme wandte er sich von der Völkerpsychologie eines Wilhelm Wundts ab, der diese Methode für (noch) nicht zielführend hielt (Ash 1995, S. 26-27). Stern und Lippmann waren es auch, die gemeinsam mit Thurnwald den Begriff der *Ethnopsychologie* einführten, wobei sie damit auf keine grundlegende Unterscheidung zur *Völkerpsychologie* abzielten (Probst 1992, S. 68). Auf die Zusammenarbeit Thurnwalds mit dem *Institut für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung* wird im nächsten Abschnitt noch eingegangen. Bezüglich eines theoretischen Einflusses Sterns auf Thurnwald, ist vor allem der Fokus auf differentielle und angewandte Psychologie hervorzuheben.

Mit Stern kann auch der Bogen zum kolonial-politischen Kontext gespannt werden, in dem sich die deutsche Völkerpsychologie um das Jahr 1900 etablierte. Er übernahm ab 1916 die Leitung des psychologischen Laboratoriums in Hamburg, das bis dahin von Ernst Meumann geleitet wurde und eng mit dem dortigen Kolonialinstitut kollaborierte (Probst 1990). Die Zusammenarbeit zwischen kolonialen Institutionen und der angewandten Ethnopsychologie kann als ein Instrument in der „Reformphase“ des deutschen kolonialen Unternehmens gesehen werden. Der Begriff der „Reformphase“ -nach der „Experimentierphase“ und der „Eroberungsphase“- stammt vom damaligen Kolonialstaatssekretär, Bernhard Dernburg, der eine „rationalere Kolonialpolitik“ anstrebte (Probst 1992, S. 67). Hierfür war es nötig, sich eingehend mit der Psyche der Kolonialiserten zu beschäftigen, weshalb die Verantwortlichen der kolonialen Institute auf die Einrichtung ethnopsychologischer Seminare pochten.

Die Anwesenheit in den Kolonien wurde (u.a.) mit der Idee eines „Kulturauftrags“ gerechtfertigt, den Dernburg wie folgt formulierte:

„Kolonisation heißt die Nutzbarmachung des Bodens, seiner Schätze, der Flora, der Fauna und vor allem der Menschen zugunsten der Wirtschaft der kolonisierenden Nation, und diese ist dafür zu der Gegengabe ihrer höheren Kultur, ihrer sittlichen Begriffe, ihrer besseren Methoden verpflichtet" (Dernburg 1907, zitiert in Probst 1992, S. 67).

Die Kolonialiserten sollten also ihre Arbeitskraft den Kolonialist\*innen zur Verfügung stellen, welche sie im Gegenzug an der „höheren Kultur“ teilhaben ließen und zudem im Sinne einer „Rettungsanthropologie“ die Kultur der Kolonialiserten bewahren würden. Damit wurden die europäischen Museen, bzw. europäische, wissenschaftliche Texte zu den einzigen angemessenen Orten für nicht-europäische Kultur. Dennoch ging, wie Paul Probst hervorhebt,

mit der bei Dernburg formulierten Idee eines „Kulturauftrags“ ein sanft kulturelrelativistischer Standpunkt einher. Dies insofern als die (geistige) Kultur als ein im Wandel begriffenes Konstrukt verstanden wurde, im Gegensatz zu der von biologisch-rassistischen Auffassung, die eine gewisse Unveränderlichkeit der „Rassen/Kulturen“ voraussetzt (Probst 1992, S. 67-68). Dieses Kulturverständnis deckte sich mit jenem Richard Thurnwalds, was als ein Grund gesehen werden kann, warum Thurnwald, obwohl nicht direkt von einem kolonialpolitischen Institut angestellt, aktiv am deutschen Kolonialismus in Neu-Guinea teilnahm.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die deutsche Völkerpsychologie im Allgemeinen und deren Anwendung durch Richard Thurnwald im Speziellen weder von der Entstehung der Psychologie noch vom deutschen Kolonialismus gesondert betrachtet werden kann. Für das Vorhaben einer funktionaleren Kolonialpolitik war es notwendig, einen Einblick in das Denken der Kolonialiserten zu bekommen. Diese Spannung zwischen dem wissenschaftlichen und dem kolonialpraktischen Aspekt bei Thurnwald thematisiert Paul Probst (1992) anhand zweier Veröffentlichungen (siehe auch S. 43). Weitere Einflüsse in das Schaffen Thurnwalds im Zuge der Vorbereitung seiner ersten Neu-Guinea Expedition werden im nächsten Abschnitt behandelt.

### 2.3 Vorbereitung und Einflüsse für die Neu-Guinea Expedition

Für die vorliegende Arbeit sind vor allem jene angewandten, ethnopsychologischen Studien Thurnwalds, die er kurz nach seiner Rückkehr von seiner Expedition 1909 veröffentlichte, von Interesse. Zur Illustration dieses Zugangs werden im nächsten Kapitel exemplarisch die zwei Arbeiten Thurnwalds *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel. Band 1. Lieder und Sagen aus Buin* (1912) und „Ethno-psychologische Studien an Südseevölkern auf dem Bismarck-Archipel und den Salomo-Inseln“ (1913) vorgestellt. Zum besseren Verständnis der hierbei angewandten Methoden, wird allerdings zuvor auf die Vorbereitungen für die erste Neu-Guinea Expedition eingegangen.

Zunächst ist hier Thurnwalds Bearbeitung der von Sebald Rudolf Steinmetz im Auftrag der *Internationalen Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre* und mit Unterstützung der *Deutschen Kolonialgesellschaft* herausgegebenen *Ethnologischen Fragesammlung* (Steinmetz 1906) zu nennen. Unter der Mitarbeit von Kurt Breysig, Giuseppe Mazzarella, Felix Meyer und Paul Staudinger wurden hier ca. 2500 Fragen als Handreichung für die Untersuchung der „moralischen, sozialen, rechtlichen Verhältnisse der Naturvölker“ (Steinmetz 1906, S. 1) gesammelt. Thurnwald nimmt eine umfassende Editierung der Sammlung vor, welche seiner Ansicht nach den Fokus auf die „Erforschung des Zusammenlebens und ihren psychischen Grundlagen“ legen sollte (TW in Steinmetz 1906, S. 3). Fragebögen sollten dazu dienen „alles an Vorurteilen und Lehrmeinungen beim Beantworter auszuschalten“, sowie zur Vermeidung von unklar definierten Ausdrücken, wie etwa „Totemismus“ oder „Matriarchat“ (TW 1912c, S. 13). Außerdem weist Thurnwald auf ihren kolonialpraktischen Zweck und die Beihilfe zur Erhaltung der sozialen Einrichtungen nicht-industrialisierter Kulturen hin. Um einen möglichst umfangreichen Datenpool zu generieren, sollte die Fragesammlung in mehrere Sprachen übersetzt und die von „Beamten, Missionaren, Farmern, Kaufleuten und Forschungsreisenden“ gesammelten Ergebnisse an die *Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft* geschickt werden (TW in Steinmetz 1906, S. 5).

Inwiefern Thurnwald selbst sich bei seiner Expedition auf die *Ethnologische Fragesammlung* stützte, ist nicht bekannt. Hinsichtlich seiner psychologischen Forschung gibt er an, sich an den 1906 im Zuge des zweiten Kongresses für experimentelle Psychologie in Würzburg entstandenen Instruktionen orientiert zu haben (TW 1912c, S. 15). Thurnwald, der wahrscheinlich keine umfangreiche Vorbildung im Bereich der Psychologie aufweisen konnte,

hatte sich zuvor an Carl Stumpf<sup>18</sup>, den Gründer des psychologischen Instituts in Berlin gewandt. Auf dessen Zutun hin beschäftigte sich der Kongress mit Methoden „zu[r] psychologischen Untersuchungen von Eingeborenen“ (Stern/Lipmann 1912, S. 116). Aus diesem Engagement entstand der „Auszug für nicht-psychologisch geschulte Forschungsreisende“ (Stern/Lipmann 116), der von Thurnwald „auf [die] Brauchbarkeit für die ethnopsychologische Forschung ausprobiert“ wurde (TW 1912c, S. 15).

Im Anschluss an diese Arbeit wurde eine interdisziplinäre Kommission bestehend aus Psychologen, Musikwissenschaftlern, Ethnologen, Sprachwissenschaftlern und Soziologen ins Leben gerufen, die den ersten Entwurf bearbeiten sollten. Ihr gehörten neben Thurnwald und Stumpf unter anderem Franz Boas, Felix v. Luschan, W. H. R. Rivers<sup>19</sup>, Pater Wilhelm Schmidt, Robert Sommer<sup>20</sup>, Alfred Vierkandt, Erich Moritz von Hornbostel, Max Wertheimer, William Stern und Otto Lipmann an.<sup>21</sup> Die eingegangenen Beiträge wurden schließlich von William Stern und Otto Lipmann zusammengefasst und mit dem Titel „Vorschläge zur psychologischen Untersuchung primitiver Menschen“ im *Beiheft 5 zur Zeitschrift für angewandte Psychologie* 1912 veröffentlicht. Die Kommission wurde 1910 aufgelöst (Stern/Lipmann 1912, S. 117).

Als weiterer Einfluss auf das methodische Vorgehen Richard Thurnwalds während seiner ersten Südsee-Expedition, muss der von 1902 bis 1914 amtierende Gouverneur Deutsch-Neuguineas Albert Hahl genannt werden. Dieser wird von Jahoda als „a strict disciplinarian who believed in harsh collective punishments“ (Jahoda 2007, S. 14) beschrieben. Thurnwald und Hahl trafen sich bereits vor der ersten Expedition 1906 in Berlin (Melk-Koch 1989, S. 60). Dankesbekundungen von Seiten Thurnwalds (TW 1909, S. 98; 1912, S. V), Tagebucheinträge (Melk-Koch 1989) und die Erwähnung eines Textes Hahls (TW 1910a, S. 46) zeugen von einer guten Beziehung zwischen dem Kolonialbeamten und dem Ethnologen. Wie Thurnwald, war auch Hahl ausgebildeter Jurist und nutzte seinen Aufenthalt in Deutsch-Neuguinea für

---

<sup>18</sup> Stumpf tat sich unter anderem als Lehrer der Gründer der Gestaltpsychologie hervor. Bzgl. Stumpfs Einfluss auf die frühe deutsche Psychologie siehe (u.a.) Ash 1998, S. 28-41.

<sup>19</sup> Die interdisziplinäre *Cambridge Anthropological Expedition* 1898-1899 (*Torres-Expedition*), an der Rivers maßgeblich beteiligt war, bot auch ein Vorbild für die ethnopsychologischen Studien Thurnwalds (Probst 1992, S. 71). Sie findet auch in TW 1913 explizit Erwähnung (S. 43).

<sup>20</sup> Robert Sommer, Psychiater, Kriminologe und Mitbegründer der Gesellschaft für experimentelle Psychologie gab Thurnwald zusätzliche Instruktionen hinsichtlich psychologischer Methodik (Melk-Koch 1989, S. 59).

<sup>21</sup> Wie aus den *Nachrichten aus dem Institut für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung* hervorgeht, beteiligten sich nicht alle Mitglieder der Kommission schriftlich an dem Vorhaben (Stern/Lipmann 1912, S. 117).

ethnologische Studien. Wie Thurnwald, stand auch er dem Fokus Felix von Luschan auf das Sammeln von Ethnographika skeptisch gegenüber und propagierte eine Untersuchung der Psyche der kolonialisierten Einwohner\*innen; nicht zuletzt, weil man sich von der Kenntnis darüber auch eine effizientere Kolonialpolitik erhoffte. Neben diesen gemeinsamen Interessen war Thurnwald auch abhängig von den kolonialen Strukturen, die ihm von Hahl zur Verfügung gestellt wurden (Buschmann 2008, S. 105-108). Obwohl Albert Hahl in den ethnologischen Texten Thurnwalds nicht prominent erwähnt wird, so dürfte sein Gewicht im „Malinowskian moment in German anthropology“ (Buschmann 2008, S. 98) doch beträchtlich gewesen sein. Die enge Zusammenarbeit mit dem Gouverneur kann auch als Erklärungsansatz dafür dienen, warum sich Thurnwald während seiner ersten Expedition oftmals präsentierte, als wäre er Teil der staatlichen Kolonialstruktur (Steinmetz 2015, S. 59).

### 3. Thurnwalds methodologisches Vorgehen

In dem programmatischen Artikel „Probleme der ethnopsychologischen Forschung“ unterteilt Thurnwald die Ethnopsychologie in zwei, bzw. drei Sparten des methodologischen Vorgehens: individuelle Intelligenzprüfungen, eine differentielle Ethnopsychologie und eine allgemeine Ethnopsychologie; letztere bezeichnet er auch als „allgemeine sozial-psychologische oder gesellschaftsbiologische [Betrachtung]“ (TW 1912c, S. 3). Die Unterscheidung zwischen allgemeiner und differentieller Ethnopsychologie übernimmt Thurnwald von Lazarus und Steinthal (TW 1925, S. 2).

Vereinfacht kann die allgemeine Methode nach Thurnwald als Vergleich verschiedener Gesellschaften bezeichnet werden, auf Basis derer es möglich wäre, allgemeine Gesetzmäßigkeiten der Menschheitsentwicklung zu erschließen. Diese Methode sucht „das allgemein sozial-psychologische oder gesellschaftsbiologische [zu erörtern] das den gemeinsamen Boden unabhängig von Kultur und ethnischer Eigenart bezeichnet.“ (TW 1912c, S. 10) Die Einheitlichkeit der daraus hervorgehenden psychischen Gesetzmäßigkeiten sind bedingt durch den, von Thurnwald angenommenen gemeinsamen biologischen Bauplan der Menschheit. Die allgemeine Ethnopsychologie kann auch als eine Soziologie verstanden werden, welche die „Mannigfaltigkeit des ethnologischen Materials zum Zwecke einer soziologischen Darstellung gruppieren“ sollte (TW 1931, S. XIII) Wolfradt verzeichnet einen ab den 30er Jahren einsetzenden Shift in Thurnwalds Forschungsinteresse von der differentiellen hin zu dieser allgemeinen Ethnopsychologie/Soziologie (2011, S. 60). Nach Steinmetz setzte diese Bewegung bereits mit den ab 1923 erscheinenden Beiträgen Thurnwalds in soziologischen Zeitschriften ein, und wird 1931 mit der Umbenennung der *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie* in *Sociologus* abgeschlossen (Steinmetz 2015, S. 57).

Bezeichnet man die allgemeine ethnopsychologische Methode in Anlehnung an Thurnwalds Spätwerk als „Suche nach *der* menschlichen Gesellschaft“, so beschäftigt sich die differentielle Methode mit der „Suche nach *den* menschlichen Gesellschaften“. Thurnwald beschließt seine kurze Besprechung der Völkerpsychologie von Herder bis Wundt mit den Worten „es fehlt die Einzelforschung [bzw.] die genaue psychologische Durcharbeitung einzelner eingeborener Stämme.“ (TW 1912c, S. 12-13) Um überhaupt eine Art allgemeine Ethnopsychologie/Soziologie betreiben zu können, sei es zuvor nötig mittels ethnographischer Forschung, psychologische Typen zu erstellen. Thurnwald spricht auch von einer „ethnopsychologische[n] Kulturbestandsaufnahme“ (TW 1912c, S. 19). Ihm geht es darum

aufzuzeigen, wie konkrete Bedingungen des menschlichen Lebens<sup>22</sup> zur Ausbildung einer überindividuellen Denkart einer Gesellschaft führen. Er vermutet, dass sich diese am ehesten durch die Untersuchung der „höheren Geistestätigkeit“ erschließen lässt (TW 1912c, S. 26). Den Fokus auf die Psychologie erklärt er damit, dass soziale Gegebenheiten und Prozesse -das Gebiet der Ethnologie- stets von „psychische[n] Prozesse[n]“ begleitet würden, weshalb das Studium des Sozialen und des Psychologischen zwei Seiten einer Medaille darstellen würden (TW 1912c, S. 2).

Die zur Untersuchung der „höheren Geistestätigkeit“ angewandte Methodologie wird weiter unten anhand zweier Beispieltex te vorgestellt. Sie bildet gewissermaßen ein Meso-Level zwischen der Untersuchung der allgemeinen, biologisch bedingten Gesetzmäßigkeiten der Menschheitsentwicklung und den individuellen Intelligenzprüfungen. Letztere werden von Thurnwald nur kurz und tendenziell kritisch besprochen. Sie würden vor allem im Sinne einer Ethnopsychiatrie bei der Erörterung der Frage dienen, was als psycho-pathologische Zustand eingeschätzt werden sollte, bzw. zur Erstellung von „Psychogrammen“ (TW 1912c, S. 17-18). Während derartige Intelligenzprüfungen nach Thurnwald nur die Psyche des Individuums betreffen, so sucht die differentielle Ethnopsychologie nach den Manifestationen einer überindividuellen Denkart im Verhalten des\*r Einzelnen.

---

<sup>22</sup> Thurnwald verwendet hierfür auch den Ausdruck des „Milieus“ (TW 1912c, S. 1).

### 3.1 Lieder und Sagen aus Buin (1912)

Bereits im 1910 erschienenen Bericht „Im Bismarckarchipel und auf den Salomoinseln 1906-1909“ (TW 1910) hebt Thurnwald die Bedeutung von Liedern und Mythen für die psychologische Forschung hervor und meint, diese seien „[a]ußerordentlich charakteristisch für die Denkungsart der Eingeborenen“ (TW 1910, S. 137).<sup>23</sup> Sie dienen also als Mittel zur Erschließung der vorgefundenen Epistemologie, die in ihnen zum Ausdruck kommt. Das gesammelte Material lässt auf Ordnungen schließen, die in vielerlei Hinsicht vom europäischen Denken abweichen, jedoch in sich eine gewisse Logik offenbaren, die es darzustellen gilt. Insgesamt bringt Thurnwald von seiner Reise 340 phonographische Aufnahmen und über 300 Liedtexte, die meisten davon aus Buin, mit (TW 1910, S. 98-99). Im Jahr 1912 erscheint schließlich der erste Band der *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel* mit dem Untertitel *Lieder und Sagen aus Buin* (TW 1912), in dem Thurnwald auf über 500 Seiten die gesammelten Texte veröffentlicht und analysiert. Außerdem gewährt er hier einen Einblick in seine Methodologie und die Bedeutung der Lieder und Sagen für die Ethnopsychologie.

In der Einleitung des Textes finden sich zunächst einige allgemeine Bemerkungen zu seiner Forschung in Buin, sowie zu seinem Verhältnis zu den dort ansässigen Menschen. Letzteren gegenüber tritt Thurnwald ambivalent auf. So schreibt er, einerseits rassistisch-abwertend, die Melanesier\*innen seien im Vergleich zu den Menschen in Polynesien und Mikronesien „stumpfer“ und „verschlossener“, andererseits dürfe man auch sie nicht unterschätzen; auch sie hätten eine „Art Dichtung“ (TW 1912, S. 10). Allgemein verwehrt sich Thurnwald sowohl gegen eine Verherrlichung der *Natives* als „edle Wilde“, wie gegen eine Einschätzung jener als weniger intelligent (S. 1). Derartige Zuschreibungen seien lediglich eine „Projektion unserer Verhältnisse in die Psyche der Eingeborenen“. (S. 19-20) Um einen adäquaten Eindruck in die Denkweise der Bewohner\*innen Buins zu erlangen, sei es nötig, sowohl die alltägliche Sprache als auch die Literatur zu erkunden (S. 7). Dies sei laut Thurnwald nur möglich, wenn man in der Ethnologie davon abginge, möglichst viele Gebiete kurz zu erforschen und stattdessen längere Aufenthalte bei einzelnen Stämmen forcieren (S. 3).<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Neben der Darstellung der Lieder findet sich in dieser Veröffentlichung auch eine musikwissenschaftliche Analyse der Aufnahmen Thurnwalds vom Musikethnologen Erich Moritz von Hornbostel. Die Gesänge von den Admiralitätsinseln werden hier zu den „interessantesten und merkwürdigsten Erscheinungen, die die musikalische Ethnologie bisher kennt“ gezählt (Hornbostel in TW 1910, S. 141).

<sup>24</sup> Thurnwald propagiert hier schon drei Jahre vor Malinowskis Reise zu den Trobriandinseln die Methode der teilnehmenden Beobachtung für die Ethnologie. Er gesteht allerdings auch ein, dass er diesem methodologischen

Das Wort Thurnwalds „Nichts bringt uns dem Verständnis dieser Leute näher als ihre eigenen Worte“ (S. 460) kann sowohl epistemologisch als auch methodologisch interpretiert werden. Mit Fokus auf die Methode stellt sich die Frage, wie diese „eigenen Worte“ von Thurnwald aufgezeichnet und später veröffentlicht wurden. Zunächst weist er auf die Schwierigkeiten hin, die mit diesem Vorhaben verbunden sind: So seien die Informant\*innen oft nicht unbedingt gewillt gewesen, die Lieder und Sagen mit der von Thurnwald gewünschten Genauigkeit und Ausdauer wiederzugeben. Thurnwald führt dies teilweise auch auf den missionarischen Einfluss zurück, aufgrund dessen die *Natives* sich teils hüten würden, vermeintlich anstößige Geschichten in der Anwesenheit von Europäer\*innen zu rezitieren (S. 11). Zu diesem Unwillen komme außerdem das Problem der sprachlichen Verständigung<sup>25</sup> und die divergierenden Interpretationen der Geschichten hinzu. Thurnwald bezieht nach eigenen Angaben einen Großteil der Information von zurückgekehrten Plantagenarbeiter\*innen, die ihm auch bei der Übersetzung behilflich sind (S. 6). Bei der Erhebung der Lieder werden die Informant\*innen zunächst aufgefordert, das jeweilige Lied zu singen und danach den Text gesprochen wiederzugeben (S. 11-12).<sup>26</sup> Anschließend versucht sich Thurnwald an einer „einigermaßen verlässlichen Übersetzung“ (S. 15), betitelt die Lieder und Sagen neu und gruppiert sie anhand der von ihm dafür gefundenen Pointe (z.B. „Männerlieder“, „politische Lieder“, „Spottlieder“).<sup>27</sup> Unter dem jeweiligen Text liefert Thurnwald außerdem eine meist eigene, teils von Informant\*innen übernommene Interpretation der Erzählung.

Worin liegt nun nach Thurnwald die Bedeutung der Lieder und Sagen im Hinblick auf die Erfassung der Denkart der von ihm untersuchten Menschen? Für ihn stellt die Sprache den

---

Imperativ aufgrund seiner Pflichten zum Sammeln von Ethnographika selbst nicht ganz gerecht werden konnte (TW 1912, S. 3). Als früherer Vorläufer dieser Methode ist u.a. Johann Stanislaus Kubary zu nennen (Probst 1983).

<sup>25</sup> Thurnwald spricht bezüglich seiner Fertigkeiten von einer "oberflächliche[n] Kenntnisnahme der Sprache" (S. 14). In Melk-Koch (1989) wird kurz auf einen Aufsatz des Linguisten Donald Laycock Bezug genommen, der 1988 die Übersetzungen Thurnwalds auf ihre Richtigkeit überprüft hat. 80 Prozent der von Thurnwald angegebenen Wörter seien noch identifizierbar gewesen, die Grammatik jedoch „völlig falsch“ (Melk-Koch 1989, S. 152). Die Schwierigkeiten Thurnwalds bei der Unterscheidung zwischen „P“ und „B“ (Melk-Koch 1989, S. 152) könnten auch der Grund dafür sein, dass er die verwendete Sprache als „Bitchin“, statt als „Pidgin“ bezeichnet. Die Annahme Rainer Buschmanns, Thurnwald wolle mit dem Wort „Bitchin“ auf die minderwertige Anwendbarkeit verweisen (Buschmann 2008, S. 198), ergibt sich nicht aus der von Buschmann angegebenen Quelle. Auch Thurnwalds Erklärungen des Begriffs in TW 1912b (S. 121) oder TW 1912 (S. 116-117) geben keinen Anlass zu dieser Interpretation.

<sup>26</sup> „So hatte ich gewöhnlich einen Kreis von einem halben bis zu einem Dutzend Leute um mich versammelt, die ich solange [sic!] frug, bis sie es satt bekamen und durch andere ersetzt wurden“. (S. 13)

<sup>27</sup> Nach Thurnwald würden die Lieder üblicherweise von den *Natives* nach den ersten Worten des Textes benannt werden (S. 15). Die Lieder würden meist bei Dichtern in Auftrag gegeben werden, die mit Muschelgeld (*abuta* oder *onu*) bezahlt würden und die den Text für gewöhnlich allein im Wald verfassten (S. 453-455).

„Schlüssel zum Geiste des Menschen“ (S. 7) dar. In den Erzählungen der *Natives* komme dieser Geist umso mehr zum Ausdruck, als dass hier die Leute selbst reden würden und dadurch alle Seiten ihres Lebens unmittelbarer zu erfassen seien (S. 10). Der Vorteil eines solchen narrativ/lyrisch-geprägten Ansatzes liege außerdem darin, dass die Menschen hier ihren Alltag verarbeiten würden und auch die affektive Seite des Lebens erschlossen werden könne (S. 15-17). Thurnwald erhofft sich also einen Einblick darin, wie seine Informant\*innen die Welt erfahren und wie sie mittels sagenhafter Erzählungen zu einer Art Theorie der Wirklichkeit kommen (S. 87-89).<sup>28</sup>

Dabei differenziert Thurnwald zwischen dem epistemologischen Gehalt der Lieder einerseits und der Sagen andererseits. Erstere würden am ehesten einen Einblick in die Beziehung zwischen den Geschlechtern, die Moral, sowie die allgemeine Empfindung und das Denken gewähren. Durch eine Analyse der Lieder könne man sich der indigenen Verwendung von Namen, der Metaphorik und der Praxis der Aufzählung, also was als „etwas Gemeinsames bilden[d]“<sup>29</sup> verstanden wird, nähern (S. 455-456). Die Sagen würden oftmals von den Vorstellungen zur Natur, Leben und Tod, sowie von Pflanzen und Tieren handeln. Außerdem kämen darin auch das logische System, die Beziehung zur Umwelt und die Morphologie der Menschen zum Ausdruck (S. 310-314); letztere im Sinne von „was als Erscheinungseinheit zusammengefaßt wird“ (S. 314). Mit der Analyse von Liedern und Sagen, hofft Thurnwald eine Methode gefunden zu haben, die einen möglichst unvoreingenommenen Zugang zur Denkart der Menschen in Buin ermöglicht.

Neben diesem epistemologischen Mehrwert der Methode muss auch hier wieder auf den kolonialpraktischen Zweck der Ethnopsychologie hingewiesen werden. Mit der Sammlung von Liedern und Sagen hängen nach Thurnwald

„auch Fragen zusammen, die praktisch von größter Bedeutung sind, nämlich wie wir unser Verhalten den Eingeborenen gegenüber zu regeln haben, sowohl in der Schule und Erziehung, wie in der Verwendung bei der Pflanzungsarbeit, in der Heranziehung zur freien Betätigung, bei ihrer Einordnung in unser Wirtschaftsleben, endlich in der

---

28 Thurnwald versteht diese Art der Theoriebildung als eine Art indigene Proto-Wissenschaft. Er weist mit Rekurs auf Aristoteles und die Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts darauf hin, dass etwa die Tierfabel als vorwissenschaftliches Erklärungsmuster anzusehen sei. Die Wissenschaft gehe „auf solche Keimformen zurück“ (S. 392).

29 „Dieses Gemeinsame wird allerdings nicht ausgesprochen, es bleibt latent unter dem Bewußtsein und vertritt eine unausgesprochene Abstraktion.“ (S. 456)

ganzen Regelung unserer rechtlichen Beziehungen in der Eingeborenenpolitik, um eine angemessene Symbiose zu schaffen.“ (S. 19)

Was in dieser Passage zum Ausdruck kommt, ist einerseits Thurnwalds pro-kolonialistische Einstellung, andererseits kann die Emphase auf den praktischen Nutzen der eigenen Forschung auch einen „werbetaktischen“ und „lobbyistischen“ Hintergrund gehabt haben. Paul Probst schreibt mit Bezug auf die Studie von Manfred Ghotsch *Die deutsche Völkerkunde und ihr Verhältnis zum Kolonialismus* (1983), dass derartige Praktiken unter den deutschen Ethnolog\*innen zu dieser Zeit nicht unüblich waren (Ghotsch 1983 in Probst 1992, S. 75).

### 3.2 Ethno-psychologische Studien an Südseevölkern auf dem Bismarck-Archipel und den Salomo-Inseln (1913)

Aus methodologischer Sicht, stellt Thurnwalds „Ethno-psychologische Studien an Südseevölkern auf dem Bismarck-Archipel und den Salomo-Inseln“ sicherlich einen seiner interessantesten Texte dar. Die Studien erschienen 1913 in den *Beiheften zur Zeitschrift für angewandte Psychologie* und basieren auf den Ergebnissen der ersten Deutsch-Neuguinea Expedition von 1906-1909. Hinsichtlich des ethnopsychologischen Vorgehens Thurnwalds sind hierbei vor allem die Kapitel I-III, sowie das Kapitel V von Interesse; sie werden im Folgenden zusammengefasst, um zu illustrieren, anhand welcher Ausdrucksformen – neben den Liedern und Sagen- ein Zugriff auf die Denkart der Menschen angenommen wurde.<sup>30</sup>

Thurnwald sieht in den Studien einen Beitrag zur besseren Verständigung zwischen Kolonialiserten und Kolonialist\*innen, bzw. zur besseren Nutzbarmachung ersterer. Es geht ihm bei den ethnopsychologischen Versuchen weniger um individuelle Intelligenztests als um die Erschließung einer über-individuellen, gesellschaftlichen Geistesverfassung. So könne ein Beitrag zur Überwindung der „tiefe[n] Kluft“ (TW 1913, S. 125) zwischen den Europäer\*innen und den *Natives* geleistet werden. Außerdem argumentiert Thurnwald im Sinne einer geistigen *Salvage Anthropology*, wenn er meint, die Geisteszustände der Menschen in Deutsch-Neuguinea müssten möglichst rasch und vor Ort analysiert werden, bevor sie durch den europäischen Einfluss vollends verdrängt würden (S. 1-2).

Hinsichtlich der Qualität der Forschungsergebnisse gibt sich Thurnwald durchaus bescheiden und selbstkritisch; er habe die Studien nur „ganz nebenher“ durchgeführt und bezeichnet sie weiter als „einzelne vorläufige Stücke, die ich mehr der Methode und Problemstellung wegen vorlege als in der Hoffnung, daß daraus schon unmittelbare Antworten auf Fragen gefunden werden, welche die ethno-psychologische Forschung beschäftigen.“ (TW 1913, S. 3)<sup>31</sup> Auch beruhten die meisten Ergebnisse auf Versuchen mit Thurnwalds „Hausjungen“ und Schülern der katholischen und der methodistischen Mission (TW 1913, S. 128-129). Um bei der

---

<sup>30</sup> Kapitel IV – „Geistesverfassung“ (TW 1913, S. 100-127) stellt eine Art Analyse der Ergebnisse der ethnopsychologischen Studien dar und wird weiter unten in Abschnitt 4.3 behandelt.

<sup>31</sup> Probst stellt diese Einschätzung von Seiten Thurnwalds dessen 1910 in der *Kolonialen Rundschau* erschienenem Text „Die eingeborenen Arbeitskräfte im Südsee-Schutzgebiet“ gegenüber. Obwohl beide Veröffentlichungen auf dem gleichen Datenmaterial beruhen, würde Thurnwald in dem früheren Text weitreichendere kolonialpraktische Empfehlungen abgeben und mit „eurozentrischen Vorurteilen und rassenhygienischen Spekulationen“ operieren (Probst 1992, S. 75). Probst führt diese Diskrepanz (u.a.) auf Thurnwalds ambivalentes Verhältnis zum Kolonialismus und seine damalige unsichere Arbeitssituation zurück (Probst 1992, S. 71-77).

Verständigung nicht vollständig auf das von Thurnwald wenig geschätzte „Bitchin English“ angewiesen zu sein, bediente er sich auch der Übersetzungskünste des methodistischen Missionars „Fellmann“ (TW 1913, S. 34).<sup>32</sup>

Als ersten Versuch nimmt Thurnwald Kraft-, bzw. Geschicklichkeitsmessungen an seinen Versuchspersonen vor, um deren Händigkeit zu eruieren. Er stellt fest, dass oft keine Spezialisierung auf eine Hand besteht; dies im Gegensatz zu den meisten Europäer\*innen, „die [...] die Feder zu führen pflegen“ (S. 5). Thurnwald hebt hier die Bedeutung der Kulturtechnik „Schreiben“ für die Gestaltung der Psyche hervor.

Zur Ermittlung des „Farbensinns“, bzw. der Farbbezeichnungen verwendet Thurnwald die 1874 vom schwedischen Physiologen Frithiof Holmgren zur Ermittlung von Farbenblindheit entwickelten Wollproben. Die Versuchspersonen sollten die Farben benennen und angeben, für welche Farben sie den gleichen sprachlichen Ausdruck verwenden würden. Thurnwald hebt bei diesen Versuchen vor allem hervor, dass die Farbe oftmals nicht losgelöst von dem färbigen Gegenstand betrachtet würde (S. 9-14).

Die Holmgrenschen Wollproben kommen auch bei der Ermittlung der Aufmerksamkeit und Merkfähigkeit zum Einsatz. Sie werden, so wie auch Ansichtskarten und stereometrische Körper zunächst den Versuchspersonen gezeigt, dann mit einem schwarzen Tuch verdeckt und sollen schließlich in der ursprünglichen Anordnung wieder arrangiert werden.<sup>33</sup> Dass gewisse Gegenstände öfter korrekt gelegt werden als andere, deutet Thurnwald als Indiz dafür, dass diesen eine größere Bedeutung im Alltag der Versuchspersonen zukommt (S. 15-18).

Nach der Darstellung der Versuche hinsichtlich Suggestion (S. 18-20) und Zahlenverständnis (S. 20-26) widmet sich Thurnwald der Phantasie, bzw. dem assoziierenden Denken seiner Versuchspersonen. Es wird jeweils eine Zeichnung, eine Ansichtskarte oder ein Gegenstand in Kombination mit der Frage „[W]omit hat das Ähnlichkeit?“ (S. 29) gezeigt. Ähnliche Versuche werden auch mit Begriffen als „Ausgangsgegenstand“ durchgeführt (S. 34-39). Außerdem lässt Thurnwald die Versuchspersonen in dem Abschnitt „Fortpflanzung von Berichten“ eine zuvor vernommene Geschichte wiedererzählen (S. 39-42).<sup>34</sup> Wie auch schon in der Liedersammlung

---

<sup>32</sup> Pastor Heinrich Fellmann (1871-1946). Er war von 1897 bis 1912 im Bismarck Archipel tätig (Fellmann 2019).

<sup>33</sup> Angesichts dieser Versuchsanordnung erscheint die Einschätzung der Europäer\*innen von Seiten der *Natives* als „mächtige [...] Zauberer“ (S. 120) wenig überraschend. [Hinweis Anna Echterhölter]

<sup>34</sup> Hierbei kommt auch der kolonialpraktische Hintergrund, bzw. Thurnwalds Interesse an vergleichenden Rechtswissenschaften zum Ausdruck, da Einblicke in die Wiedergabefähigkeit auch eine Bewertung der Glaubwürdigkeit von *Natives* als Zeug\*innen ermöglichen würden (S. 41).

aus Buin (TW 1912) erhofft sich Thurnwald hierdurch einen Einblick in die gedanklichen Verbindungen und die Metaphorik, kurz die „Ordnung der Dinge im Pazifik“ (Echterhölter 2020, S. 133)<sup>35</sup>.

Schließlich widmet sich Thurnwald dem Beschreiben der im Anhang der Abhandlung beigefügten Zeichnungen. Es handelt sich hierbei um Darstellungen von den bereits erwähnten stereometrischen Körpern, von Menschen, Tieren, Pflanzen, Häusern aber auch etwa von der Jenseitsvorstellung der *Natives*. Um eine Art „Vergleichsgruppe“ zu den im Zuge der psychologischen Tests entstandenen Zeichnungen zu generieren, verwendet Thurnwald Ritzungen auf Bäumen und nimmt diese mit „Durchschlagpapier“ ab (S. 67).

Thurnwald schließt aus den gesammelten Zeichnungen, dass jene Dinge, denen im Leben der Versuchspersonen eine große Bedeutung zukäme -etwa Fischen oder Holz- besonders hervorgehoben und detailliert gezeichnet würden (S. 52; S. 57). So gewähren die Zeichnungen und der darin vorgefundene Stil einen Einblick in die in der Gesellschaft vorherrschenden Wertungen (S. 71-81). Außerdem könne mit den Zeichnungen erfasst werden, inwieweit die *Natives* perspektivischer Darstellungen fähig seien (S. 49-52).

Den Anmerkungen zu den Zeichnungen nachgestellt sind einige Überlegungen zum Zusammenhang der künstlerischen Darstellungsform und der Psychologie (S. 71-81), sowie Anmerkungen zur Sprache der Versuchspersonen (S. 89-98). Zudem präsentiert Thurnwald kurz einen methodologischen Vorschlag einer Art „Gegen-Ethnologie“, indem er den Versuchspersonen Photographien und Kunstwerke aus Europa zeigt und nach dem Eindruck fragt, den diese Bilder hinterlassen würden (S. 86-88). Schließlich widmet er sich in Kapitel V zur „Geistesverfassung“ einer Analyse der gesammelten Daten und stellt darin in Grundzügen sein Konzept der Denkart nicht-industrialisierter Gesellschaften vor. Dieses Konzept, sowie die Thurnwaldsche Beschreibung der „Geistesverfassung“ seiner Informant\*innen wird im folgenden Kapitel dargestellt.

---

<sup>35</sup> Thurnwald meint, die assoziativen Antworten seien umso einheitlicher, desto größer die Bedeutung des Gezeigten Gegenstands für die Versuchspersonen wäre. Am einheitlichsten tritt die Assoziation „Kreuz“ bei dem präsentierten Bild von zwei sich schneidenden Linien auf (S. 27). Trotz solcher Ergebnisse meint Thurnwald später im Text, der europäische Einfluss auf das Denken der *Natives* solle (obwohl vorhanden) nicht überschätzt werden (S. 129).

## 4. Das Konzept der *Denkart* bei Thurnwald

Aufbauend auf dem vorangegangenen Einblick in Richard Thurnwalds Schaffen -sowohl hinsichtlich seiner ethnopsychologischen Methodik als auch des intellektuellen und politischen Kontexts- wird im nächsten Kapitel der Versuch einer Annäherung an das Konzept der *Denkart* unternommen. Dieses nimmt im (frühen) Werk Thurnwalds eine zentrale Stellung bei der Erklärung kultureller und sozialer Phänomene bei den von ihm untersuchten Menschen ein. Gleichzeitig kann die Rede von verschiedenen Denkartarten einen Einblick in die Beziehung von industrialisierten und nicht-industrialisierten Gesellschaften und den damit einhergehenden Wissensformen gewähren. Um dieses Verhältnis von unterschiedlichen Arten des Denkens verständlich darzulegen, soll in einem ersten Schritt auf die maßgeblichen Faktoren, die nach Thurnwald das Denken verschiedener Menschengruppen formen, eingegangen werden. Im zweiten Abschnitt des Kapitels soll anhand einiger Beispiele aus Thurnwalds ethnopsychologischer Forschung dargestellt werden, welche Eigenschaften für die *Denkart* der Menschen in Ozeanien als charakteristisch gelten. Dies geht naturgemäß mit einer Abgrenzung zum Denken von industrialisierten Gesellschaften, bzw. einem normativen Vergleich der beiden einher. Schließlich soll der Einfluss der *Denkart* auf die soziale Struktur anhand der Abhandlungen Thurnwalds zum Phänomen des Totemismus (TW 1912b; TW 1917/1918; TW 1919/1920) nachgezeichnet werden. Letzteres dient auch als Illustration dafür, dass das Konzept der *Denkart* es erlaubt, die Dichotomie zwischen Natur und Kultur nicht als menschliche Universalie zu setzen.

Die synonym verwendeten Begriffe „*Denkart*“, „*Denkungsart*“ oder auch „*Geistesart*“ stammen natürlich originär nicht von Thurnwald; auch finden sie in seinem Werk keine einheitliche Anwendung, so wird „*Denkart*“ einmal im Sinne einer „menschlichen *Denkart*“ (TW 1917/1918, S. 1097) als universale, menschliche Epistemologie verwendet; an (den meisten) anderen Stellen, ist es gerade die *Denkart*, die den Unterschied zwischen verschiedenen Gesellschaftsformen ausmacht. In letzterer Verwendung des Begriffs, geht es bei der *Denkart* vor allem um die jeweils eigenen „Verkettungen“, also die „kombinatorische [...] Verarbeitung [...] der Sinneseindrücke“ (TW 1913, S. 105).

Aufgrund der Tatsache, dass Thurnwald hinsichtlich der „*Denkart*“ keine expliziten Erklärungsversuche unternimmt, gestaltet sich auch eine Genealogie dieses Konzepts schwierig und erschöpft sich Großteils in Vermutungen. Wie bereits in Abschnitt 2.2 angedeutet, führt ein erster Herleitungsversuch zu Adolf Bastians Konzept der Elementargedanken. Darauf

deutet neben der expliziten Nennung dieses Konzepts in TW1912c (1910) auch die Anstellung Thurnwalds am Berliner Museum für Völkerkunde mit Bastian als Direktor hin. Weiters hebt Viktor Stoll in seinem Artikel zu Thurnwalds Karriere hervor, dass der Bastiansche Parallelismus als Gegenpol zu der Ende des 19. Jahrhunderts entstehenden Kulturkreislehre gesehen werden kann (Stoll 2020, S. 6-7). Die explizite Abgrenzung zu diesem diffusionistischen Paradigma durch Thurnwald rückt seine Theorie weiter in Richtung einer (u.a.) von Bastian propagierten parallelen Menschheitsentwicklung.

Im 1911 gehaltenen Vortrag „Die Denkart als Wurzel des Totemismus“ (TW 1912b) findet sich der Begriff der Denkart erstmalig im Titel einer Veröffentlichung Thurnwalds. Allerdings schreibt er bereits 1906 -vor seiner Abreise nach Deutsch-Neuguinea- in dem Beitrag „Historisch-soziale Gesetze“ von der bedeutenden Rolle, die der „Art unseres Denkens“ (TW 1906, S. 554) zukomme. In diesem Artikel werden Werke von Georg Simmel, Kurt Breysig, Theodor Lindner und Karl Lamprecht rezensiert, die sich mit der Gesetzmäßigkeit von historischen Prozessen beschäftigen. Hier zeigt sich Thurnwald zugänglich für die von Lamprecht formulierte Idee, höhere geistige Leistungen seien durch die „groben Existenzbedingungen der sozialen Ordnung und der Wirtschaft“ (TW 1906, S. 560) bedingt. Das Konzept der Kulturstufen von Kurt Breysig hebt Thurnwald aufgrund „seiner Methode einer abstrakten, zusammenfassenden Beschreibung“ lobend hervor (TW 1906, S. 562), die es erlauben würde, lokale Besonderheiten innerhalb der ethnologischen Analyse zugunsten eines Vergleichs zu vernachlässigen. In der Besprechung von Lindners *Das Wesen der geschichtlichen Entwicklung* (1904) äußert er sich positiv gegenüber dem Gedanken der Verbindung von Wirtschaft und „psychische[r] Verfassung“ (TW 1906, S. 564), wenngleich er sich (noch) skeptisch hinsichtlich einer kulturellen Determinierung durch die jeweilige Wirtschaftsform gibt (TW 1906, S. 568). Wie weiter unten gezeigt wird, finden sich einige der Rezension besprochenen Theorien in dem Thurnwaldschen Denkart-Konzept wieder.

Weitere „Fäden“, die für eine Herleitung der „Denkart“ bei Thurnwald aufgenommen werden können, sind (u.a.) seine Ausbildung bei dem Ökonomen Carl Menger (Echterhölter 2020, S. 133), seine früheren Arbeiten zum kulturellen und wirtschaftlichen Wandel in Bosnien und seine vorsichtige Ablehnung einer biologistischen Entwicklungslogik (4.2), die das Denken der Menschen durch „Rassenzugehörigkeit“ zu erklären versucht.

#### 4.1 Exkurs: Thurnwalds Ethnopsychologie und die Krise der Repräsentation

Bevor auf die Ergebnisse von Thurnwalds ethnopsychologischer Forschung eingegangen wird, bedarf es zunächst einer kurzen Vorbemerkung hinsichtlich des erkenntnistheoretischen Status der Ausführungen zu der indigenen Denkart. Hierbei soll hervorgehoben werden, dass die Thurnwaldsche Beschreibung des Denkens seiner Informant\*innen nicht unbedingt als *Wiedergabe*, sondern als *Verarbeitung* einer Begegnung -aus einer auktorialen Position- gesehen wird.

Mit dem ausgehenden 19. Jahrhundert fand in der Ethnologie auch ein Paradigmenwechsel statt. Als emanzipatorischer Schritt von der oftmals spekulativen Anthropologie des 19. Jahrhunderts, wurde nun ein empirisch-partizipatorischer Zugang zum Goldstandard in der Erforschung nicht-europäischer Gesellschaften erhoben (u.a. Därmann 2005, S. 40-42). Das daraus entstandene Bild der Ethnologie als objektive Wissenschaft wurde spätestens im Zuge der „Krise der Repräsentation“, bzw. der *Writing Culture Debate* ab den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts nachhaltig erschüttert. Clifford Geertz, George Marcus, James Clifford (u.a.) unterzogen das Fach einer kritischen Analyse und wiesen die Vorstellung von fremden Kulturen als gegebene Objekte, die von dem\*r Ethnolog\*in lediglich repräsentiert würden, zurück. Der kreative Moment ethnologischer Berichte wurde ins Zentrum der meta-wissenschaftlichen Analyse gerückt. In der Einleitung zum Sammelband *Writing Culture* schreibt Clifford programmatisch: „Cultures are not scientific "objects" [...]. Culture, and our views of "it," are produced historically, and are actively contested.” (Clifford 1986, S. 18) Im Falle von Thurnwalds psychologischem Zugang wäre „Culture“ hier mit „indigener Denkart“ auszutauschen.

Wie sind nun die psychologischen Forschungen Richard Thurnwalds vis á vis der „Krise der Repräsentation“ zu bewerten? Zur „Verteidigung“ der empirischen Ethnologie des frühen 20. Jahrhunderts im Stile Thurnwalds oder Malinowskis kann angeführt werden, dass diese Autoren sich des poetisch-kreativen Moments, bzw. ihrer auktorialen Position in ihren Arbeiten bis zu einem gewissen Grad gewahr waren. Dies hebt u.a. Iris Därmann mit Verweis auf den Tagebuchvermerk Malinowskis „It is I who will describe them or create them“ hervor (Därmann 2005, S. 44). Auch bei Thurnwald finden sich ähnlich reflexive Momente, wenn er etwa zum „primitiven Menschen“ meint, dieser sei „nur eine Konstruktion unseres Denkens“ (TW 1922, S. 152) oder hinsichtlich der Vergleichbarkeit verschiedener Kulturen schreibt:

„Wenn wir nun Charakterzüge dieser verschiedenen, [...] Volksindividualitäten trotzdem in Beziehung zueinander setzen, so tun wir das auf Grund eines Menschentums, für das wir Angehörige unseres modernen europäo-amerikanischen Kulturkreises die egozentrisch empfundene Projektionsfläche sind. Wir unterscheiden sie von unserem Standpunkt aus.“ (TW 1922, S. 155)

Trotz des hier angedeuteten Bewusstseins für die eigene auktoriale *Positionality*, zeugt Thurnwalds Werk von dem Glauben, dass obwohl „die intuitive, subjektive Darstellung, die immer den Charakter des Künstlerischen trägt, nie [...] ausschaltbar“ sei, doch mittels exakter Dokumentation „möglichst objektiv analysierend [...]“ gearbeitet werden könne (TW 1912a, S. 1-2).

Der „Charakter des Künstlerischen“ in Thurnwalds Arbeiten, wird wohl am augenfälligsten bei seiner Beschreibung der Gruppe der Bánaro. Thurnwald gibt hier als Quelle, neben der Auskunft der „zwei Gewährsmänner (Yómba und Mánape“ „wiederholte[n] Besuch ihrer Siedlungen“ an (TW 1921, S. 2). Bernard Juillerat (2000) zeigt nach seiner Feldforschung in dem von Thurnwald beschriebenen Gebiet, dass a) letzterer die Siedlungen der Bánaro wohl nie betreten haben dürfte und b) die „Gemeinde der Bánaro“ nicht in dieser Form -als abgeschlossene Gesellschaft- existiert habe (Juillerat 2000).

Obwohl die Texte Thurnwalds also nicht unbedingt als akkurate Repräsentationen verstanden werden können, so minimiert dies nicht deren Relevanz für die europäische Ideengeschichte. Mit demselben Blick wie auf das Beispiel der Bánaro, sollten auch die übrigen ethnopsychologischen Arbeiten bewertet werden. Wie Därmann (2005) mit Rekurs auf den phänomenologisch-ethischen Ansatz Bernhard Waldenfels hervorhebt, kann die ethnologische Antwort auf das Fremde zwar als Erfindung gesehen werden; allerdings geht dieser Antwort ein „fremde[r] Anstoß [voraus], der sich der eigenkulturellen Konstruktion entzieht“ (Därmann 2005, S. 69). Unabhängig von der Akkuratheit der Beschreibung der Psyche der Bewohner\*innen Neu-Guineas, bieten die Texte Thurnwalds einen Einblick in die ethnologisch-wissenschaftliche Vorgehensweise und das Zusammentreffen von unterschiedlichen Gesellschafts- und Wissensformen.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Die Debatte bzgl. Thurnwalds Ethnopsychologie gegenüber der Krise der Repräsentation findet eine Fortsetzung in Abschnitt 4.5.

## 4.2 Einflüsse auf die Denkart

Wie bereits bei der Darstellung des methodischen Zugangs Thurnwalds erwähnt, sieht er in der angewandten, differentiellen Ethnopsychologie eine Dienerin der allgemeinen Völkerpsychologie. Letztere ist in etwa mit der Soziologie gleichzusetzen und soll sich mit der Frage nach allgemeinen Gesetzmäßigkeiten in der menschlichen Entwicklung beschäftigen. In seinem programmatischen Text bezüglich der „Probleme der ethno-psychologischen Forschung“ (TW 1912c) schreibt Thurnwald dazu:

„Als ferneres Ziel muß uns vorschweben, auf Grund eingehender Untersuchung und Analyse die verschiedenen Völker durchforschen und womöglich vergleichen zu können, um erst einmal die gleichen Abhängigkeitsbeziehungen physiopsychologischer Erscheinungen an den Gruppen von der Umwelt und weiterhin die Bedingtheiten der Gruppenvorgänge von deren inneren Prozessen und von äußeren sozialen Beeinflussungen ermitteln zu können“ (TW 1912c, S. 27)

Auch wenn Thurnwald hier -so wie auch im restlichen Text- keine konzise Einteilung hinsichtlich verschiedener Stufen von Gemeinsamkeiten und Unterschieden bei menschlichen Gesellschaften gibt, so wird doch seine Vorstellung bzgl. einer der Hauptaufgaben der Ethnopsychologie einigermaßen klar: Herauszufinden, welche Bereiche des Denkens als universal einheitlich gelten können und welche aufgrund diverser Einflüsse verschieden, bzw. veränderlich sind. Aus der hier vorgeschlagenen Lesart der ethnopsychologischen Texte Thurnwalds ergeben sich drei, bzw. vier *Level* der Gleichheit oder Differenz anhand derer das Denken von menschlichen Gruppen analysiert werden kann: 1) Logik/Affekte/Überlebenssicherung (Makrolevel) 2) Denkart (Mesolevel) 3) Eigenarten der menschlichen Gruppen (Mikrolevel) 4) Eigenarten des Individuums (Nanolevel). Diese Kategorien sind nicht exakt voneinander differenzierbar, können allerdings als Schema zur Einteilung verschiedener Arten und Formen von Wissen dienen. Für deren Darstellung bietet es sich an, von „unten nach oben“, also vom größten gemeinsamen Nenner zur kleinsten unterscheidbaren Einheit -dem Individuum- fortzuschreiten.

1) Logik/Affekte/Überlebenssicherung (Makrolevel): Im Fazit von Thurnwalds Analyse zu den „Ethno-psychologische[n] Studien an Südseevölkern auf dem Bismarck-Archipel und den Salomo-Inseln“ meint Thurnwald die Beziehungen zwischen Kolonialist\*innen und Einheimischen müssten auf Verständnis für die andere Art des Denkens fußen. Zu der Frage,

wo hierfür anzusetzen sei, schreibt Thurnwald: „Die Brücke, die am sichersten zur Psyche des Eingeborenen führt, ist das allgemein Menschliche.“ (TW 1913, S. 125) Im Anschluss daran kann einerseits gefragt werden, welche Aspekte des Denkens für Thurnwald als universal, also als „gemeinsame[r] Boden unabhängig von Kultur und ethnischer Eigenart“ (TW 1912, S. 10) gelten; andererseits interessiert, woher der Ursprung dieses „allgemein Menschlichen“ rührt. Zunächst zur ersten Frage: Keine wahrnehmbaren Unterschiede zwischen verschiedenen menschlichen Gruppen seien hinsichtlich der Affekte, dem Willen zur Überlebenssicherung und den „Grundformen und Gesetze[n] des Denkens“ (TW 1922, S. 157) festzustellen.<sup>37</sup> Überall und zu jeder Zeit seien (zumindest) menschliche Individuen am Erhalt ihres Daseins, bzw. dem Erhalt ihrer Gruppe interessiert gewesen.<sup>38</sup> Dieser Wille zur Selbsterhaltung findet nach Thurnwald Ausdruck in den fundamentalen, menschlichen Affekten und einer basalen Logik, mithilfe derer das Überleben bewerkstelligt werden könne. Diese Logik besteht im Wesentlichen darin, „die Existenz des Menschen mit irgend welchen [sic!] Erscheinungen seiner Umwelt in Beziehung [zu] setz[en]“ (TW 1912b, S. 123). Da dies sowohl bei industrialisierten wie bei nicht-industrialisierten Gesellschaften der Fall sei, könne eine Form von Verständigung stattfinden.

Den Grund für diese Gleichartigkeit der Menschen auf einem Makro Level sieht Thurnwald in der Biologie. Die Zugehörigkeit zur Art „Mensch“ setzt neben dem Aspekt der Überlebenssicherung einen gewissen Bauplan voraus, der sich (auch) als Limitation des menschlichen Denkens manifestiert. Mit dieser Emphase auf die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen widerspricht Thurnwald einem biologistischen Determinismus aufgrund von „Rassenzugehörigkeit“. Obwohl er sich durchaus für die Kranimetrie zugänglich zeigt, die die Psyche in Abhängigkeit zur Schädelstruktur setzt, so meint er, diese Ansätze seien „noch gar nicht ausgebaut“ (TW 1922, S. 165). Die biologischen Unterschiede zwischen verschiedenen Gruppen führen nicht zu einer fundamentalen Andersartigkeit des Denkens. Wiederholt findet sich daher in Thurnwalds Werk die Formel „Das Denken ist das Gleiche, was verschieden ist, das sind [...] die Gedankeneinheiten, [...] ihr Ausdruck, [...] ihre Scheidung und Verbindung.“

---

<sup>37</sup> In der *Psychologie des Primitiven Menschen* nennt Thurnwald außerdem „Ekel oder Scham in Verbindung mit Defäkation, Furcht vor unerwarteten Naturereignissen, sexuelle Hemmungen, gewisse Vorurteile bei der Aufnahme der Nahrung [und] das Streben nach Vergeltung“ als „Allgemein menschliche Bedingungen“ (TW 1922, S. 157)

<sup>38</sup> Thurnwald weist darauf hin, dass in der Selbstwahrnehmung der von ihm beforschten Menschen oft kein fundamentaler Unterschied zwischen Individuum und Gruppe besteht (z.B. TW 1913, S. 103-104).

(z.B. Thurnwald 1913, S. 113; Thurnwald 1919/1920, S. 521; Thurnwald 1927/1928, S. 304; hier Thurnwald 1912b, S. 121)<sup>39</sup>

2) Denkart (Mesolevel): Die erste Ebene des Denkens, bei der es zu einer Ausdifferenzierung von verschiedenen Formen kommt, ist bei Thurnwald die eigentliche *Denkart*. Der Begriff ist wohl am ehesten mit „Epistemologie“ oder auch „Episteme“ gleichzusetzen; Thurnwald selbst spricht auch von einer „Methode des Denkens“ (TW 1919/1920, S. 522) oder einer „Disposition“ (TW 1912b, S. 121). Man könnte auch von einer Limitation des Denkbaren innerhalb einer Gruppe mit einer gewissen Denkart sprechen. Die Denkart bestimmt, was womit auf welche Weise in Zusammenhang gebracht wird; welche Dinge als verschieden und welche als Einheit gesehen werden. Letzten Endes geht es Thurnwald also um die „inneren logischen Zusammenhänge des Denkens“ (TW 1919/1920, S. 521).

Das allgemeine Konzept wird im nächsten Abschnitt am Beispiel der Denkart der „Naturvölker“ genauer erläutert. Was hier zunächst interessiert, sind einerseits die formgebenden Einflüsse, die eine Denkart zu dem machen, was sie ist. In Verbindung damit stellt sich außerdem die Frage nach der „Reichweite“ einer Denkart; will heißen: ist eine Denkart auf ein bestimmtes geographisches Gebiet oder eine historische Epoche beschränkt oder existiert sie gewissermaßen „super-kulturell“ im Sinne einer anthropologischen Konvergenz?

Hinsichtlich jener Faktoren, die eine Denkart formen und sie von einer anderen Denkart unterschieden machen, hebt Thurnwald vor allem die Bewältigung der Umwelt, bzw. die Art der Überlebenssicherung innerhalb der Gruppe hervor. Zur Praxis der von ihm beforschten Menschen fragt Thurnwald: „was interessiert?“ und antwortet selbst:

„Es ist das Lebenfördernde und Lebensnotwendige! Man kennt alles, was auf Jagd, Fischfang, Tierfang, auf Gewinnung von Bau- und Werkzeugholz, von Waffen und Schmuck, also von Hölzern, Blättern, Harzen, Muscheln, Steinen, Erden, Bezug hat, was mit den eßbaren Tieren, ihren Federschmuck und Fell zusammen hängt“. (TW 1913, S. 104-105).

---

<sup>39</sup> Im Jahr 1910 erscheint Lucien Levy-Bruhls Abhandlung *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Zunächst implizit (TW 1912b; TW 1913) später auch explizit (TW 1919/1920; TW 1927/28) wendet sich Thurnwald gegen die darin formulierte Vorstellung vom Denken des nicht-industrialisierten Menschen. Levy-Bruhl verwirft die Möglichkeit der Verständigung und Übersetzung verschiedener Formen des Denkens. Nicht der Erhaltungswille sei im Denken der Nicht-industrialisierten entscheidend, sondern die „mystische Bedeutung“ der Dinge (Levy-Bruhl 1956, S. 7). Das Denken operiere also nicht (oder sehr eingeschränkt) mittels einer logischen Einteilung.

Das Leben der Ozeanischen *Natives* dreht sich also in vielerlei Hinsicht um Dinge, für deren Beschaffung es nicht nötig ist, weite Handelswege zurückzulegen und für deren Verarbeitung keine größere Zahl an speziell ausgebildeten Menschen benötigt wird. Den Unterschied zur Denkart der industrialisierten Gesellschaften sieht Thurnwald darin, dass „die praktischen Fragen des Tages [...] bei uns nur sehr viel umfangreicher, weitläufiger und komplizierter sind.“ (TW 1913, S. 105). Das Verhältnis von umweltbezogener Praxis, bzw. Wirtschaftsform zum Denken der Menschen beschreibt Thurnwald an dieser Stelle als Spiegelung. Während sich die ozeanische Subsistenzwirtschaft auf die eine Weise als Denkart manifestiert, so ist es ein „ausgedehntes, feinmaschiges, tausendfältig empfindliches Netz von sozialen Nervenfasern, wie Telegraph, Post, Eisenbahn und Dampferlinien“ (TW 1912c S. 11) die das „europäische“ Denken bestimmen würden. Die Denkart ist also maßgeblich an die Wirtschaftsform, den dafür benötigten Stand der Technik und die damit verbundene Praxis gekoppelt. Es sind nicht einzelne „Geistesblitze“ und Erfindungen, die eine Veränderung der Epistemologie zur Folge haben, sondern eine Umstellung der Art der praktischen Umweltbewältigung oder der „Naturbeherrschung“ (z.B. Thurnwald 1910, S. 117; Thurnwald 1922, S. 153; Thurnwald 1950).<sup>40</sup>

Daran anschließend lässt sich auch die Frage nach der „Reichweite“ einer Denkart beantworten. Die Ähnlichkeit des Verhältnisses zur Umwelt bei verschiedenen Gesellschaften führen zu ähnlichen Denkweisen. Daraus lassen sich, nach Thurnwald, gewisse Epochen oder Stufen der menschlichen Kultur abstrahieren, die durch eine gemeinsame Denkart verbunden seien. Die Ähnlichkeit der Form des Denkens bei verschiedenen geographisch und historisch entfernten, nicht-industrialisierten Gruppen resultiert also weder aus einer Übertragung von kulturellen *traits*<sup>41</sup>, noch sind sie zufällig entstanden. Vielmehr sind sie durch die ähnliche Art des Wirtschaftens und der damit verbundenen technologischen Bewältigung der Umwelt bestimmt. Die postulierte Abhängigkeit der Denkart von der durch aufgrund der Umweltbedingungen erforderlichen Praxis bringt Thurnwald in die Nähe des ethnologischen Funktionalismus, allerdings -wie auch Melk-Koch (1996, S. 71) hervorhebt- mit einer stärkeren Betonung des historischen Moments.

---

<sup>40</sup> In Eberts *Reallexikon der Vorgeschichte* führt Thurnwald diesen Gedanken noch verallgemeinerter aus, indem er die Denkart als bedingt durch die „Einstellung des Menschen zu Tier, Pflanze und allem, was veränderlich, beweglich und somit lebendig erscheint“ (TW 1927/1928, S. 304) beschreibt.

<sup>41</sup> In einem Seitenhieb auf die von Thurnwald Zeit seines Lebens verachtete Wiener Kulturkreislehre, schreibt er, die Ähnlichkeit der Denkart seien „keineswegs notwendig oder auch nur wahrscheinlich aus Übertragungen zu erklären“ (TW 1912c, S. 9).

3) Eigenarten der menschlichen Gruppen (Mikrolevel): Obwohl also die *Art* zu denken bei den von Thurnwald „primitiv“ genannten Gesellschaften große Gemeinsamkeiten aufweist, unterscheiden sich die *Denkinhalte* maßgeblich von Gruppe zu Gruppe. Es „manifestiert sich diese Kulturstufe [und die damit einhergehende Denkart] in großen Zügen unabhängig von den speziellen Eigenarten des Landes oder Volkes.“ (TW 1912c, S. 10) Die Denkart gibt also lediglich den verborgenen Rahmen, bzw. die Strukturen des Denkens vor. Die tatsächlich „sichtbaren Inhalte“ einer Kultur werden vom jeweiligen historischen Schicksal einer menschlichen Gruppe bestimmt. In dieser Argumentation sind die beforschten Menschen niemals nur Repräsentant\*innen einer Kulturstufe oder Denkart. Sie unterscheiden sich maßgeblich von anderen Gruppen mit ähnlicher Methode der Überlebenssicherung. Thurnwald schreibt hierzu:

„Der Zweck der Versuche — und das mag im Auge behalten werden — ist nicht allein, die Unterschiede gegen uns Europäer zu zeigen, sondern auch die unter den einzelnen ethnischen Gruppen zu ermitteln, Unterschiede, die wohl herausgeföhlt und oft betont werden, doch bisher kaum je genauer untersucht wurden.“ (TW 1912c, S. 26)

Die zur Erklärung der Unterschiede zwischen Gruppen mit gleicher Denkart angeführten Faktoren sind zahlreich. Drei davon treten allerdings bei der Lektüre von Thurnwalds psychologischen Arbeiten prominent hervor: klimatische und geographische Gegebenheiten und Veränderungen, erblich bedingte somatische Eigenarten, sowie „Übernahme und Beeinflussung durch Kenntnisse, Fertigkeiten und Gewohnheiten von anderen Völkern“ (TW 1922, S. 159).<sup>42</sup> In Kombination mit der durch die Denkart gegebenen Disposition bilden diese Faktoren die Grundlage für die jeweilige „Kultur“ (TW 1922, S. 155).

4) Eigenarten des Individuums (Nanolevel): Obwohl Thurnwald den einzelnen Menschen durchaus als Repräsentant der jeweiligen Geistesverfassung seiner Gruppe begreift, so stellt er doch individuelle Unterschiede zwischen den Personen fest. Da es ihm bei seinen ethnopsychologischen Untersuchungen vor allem um die Erfassung einer überindividuellen Art zu Denken geht, stellen individuelle Differenzen eher einen Störfaktor für die Forschung dar (TW 1912c, S. 23) oder werden nur nebensächlich im Zuge von Intelligenzprüfungen berücksichtigt (TW 1913, S. 3-4). Die marginale Rolle, die den Eigenarten des Individuums im

---

<sup>42</sup> Zu letzterem siehe Thurnwalds Artikel „The Psychology of Acculturation“ (TW 1932).

Werk Thurnwalds zukommt, erlaubt es, sie auch hier in der Darstellung weitgehend zu vernachlässigen.

Für eine Zusammenfassung der Levels von Ähnlichkeit, bzw. Differenz zwischen verschiedenen Formen des Denkens, bietet sich ein Bild an, das sich (ähnlich) in Thurnwalds erstem Vortrag zum Totemismus (TW 1912b, S. 121) findet: Jenes eines bearbeiteten Metalls. Das Denken von Europäer\*innen und den *Natives* in Ozeanien ist insofern gleichartig als, dass beide zum Zwecke der Überlebenssicherung mit einer gewissen Logik operieren. In dem vorgeschlagenen Bild verbindet beide Arten des Denkens, dass sie zur Klasse der Metalle gehören. Allerdings handelt es sich bei verschiedenen Denkart um andere Arten von Metall, also etwa Zinn für die Denkart von nicht-industrialisierten Gesellschaften und Blei für jene von industrialisierten Gesellschaften. Die Art des Metalls ergibt sich durch den jeweiligen Zugang der Überlebenssicherung, i.e. des Wirtschaftens. Die regionalen Unterschiede zwischen den immateriellen Kulturen gleicher Denkart können als Prägung des jeweiligen Metalls aufgefasst werden. Die Prägung ergibt sich wiederum aus dem individuellen historischen Schicksal einer menschlichen Gruppe. Sie ist es auch, die bei der ethnologischen Forschung zunächst beobachtbar ist. Nur mittels Abstraktion von den konkreten Äußerungen des kulturellen Lebens kann zur *Denkart*, -also dem Metall- einer „Kulturstufe“ vorgezogen werden, die im Fokus der Thurnwaldschen Forschung steht.

### 4.3 Merkmale der Nicht-europäischen Denkart nach Thurnwald

Nachdem nun die *Denkart* als Begriff innerhalb der Thurnwaldschen Konzeption des menschlichen Denkens hinreichend geklärt wurde, kann nun zu seinen Erläuterungen hinsichtlich der konkreten Denkart von nicht-industrialisierten Gesellschaften übergegangen werden. Wie bereits erwähnt, führt Thurnwald die Denkart maßgeblich auf die Umwelt/Wirtschaftspraxis und der damit einhergehenden vergleichsweisen Isoliertheit der von ihm beforschten Gruppen zurück. Die kulturellen Erscheinungen, die maßgeblich von der daraus resultierenden Epistemologie beeinflusst werden und damit als Anhaltspunkte für die Erfassung derselben gelten können, sind zahlreich. So manifestiert sich nach Thurnwald die Denkart unter anderem in den Liedern und Sagen (TW 1912), dem Währungssystem (TW 1934), dem Zahlensystem (TW 1929a), dem Rechtssystem (TW 1910a), der Beziehung zur „Natur“ (TW 1912b; Thurnwald 1917/1918; Thurnwald 1919/1920) der Kunst (TW 1913), oder der Sprache. Dies wurde anhand der methodologischen Beispiele in Abschnitt 3 dargelegt.

Das zentrale Element in der Thurnwaldschen Analyse der Denkart der Anderen ist das geringe Vorhandensein von Abstraktion.<sup>43</sup> Ein Großteil der Merkmale der von Thurnwald postulierten nicht-industrialisierten Epistemologie kann auf den Gegensatz von „abstrakt“ und „konkret“ zurückgeführt werden. Dieses Begriffspaar steht sinnbildlich für die Differenzierung zwischen europäischer und nicht-europäischer Denkart. In diesem Sinne erfolgt durch die ethno-psychologische Forschung bis zu einem gewissen Grad auch eine Stilisierung des eigenen - durch jeweilige Praxis bedingten- Denkens. Dieses ko-konstitutive Moment berücksichtigend, werden im Folgenden anhand einiger Passagen aus Thurnwalds Ethnopsychologie wichtige Aspekte der nicht-industrialisierten Denkart herausgearbeitet. Neben (und in Zusammenhang mit) der Frage der Abstraktion spielen vor allem die Gegensatzpaare „Wissenschaft-Zauber“ und „Kausalität-Nebeneinander“ eine entscheidende Rolle.

Im Anschluss an diese Darstellung folgt eine Auseinandersetzung mit Thurnwalds Beiträgen zum Totemismus, sowie eine Analyse der normativen Bewertung der Denkart der Anderen in seinem Werk. Letzteres dient einerseits der weiteren Erörterung des Verhältnisses zwischen den verschiedenen Denkartarten und führt andererseits die im Exkurs zur Krise der Repräsentation (Abschnitt 4.1) aufgegriffene Diskussion weiter.

---

<sup>43</sup> Thurnwald ist in seiner Charakterisierung des Denkens nicht-industrialisierter Gesellschaften u.a. beeinflusst von der Konzeption Wilhelm Wundts (Wolfradt 2011, S. 26-27) und jener Alfred Vierkandts, dessen Vorlesung zur „Psychologie der Naturvölker“ er 1903 in Berlin besuchte (Melk-Koch 1989, S. 36).

Als erstes Beispiel zur Illustration des vermeintlichen Mangels an Abstraktion im Denken der von Thurnwald in Ozeanien beforschten Menschen kann ein Artikel aus dem *Berliner Tagesblatt* vom 15.10.1913 dienen. Dieser wurde von Thurnwald im Rahmen seiner zweiten Neuguinea Expedition verfasst und unter dem Titel „Wie die Eingeborenen sich ‚in Unschuld baden‘ und ‚Freundschaftsbänder knüpfen‘. – Die erste Begegnung mit dem Eisen“ veröffentlicht. Darin wird von einer Episode erzählt, in der Thurnwalds Kanu im „Quellfluss“ kenterte und ihm die Einwohner des Gebiets beim Einsammeln seiner Habseligkeiten unterstützten:

„Nicht genug, dass die Eingeborenen jede Hilfe leisteten. Sie entschuldigten sich für den Unfall, der mich bei ihnen betroffen hatte, in origineller Weise: Plötzlich liefen alle ins Wasser, erhoben ein Geschrei und kehrten darauf ruhig patschend ans Ufer zurück, während ein Alter, zu mir gewandt, mit der flachen Hand, sich immerzu an die Stirn schlug. Sie hatten sich ‚in Unschuld gebadet‘.“ (TW 1913a)

Weiters berichtet Thurnwald auch noch von der Sitte des Knüpfens von Freundschaftsbändern, bei dem die Arme zweier Verbündeter mit einem „Stengel“ umwickelt würden, um Zusammengehörigkeit zu beschließen.<sup>44</sup> Was in diesen Beispielen zu Tage tritt ist einerseits ein etwas einfältig anmutender Eurozentrismus in Thurnwalds Denken, da er annimmt, Redewendungen und Sprachbilder hätten die gleichen Bedeutungen unabhängig von der jeweiligen Kultur. Andererseits wird hier plakativ die konkrete Denkart der Bewohner\*innen des Sepik-Gebiets illustriert. Während im abstrakten, europäischen Denken das „Sich in Unschuld Baden“ als reines Sprachbild fungiert, so manifestiert es sich hier in Form einer konkreten Handlung. Wenn dieses Beispiel auch augenscheinliche Mängel aufweist, gewährt es Einblick in die von Thurnwald angenommene Beziehung von Ding und Symbol bei den *Natives*. In strukturalistischem Jargon könnte man sagen, das Signifikat liegt hier näher am Signifikanten, als dies in der europäischen Denkart der Fall ist.<sup>45</sup> Es gibt eine notwendige Verbindung zwischen dem Ding und dem Namen. Für diese „an das Konkrete geknüpfte Denkweise“ (TW 1910, S. 142) findet sich eine Vielzahl weiterer Beispiele in Thurnwalds ethnopsychologischer Forschung. Bei den Assoziationsversuchen im Rahmen der „Ethnopsychologische[n] Studien an Südseevölkern auf dem Bismarck-Archipel und den Salomo-

---

<sup>44</sup> Weitere Beispiele für dieses Verhalten finden sich in Thurnwald 1922, S. 170.

<sup>45</sup> Ein Grund hierfür könnte auch in der „Zweckgebundenheit“ des Pidgin-English als Verkehrssprache vermutet werden.

Inseln“ stellt er etwa fest, dass die genannten Eigenschaftswörter in den meisten Fällen mit einem real existierenden Ding in Verbindung gebracht werden (TW 1913, S. 34-39).<sup>46</sup> Am augenfälligsten wird der Unterschied der konkreten zur abstrakten Denkart wohl bei den mathematischen und geometrischen Beispielen. Hier beobachtet Thurnwald, dass die Versuchspersonen dazu neigen würden, die für die Rechenbeispiele bereitgelegten Stäbchen in Mengen zu formieren und davon ausgehend zu subtrahieren (TW 1913, S. 20-26); eine Beobachtung, die er in einer späteren Schrift aufgreift und die Verwobenheit vom konkreten Bild und der Quantität in der nicht-industriellen Denkart hervorhebt (TW 1922, S. 274).<sup>47</sup> „Das Zahlwort der Naturvölker ist [...] immer ein Nomen, das etwas Konkretes bezeichnet, ein Gebilde oder eine Form, die als Symbol für einen Mengenbegriff gebraucht wird.“ (TW 1922, S. 275) Aus diesem Grund würde es auch als widersinnig angesehen werden, mit Zahlen zu operieren, die in einer bestimmten Situation als nicht „realistisch“ gelten würden.<sup>48</sup>

Ähnliches geht auch aus Thurnwalds Versuchen mit geometrischen Zeichnungen hervor. Die von den Missionsschülern gezeichneten Zick-Zack Linien werden als „Raupenweg“; Dreiecke als „Papageiausbiß“ bezeichnet (TW 1913, S. 70). Hierbei ist hervorzuheben, dass es für die Denkart nach Thurnwald nicht ausschlaggebend ist, ob ein Dreieck als „Papageiausbiß“ oder etwa als „Fisch“ (TW 1922, S. 226) bezeichnet wird. Die etwaige Divergenz in der Bezeichnung kann auf individuelle Unterschiede oder auf die jeweilige Umgebung etc. zurückzuführen sein. Entscheidend ist die darin zum Ausdruck kommende Nahebeziehung zu den Dingen, die sich in diesen Gehirnen „widerspiegelt“ (TW 1913, S. 104).

In seinem Eintrag zum Lemma „Primitives Denken“ in Max Eberts *Lexikon der Vorgeschichte* definiert Thurnwald Abstraktion als „Auffinden des Gemeinsamen“ (TW 1927/1928, S. 300), also ein Isolieren eines Aspekts des Gegebenen. Die ozeanischen Informant\*innen Thurnwalds würden nach seiner Darstellung wenige bis keine Allgemeinbegriffe bilden und stattdessen die Methode des Aufzählens für ähnliche Dinge verwenden. Obwohl sie nach Thurnwald wenig geübt in der abstrakten Denkweise wären, würde durch das Aufzählen von zusammengehörigen

---

<sup>46</sup> Thurnwalds Beschreibung der „Eingeborenenpfade“ als „in der kürzesten gemeinten Richtung auf sein Ziel losgeh[end]“ (TW 1909, S. 513) suggeriert, dass auch die Infrastruktur in Ozeanien eine Parallele zur Denkart aufweist. Siehe auch TW 1913b, S. 361.

<sup>47</sup> Dieser Aspekt des konkreten, gestalthaften Mengenverständnisses bei nicht-industrialisierten Gesellschaften wird -u.a. mit Rekurs auf Thurnwalds Neu-Guinea Forschung- vom Gestaltpsychologen Max Wertheimer in seinem Artikel „Über das Denken der Naturvölker. 1. Zahlen und Zahlengebilde“ weiter ausgeführt (Wertheimer 1912). Siehe dazu auch Echterhölter 2020.

<sup>48</sup> Thurnwald berichtet von einer Begebenheit, bei der ein Informant sich geweigert habe, bei der Zählung von Schweinen weiter als 60 oder 80 zu gehen, „weil es mehr Schweine gar nicht gibt“ (TW 1922, S. 274).

Dingen eine „unausgesprochene Abstraktion“ mitschwingen (TW 1912, S. 456.) Hier wird ersichtlich, dass Thurnwald nicht davon ausgeht, die Menschen in Ozeanien seien vollends unfähig zur Abstraktion, sondern, dass ihre Lebensweise lediglich keine Notwendigkeit für eine weiterführende Ausbildung des abstrakten Denkens berge: „Wie der einzelne Mensch, leistet auch ein Volk nur das, was es muß“ (TW 1912c, S. 21).

Die anderen Lebensverhältnisse würden eine Denkart mit sich bringen, für die Thurnwald neben dem Wort „konkret“ auch noch Umschreibungen wie „erscheinungsgemäß“ (TW 1912, S. 311), „unaufgelöst“ (TW 1912b, S. 122), „unzerlegt [...] [b]ildhaft“ (TW 1922, S. 297), „phänomenologisch“ (TW 1913, S. 54) oder „in Vollbildern“ (TW 1919/1920, S. 522) verwendet. Gewisse Eigenschaften von Dingen werden also nicht als potentiell verallgemeinerbar und daher ablösbar vom Konkreten gedacht. Thurnwald spricht auch -ohne expliziten Rekurs auf die deutsche Gestaltpsychologie- davon, dass bestimmte Qualitäten nicht „von der übrigen Gestalt des Gegenstandes losgelöst und isoliert ins Auge gefaßt“ (TW 1913, S. 15) würden. Dies führe dazu, dass innerhalb der nicht-industrialisierten Denkart etwa Teile eines Körpers stets als Teil des Bildes von einem konkreten Körper gedacht würden. Die Teile stellen also einen essentiellen Bestandteil dessen dar. So spräche man nach Thurnwald hier auch nicht von z.B. „Arm“ oder „Nase“, sondern stets von „sein[em], ihr[em] Arm“ oder „dieser Nase“ (TW 1927/1928, S. 300).

Obwohl es bei verschiedenen nicht-industrialisierten Gesellschaften, bzw. verschiedenen Aspekten deren Lebens Abstufungen auf der Skala Konkret-Abstrakt gäbe, so bleibe die Denkart in den meisten Fällen „bildgebunden“. Daraus ergeben sich auch divergierende „Ordnungen“ im Sinne von „Was wird als Teil eines Ganzen verstanden?“, bzw. „was wird womit assoziiert?“. Das abstrakte Denken würde hierfür gewisse Qualitäten von den konkreten Erscheinungen loslösen und in einem Vergleich mit anderen Dingen zu Gemeinsamkeiten fortschreiten. Demgegenüber steht das konkrete Denken, in dem die erscheinungsgemäße Ähnlichkeit, die Analogie und das „Nebeneinander“ der Dinge eine wesentliche Rolle für die Weltordnung spielen würden. Thurnwald schreibt bezüglich dieser Divergenz im Denken:

„Der Fundamentalunterschied zwischen ihnen und uns liegt [...] in der Kenntnis der Verkettungen. Hier scheiden sich die Wege. Die Objekte kennt der Eingeborene, er ist Sammler, aber nicht Denker.“ (TW 1913, S. 105)

Als Beispiel für die wichtige Rolle der erscheinungsgemäßen Ähnlichkeit führt Thurnwald an, dass seine Informant\*innen nicht annehmen würden, dass sich die Puppe aus der Raupe „entwickeln“ würde, da deren Form grundlegend unterschiedlich sei (TW 1913, S. 105).

Hingegen würde etwa eine Verbindung zwischen den Farnsprösslingen, den Fühlern des Schmetterlings und den Sonnenstrahlen, in denen der Schmetterling glänze, postuliert (TW 1912b, S. 122). Dass dem „Nebeneinander“ der Dinge mehr Bedeutung zugesprochen wird, als anderen Formen der Beziehungen macht Thurnwald unter anderem daran fest, dass die Perspektive auf den von ihm gezeigten Photographien nicht als solche erkannt wird (TW 1913, S. 76), bzw. an der Analyse der Zeichnungen der Missionarsschüler (TW 1913, S. 52-66).

Die Verknüpfung mittels Analogie und Nebeneinander steht für Thurnwald sinnbildlich für das „Zauberhafte“ oder „Magische“ im Denken der von ihm beforschten Menschen. Demgegenüber stellt er die Kausalität als epistemologische Methode des wissenschaftlichen Denkens. Letztere beschäftigt sich mit dem „propter hoc“ zwischen zwei Ereignissen, etwa bei Kohabitation und Konzeption. Diese Verbindung sei den von Thurnwald befragten Personen nicht geläufig, was er darauf zurückführt, dass erscheinungsgemäß Kohabitation nicht zwangsläufig Konzeption zur Folge habe (TW 1913, S. 106-107). Andererseits würden seine Informant\*innen Erklärungen für bestimmte Phänomene liefern, die in den Ohren des\*r Europäer\*in zauberisch anmuten, etwa wenn im Sinne einer Analogie Feuer gemacht wird, dessen Helligkeit die Sonne dazu bewegen soll, sich zu zeigen (TW 1922, S. 291-292). Obwohl bei beiden Denkartentypen letztendlich ein Streben nach dem „Warum?“ erkennbar sei, so tritt dies nach Thurnwald in Form eines „post hoc“ zu Tage (TW 1922, S. 292). Die nicht-industrialisierte Denkart hätte also eine andere Vorstellung davon, was als „Ureindruck“ und was als „Nachbild“ (TW 1929a, S. 496) gesehen werden sollte.<sup>49</sup> Es wird allerdings nicht angenommen, dass es sich bei Wissenschaft und Zauber um zwei grundlegend andere Logiken handelt. Der Unterschied besteht in der Art der Zerlegung und Loslösung der Objekte aus dem konkreten, situativen Kontext, sowie der damit verbundenen Emphase auf die äußerliche Ähnlichkeit der Erscheinungen.

Zwei weitere essentielle Aspekte des nicht-industrialisierten Denkens in Thurnwalds Konzeption werden im folgenden Abschnitt noch weiter behandelt: Einerseits ist an einigen Stellen die Rede davon, dass der Vorstellungswelt eine größere Rolle zukommt, dass also nicht grundsätzlich zwischen „Sein“ und „Sollen“ unterschieden wird. „Ein Glas ist nicht zerbrochen, weil es nicht zerbrochen sein soll.“ (TW 1919/1920, S. 523) Diese Projektion der inneren Vorgänge auf die Außenwelt bedingt nach Thurnwald auch die Beziehung zur Natur, die als

---

<sup>49</sup> Dies drückt sich nach Thurnwald auch in der Jenseitsvorstellung der von ihm beforschten Menschen aus. Das Jenseits werde als „Urbild“ angesehen, nach dessen Vorbild das Diesseits geschaffen sei (TW 1929, S. 497-498).

„anthropomorph“ (TW 1910, S. 133), bzw. „anthropopsychisierend“ (TW 1919/1920, S. 525) beschrieben wird.

Die andere Art der Wirtschafts- bzw. Umweltpraxis bei nicht-industrialisierten Gesellschaften führt nach Thurnwald zu einer Denkart, deren Fokus auf konkreten Zusammenhängen und Verkettungen liegt. Dies im Gegensatz zur „abstrakten“ Denkart, die in Europa vorherrscht. Grundsätzlich seien die Informant\*innen Thurnwalds durchaus zur Abstraktion fähig; genauso wie die konkrete Denkart auch in Europa teilweise Anwendung fände. Allerdings sei es für die Lebenserhaltung der *Natives* in Ozeanien nicht notwendig, sich des abstrakten Denkens zu bedienen. Dies drückt sich etwa in der sprachlichen Bezeichnung der Dinge aus, die noch „enger“ mit dem „Naturding“ verbunden sei. Das konkrete Denken würde hauptsächlich auf „Vollbildern“, also ohne Zerlegung des Ganzen in kleinere Teile basieren. Dieser Zugang erlaube es nicht, die Ereignisse unabhängig von ihrer Situiertheit im Konkreten zu denken. Daraus hervor geht auch eine Emphase der Analogie und des Nebeneinanders im Denken, die teils zu -für den\*die Europäer\*in- unverständlichen Verbindungen und Ordnungen führt.<sup>50</sup> Dies gilt vor allem auch für den Zauber im Sinne einer „angewandte[n] Religion [bei der] vermutete Einsichten für die Zwecke des Lebens intellektuell-praktisch verwendet [werden]“. (TW 1922, S. 279) Der Zauber ist in dieser Konzeption ein Ausdruck der nicht-industrialisierten Disposition/Denkart, so, wie die Wissenschaft ein Ausdruck der abstrakten Denkart ist. Bezüglich der Auffassung von Umwelt und der damit verbundenen sozialen Organisation, führt die konkrete Denkart zum Phänomen des „Totemismus“, wie im folgenden Abschnitt erläutert wird.

---

<sup>50</sup> Thurnwald bespricht in seinem Wörterbucheintrag zum „Primitiven Denken“ etwa einen Text aus dem China des dritten und vierten vorchristlichen Jahrhunderts. Die darin vorzufindende gedankliche Ordnung würde eine Gleichsetzung der Eigenschaften „hart“ und „weiß“ suggerieren und in „gerade“ und „ungerade“ keinen notwendigen Gegensatz sehen (TW 1927/1928, S. 304).

#### 4.4 Elementare Denkart und der Totemismus

Kurz nach seiner Rückkehr von der ersten Deutsch-Neu-Guinea Expedition hält Richard Thurnwald einen Vortrag vor der *Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* zum Phänomen des Totemismus, der im Jahre 1911 im *Correspondenz-Blatt* der *Deutschen Gesellschaft* und 1912 in den *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* veröffentlicht wird. Der Titel „Die Denkart als Wurzel des Totemismus“ verrät bereits die darin eingeschlagene Stoßrichtung, nämlich die Epistemologie als entscheidendes Kriterium für die Frage heranzuziehen, in welchen Fällen legitimerweise von „Totemismus“ die Rede sein könne. Mittels eines Nachzeichnens dieser Argumentation kann gezeigt werden, dass die epistemologische Erklärung des Totemismus es erlaubt anzuerkennen, dass die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur nicht in jeder Denkart (gleich) vorhanden ist. Dies insofern, als dass Menschen in totemistisch organisierten Gesellschaften von einer tatsächlichen Verwandtschaft zu einem nichtmenschlichen Totemwesen ausgehen würden.

Im Fazit seines Vortrags verortet Thurnwald seinen Ansatz zum Totemismus innerhalb der Ethnologie und verweist auf die Nähe zu den Theorien Franz Boas, Edward B. Tylers und Alexander A. Goldenweisers (TW 1912b, S. 125). Letzterer hatte im Jahr 1910 seine Dissertation mit dem Titel „Totemism, an Analytical Study“ im *Journal of American Folklore* veröffentlicht, worin er die Stellung der Psychologie für den Totemismus hervorhob (Goldenweiser 1910). Goldenweiser ist es auch, der 1912/1913<sup>51</sup> einen Brief an Pater Wilhelm Schmidt, den Herausgeber der Zeitschrift *Anthropos* schreibt, in dem er vorschlägt ein Symposium zum Thema des Totemismus abzuhalten. Als Anlass für seinen Vorschlag nennt Goldenweiser das Erscheinen von Emile Durkheims -in Zusammenarbeit mit Marcel Mauss- *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Mauss und Durkheim, die den Totemismus als eine Art Vorstufe zur Religion interpretieren, sagen ihre Teilnahme am Symposium ab. Dagegen erklären sich u.a. Wilhelm Wundt, Franz Boas, W. H. R. Rivers und auch Richard Thurnwald dazu bereit, ihre Position zum Totemismus im Rahmen des *Anthropos* Symposiums zu erörtern (Schmidt 1914, S. 288-289). Thurnwalds Beitrag erscheint schließlich zweigeteilt 1917/1918, bzw. 1919/1920 unter dem Titel „Die Psychologie des Totemismus“. Während er in seinem kurzen Vortrag von 1911 sein Konzept vom Zusammenhang Totemismus und Denkart in Grundzügen und ohne ausufernde Referenzen auf andere ethnologische Arbeiten präsentiert, verortet er in den späteren Veröffentlichungen seinen Ansatz innerhalb der

---

<sup>51</sup> Der Brief ist mit dem 31.12.1912 datiert und traf 1913 bei P.W. Schmidt ein.

Academia. Er analysiert hierfür vergleichend einzelne kulturelle Elemente und Praktiken, die als konstitutiv für den Totemismus angesehen werden und kommt zu dem Ergebnis, das nicht der jeweilige Inhalt (Mikro-Level), sondern die Denkart als Form (Meso-Level) entscheidend sind.

Die Frage nach dem Totemismus war ein viel diskutiertes Thema in der Anthropologie des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Spätestens seit der Veröffentlichung von James G. Frazers Datensammlung *Totemism and Exogamy* 1910 schien geklärt, dass es sich beim Totemismus um ein Phänomen handelt, das in verschiedensten Regionen weltweit anzutreffen sei. Hinsichtlich der Frage nach dessen Ursprung und, was ihn ausmache, also in welchen Fällen tatsächlich von „Totemismus“ gesprochen werden könne, herrschte allerdings weitgehend Uneinigkeit. So wurde teilweise die Exogamie zwischen verschiedenen Totemgruppen als Kriterium gesehen, oft wurde auch das Verbot, das Totemtier zu töten oder zu verspeisen als Bestimmungsmerkmal herangezogen. Bei seiner Analyse verschiedener ethnologischer Berichte in Kombination mit seinen Erfahrungen in Deutsch-Neu-Guinea kommt Richard Thurnwald zu dem Schluss, dass weder das Exogamie-Gebot noch das Tabu der Tötung des Totemwesens bei allen in Totemgruppen aufgeteilten Gesellschaften zu finden seien. Trotz dieser Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, glaubt Thurnwald, dass der Totemismus doch als *ein* Phänomen gesehen werden kann. Bei seiner Bestimmung seien zwei Aspekte entscheidend:

„1. Enthält der Totemismus Meinungen, Ansichten über gewisse Beziehungen der Außenwelt zu bestimmten Seiten des menschlichen Lebens, der Existenz des Menschen, die sein Verhalten beeinflussen. 2. Hängt er mit gewissen sozialen Einrichtungen, sozialen Gliederungen zusammen.“ (TW 1912b, S. 120)

Wie hier, konzentriert sich Thurnwald auch in seiner späteren Totemismus-Publikation nicht auf die „religiöse Seite“ des Totemismus *oder* auf die soziale Organisation totemistischer Gruppen, sondern rückt deren Wechselwirkung in den Fokus (TW 1917/1918, S. 1095-1096). Als Totemwesen kommen nach Thurnwald in erster Linie solche Entitäten in Betracht bei denen angenommen wird, ihr Vorhandensein sei wichtig für die Erhaltung der eigenen Existenz, bzw. jener der Gruppe. Das eigene Überleben und die damit verbundenen unbegreiflichen Vorgänge wird also gedanklich an jenes des Totemwesens gekoppelt. Die konkrete Denkart mit ihrem Fokus auf „Vollbildern“ projiziert nun diese „unfaßbaren, unsichtbaren Mächte (TW 1912b, S. 122) nach außen auf ein real existierendes Wesen. Die in der europäischen Denkart als „metaphysisch“ vorgestellten Kräfte finden in der totemistischen Gesellschaft Ausdruck in der physischen Existenz des Totemwesens. Dies stelle für totemistische Gesellschaften eine

Motivation dar, mit dem Totemwesen „ein gutes Einvernehmen zu unterhalten“. (TW 1912b, S. 123) Dieses „gute Einvernehmen“ gestaltet sich in verschiedenen Gruppen divers; manche würden das Totemwesen nicht töten, anderen nur zu bestimmten Anlässen etc. Nach Thurnwald haben diese Bräuche gemein, dass das Totemwesen nicht in religiöser Weise verehrt wird, sondern es „wird auf dem Fuße der Gleichheit behandelt.“ (TW 1912b, S. 125) Das Wesen wird also „als Mensch“ vorgestellt. Dies nennt Thurnwald -in Abgrenzung zu seinem 1912 noch verwendeten Begriff der „anthropomorphen Vorstellung“- „Anthropopsychisierung“ (TW 1919/1920, S. 524).<sup>52</sup> Allerdings würden die vergleichsweise „engen“ Umgebungsverhältnisse dazu führen, dass totemistische Gesellschaften einen Begriff von „Menschheit“ hätten, der sich auf die eigene Gruppe beschränken würde (TW 1919/1920, S. 1106). Das Totemwesen wird als gleichwertiges Mitglied der eigenen Gruppe angesehen und dementsprechend respektiert. Mit dieser Form der Respektierung gehen gewisse soziale Regeln einher, die etwa im Tabu ihren Ausdruck finden. Durch die Annahme, das eigene Schicksal sei an jenes des Totemwesens gebunden, wird der Bruch der sozialen Regeln zu einer möglichen Erschütterung der gesamten Gruppenexistenz. Übersetzt auf die Rechtsauffassung in industrialisierten Staaten könnte in diesen Fällen von einem „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ gesprochen werden. In der konkreten Denkart finde man im Gegensatz zu diesem abstrakten Konzept „eine Moral, die am Objekt haftet“. (TW 1919/1920, S. 502)

Entscheidend für die Frage, ob Totemismus vorherrscht oder nicht, sind nach Thurnwald nicht einzelne kulturelle Erscheinungen, sondern die Denkart und die damit verbundene wichtige Position der Ähnlichkeit/der Analogie. Die Existenz des Individuums ist von der Gruppe abhängig; ebenso ist die Existenz der Gruppe von dem Totemwesen abhängig. Die Ähnlichkeit der Beziehungen führt in der nicht-industrialisierten Denkart zu einer Gleichsetzung der Gruppe mit dem Totemwesen. Wie im vorangegangenen Abschnitt dargestellt wurde, hat das Kriterium der Ähnlichkeit in dieser Denkart einen noch höheren epistemologischen Stellenwert als in der europäischen. Die Relation zwischen Individuum zur Gruppe ist jener der Gruppe zum Totemwesen ähnlich, das heißt letztendlich gleich. Daher wird auch von einer tatsächlichen Gleichheit zwischen Gruppenmitgliedern und Totemwesen ausgegangen, die sich in Form einer

---

<sup>52</sup> Die essentielle Gleichheit von Mensch und Nichtmensch, die als Mitglied derselben Totemgruppe begriffen werden, drückt sich teils als gemeinsames körperliches Merkmal, teils als gemeinsame „Psyche“ aus. Unter dem Begriff der „Psyche“ versteht Thurnwald in erster Linie als eine Art zu denken und zu empfinden (TW 1919/1920, S. 524). Hinsichtlich der körperlichen Gleichheit von Angehörigen einer Totemgruppe nennt er -bezugnehmend auf die Forschung Charles Seligmanns- den Glauben, aus dem gleichen „Material“ gemacht zu sein. Außerdem berichtet Thurnwald -ausgehend von seiner eigenen Forschung- davon, dass teils gemeinsame körperliche Merkmale, wie „die Falten des Handtellers“ als Ausdruck der Zugehörigkeit zum Totem gesehen werden (TW 1917/1918, S. 1097; S. 1108).

Art Verwandtschaft und sozialen Organisation ausdrückt. Auch die Benennung als z.B. „Adler“ ist nach Thurnwald Ausdruck einer tatsächlichen Gleichheit, da die Verbindung zwischen Signifikat und Signifikant -wie im vorangegangenen Abschnitt dargelegt- „als „unabänderlich“, „gesetzmäßig“, „notwendig“ interpretiert wird.“ (TW 1912b, S. 122)

Die Existenz der Gruppe, bzw. der Menschheit in Beziehung zu einer äußeren Erscheinung zu setzen, ist nach Thurnwald keine auf nicht-industrialisierte Gesellschaften beschränkte Praxis. Dies würde auch in der Naturwissenschaft, der Philosophie und der Religion geschehen. „Der Unterschied ist nur der, dass heute die Ketten der Bedingtheiten länger, die Zahl der Auflösungselemente größer, ihre Kombination darum mannigfacher ist.“ (TW 1912b, S. 123) Während in der konkreten, nicht zerlegenden Denkart z.B. ein Papagei als kleinste Einheit einer existenzbedingenden Kraft gesehen wird, würde die „moderne“ Wissenschaft zu Zerteilungen in einzelne Atome<sup>53</sup> greifen (TW 1912b, S. 122). Hierin kommt abermals Thurnwalds Verständnis der Beziehungen zwischen zwei Denkartarten als grundsätzlich gleich (Makro-Level), jedoch mit anderen Einheiten operierend, zum Ausdruck.

Auch der Einfluss einer bestimmten Naturauffassung auf eine soziale Ordnung, sei kein Alleinstellungsmerkmal der konkreten Denkart. Thurnwald nennt an dieser Stelle Aristoteles, Platon, die christlichen Kirchenväter, den Sozialismus und hebt vor allem Jean Jaques Rousseau hervor. Diesen Denkern sei gemein, dass sie basierend auf deren Auffassung von Natur, eine soziale Ordnung ableiten würden, die ihren Ausdruck in gewissen politischen Praktiken fände. In diesem Zugang sieht Thurnwald letztendlich auch das Wesen des Totemismus als „eine[r] soziologische[n] Theorie, die auf einer bestimmten Naturauffassung von den Existenzbedingungen des Menschen basiert“. (TW 1912b, S. 124) Die divergierenden wirtschaftlichen Existenzbedingungen würden zu unterschiedlichen Naturauffassungen und dadurch zu unterschiedlichen sozialen Organisationen führen.

Zur Beziehung des Totemismus und dem europäischen Denken meint Thurnwald weiter, auch in industrialisierten Gesellschaften würden sich Momente finden, in denen die totemistische Denkart Anwendung fände. Dies etwa bei der Verbindung zwischen dem Storch und der Geburt eines Kindes. Bei diesem -von Thurnwald so betitelten- Aberglauben würde in „Vollbildern“ gedacht, da die „Zerlegung“ bei der Frage nach der Existenz des Menschen beim Storch als Bild enden würde (TW 1912b, S. 120). Da in Europa der Storch nicht weitläufig als Existenzbedingung angesehen würde, schein diese Vorstellung widersinnig. In totemistischen

---

<sup>53</sup> Thurnwald meint, die „Beseeltheit“, die den Totemtieren zugesprochen wird, fände eine Parallele im Neovitalismus, in dessen Philosophie auch Atome als „belebt“ gelten würden (TW 1912b, S. 122).

Gesellschaften jedoch würde das Totemwesen, dessen Existenz für die Gruppe unabdingbar sei -genauso, wie die Gruppe für das Individuum unabdingbar ist- im Sinne einer „Vollbeziehung“ (TW 1919/1920, S. 526) als tatsächlicher Ahne oder Verwandter aufgefasst werden. Obwohl die totemistische Denkart also nicht auf die von Thurnwald beforschten Gesellschaften beschränkt ist, so drückt sie sich hier deutlich in dem Nichtvorhandensein der -in der europäisch-wissenschaftlichen Denkart bestehenden- epistemologischen Demarkationslinie zwischen Natur und Kultur aus. Dieser Aspekt wird in Abschnitt 5.4 bei der Gegenüberstellung mit dem ontologischen Modell Philippe Descolas weiter berührt. Zunächst widmet sich der folgende Abschnitt der Frage, wie Thurnwald die für den Totemismus verantwortliche Denkart aus normativer Sicht bewertete.

#### 4.5 Normative Bewertung der anderen Denkart

Hinsichtlich der normativen Bewertung der konkreten, nicht-industrialisierten Denkart gegenüber der abstrakten, europäischen, lassen sich bei Thurnwald drei verschiedene Zugänge ausmachen: 1) jener eines Eurozentrismus, der das nicht-europäische Denken als minderwertig einschätzt, 2) jener eines milden Relativismus, der die normative Bewertung divergierender Denkart zugunsten einer wissenschaftlichen Objektivität zurückweist und 3) Ansätze einer Kritik an der abstrakten Denkart und eine damit einhergehende Affirmation des konkreten Denkens. Die divergierende Einschätzung der konkreten Denkart innerhalb Thurnwalds Werk lässt die Vermutung zu, dass die Rede von verschiedenen Denkart weder zwangsläufig mit einem eurozentristisch-rassistischen Zugang noch einem romantischen Blick im Sinne eines „edlen Wilden“ einhergeht. Dies stellt eine notwendige Voraussetzung für einen Versuch dar, diese Theorie als fruchtbare Position zu divergierenden Wissensformen ernst zu nehmen.

1) Wie aus den Abschnitten zu Thurnwalds Biographie und seinem methodologischen Vorgehen bereits ersichtlich wurde, sind seine Texte über die von ihm beforschten Gesellschaften durchzogen von abwertenden und diffamierenden Äußerungen. So bezeichnet er etwa das Denken der nicht-industrialisierten Menschengruppen an verschiedenen Stellen als gezeichnet von einem „Mangel an Geistesgegenwart“ (z.B. Thurnwald 1922, S. 297) oder von „unzählige[n] Irrtümer[n] des Denkens“, die zu „schweren Fehlern“ (TW 1927/1928, S. 309) führen würden. Auch Thurnwalds Insistieren auf einen Fortschritt in der Menschheitsentwicklung -obwohl er damit zum ethnologischen Mainstream seiner Zeit gehörte- machen ihn aus heutiger Sicht zu einem „problematischen“ Autor. Dazu kommt die Einteilung von Gruppen in „primitive Völker“, bzw. „niedrige“ oder „höhere Naturvölker“. Thurnwald gibt an mehreren Stellen (z.B. Thurnwald 1912, S. 17-18; Thurnwald 1912c, S. 5-6; Thurnwald 1922, S. 147) Erklärungen dafür ab, was er mit dem Begriff einer „*primitiven* Denkart“ versucht zu vermitteln. Er hebt hierbei hervor, dass er das Wort „*primitiv*“ stets im Vergleich zur europäischen Art des Denkens verwendet und damit auf das historisch höhere Alter und die „noch sehr geringe [...] Beherrschung der Naturumgebung“ (TW 1922, S. 147) verweise. Trotz der Emphase auf der vermeintlichen normativen Neutralität des Begriffs, ist dieser nur schwerlich ohne seine negative Konnotation denkbar.

2) Neben den abwertenden Formulierungen hinsichtlich der anderen Denkart finden sich in Thurnwalds Werk auch viele Momente eines milden Relativismus, wie er für koloniale Bildungsbürger\*innen in den 1910er Jahren durchaus üblich war (Steinmetz 2015, S. 60).

Dieser Zugang kann durch eine Passage aus seiner Habilitation zur *Psychologie des Primitiven Menschen* illustriert werden, in der er über die Verwendung der Begriffe „höher“ und „niedriger“ für Kulturen schreibt: „Handelt es sich um ein Zurückbleiben oder um eine andere Entwicklungsrichtung? Objektiv wird man immer nur das letztere sagen können.“ (TW 1922, S. 157) Auch finden sich etwa hinsichtlich des Verhältnisses von Zauber und Wissenschaft einige Passagen in Thurnwalds Texten, die Verständnis für die anderen Praktiken zu evozieren versuchen, indem unterstrichen wird, dass der Zauber der *Natives* nur für den/die Europäer\*in als solcher zu verstehen sei. Andererseits würden die Praktiken der europäischen Wissenschaftler\*innen für Faszination und Unverständnis bei den Einheimischen sorgen (z.B. Thurnwald 1921, S. 59-60)<sup>54</sup> Der milde Relativismus Thurnwalds drückt sich zudem in der von ihm wiederholt formulierten Warnung aus, die Begriffe der Menschen mit anderer Denkart schlicht in eigene Begriffe zu übersetzen. Stattdessen sei es wichtig, die *Natives* so weit wie möglich selbst in den ethnologischen Texten zur Sprache kommen zu lassen (z.B. Thurnwald 1910, S. 142-143; Thurnwald 1912, S. 1-2; S. 10) und die Andersartigkeit der Terminologie zuzulassen.

Will man Thurnwalds Ethno-Psychologie als ernstzunehmenden Ansatz für die heutige Kultur- und Sozialanthropologie interpretieren, so gilt es, dieses relativistische Moment herauszuarbeiten und das Nebeneinander der Denkart gegenüber einem historischen oder moralischen Nacheinander hervorzuheben.

3) Außerdem finden sich in seinem Schaffen vereinzelt Momente, in denen eine leise Kritik am abstrakten Denken anklingt und die so das Eigene zur Disposition stellen. So bezeichnet Thurnwald die konkrete Denkart an einer Stelle als die im Vergleich zur europäischen „komplexere“ (TW 1912b, S. 124); in „Pigs and Currency in Buin“ schreibt er, die engere Verbindung der Währung zu den Grundbedürfnissen des Lebens sei ein „advantage“ (TW 1934, S. 141)<sup>55</sup>; im Fazit seiner Habilitationsschrift meint er, die abstrakte Denkart würde „den Vorteil wie auch den Nachteil unserer Lebensgestaltung ausmachen“. (TW 1922, S. 300) Wenn sich diese Infragestellung des Eigenen auch nur in Andeutungen erschöpft, so wird damit doch aufgezeigt, dass im Thurnwaldschen Modell verschiedener Denkart ein „kleiner emanzipativer Schritt“ (Echterhölter 2020, S. 128) hinsichtlich des Verständnisses anderer Wissensformen enthalten ist.

---

<sup>54</sup> Zu dieser „Faszination der Weißen an der Faszination der Eingeborenen“ vor allem hinsichtlich technischer Gerätschaften siehe (u.a.) Därmann 2005, S. 64-65.

<sup>55</sup> In der auf Deutsch verfassten Abhandlung zu demselben Wirtschaftssystem von 1937 spricht Thurnwald nicht mehr von einem „advantage“, also „Vorzug“, sondern von einem „Unterschied“ (TW 1937, S. 36).

Dennoch stellt sich abschließend die Frage, ob eine normative Höherstellung der abstrakten Denkart der Theorie Thurnwalds nicht notwendig inhärent sei, da die Theorie selbst in dieser Denkart formuliert ist. Der ethno-psychologische Zugang könnte dahingehend kritisiert werden, dass angenommen wird, mit der eigenen Art des Denkens Zugriff auf die andere Art des Denkens zu haben, bzw. deren Struktur und Ursprung erklären zu können; dies im Gegensatz zur konkreten Denkart, die weder das abstrakte Denken erfassen noch auf das Eigene reflektieren könne. Im Falle Thurnwalds kann mit Verweis auf sein Fortschrittsdenken einerseits dieser Kritik recht gegeben werden. In dieser Lesart hält Thurnwald die abstrakte Denkart für eine notwendige Voraussetzung, um die tatsächliche Essenz anderer Denkarten zu erfassen.

Andererseits finden sich in seinem Schreiben -um hier die Frage der Repräsentation wieder aufzugreifen- Momente, in denen er eingesteht, dass seine Präsentation der anderen Denkart „nur“ eine Präsentation aus der eigenen, abstrakten Denkart heraus sein kann. So spricht Thurnwald an einer Stelle hinsichtlich der Entwicklungsstufen des Denkens von „wirklichkeitsfremde[n] Abstraktionen, aus dem Konkreten herausgerissen, Krücken unseres Denkens“ (TW 1910, S. 418); bezeichnet „Rasse“ oder „religiöse Anschauung“ als „durch Abstraktion geschaffen“ und nicht für sich existierend (TW 1931, S. 19). Den Aufsatz „Psychische Einwirkungen im Leben und Erleben von Naturvölkern“ beschließt Thurnwald mit folgender Einsicht hinsichtlich der Beziehung vom abstrakten zum konkreten Denken:

„Allerdings hat das wissenschaftlich verfeinerte moderne Denkverfahren sich schon so weit von dem primitiven und vulgären entfernt, daß es dem Schreibtisch und der Studierstube die schwierigsten Fragen aufgibt, um auf komplizierten Umwegen eine entschwundene paradiesische Bequemlichkeit bewußt erfassen zu können.“ (TW 1929b, S. 558)

In dieser Passage präsentiert sich Thurnwald kritisch gegenüber der eigenen, (unnötig) komplizierten Denkart und reflektiert zugleich auf die eigene wissenschaftliche Praxis „am Schreibtisch“. Gepaart mit der Emphase auf die potentielle Unübersetzbarkeit von Begriffen aus einer anderen Denkart ergibt sich ein Bild der ethnopsychologischen Forschung, die sich des Verhaftet Seins im Eigenen durchaus bewusst ist und -trotz des Versuchs einer Überwindung der eigenen Position- die Forschungsergebnisse bis zu einem gewissen Grad als Produkt des eigenen Denkens- und den damit einhergehenden Limitationen- präsentiert. Der Glaube an eine adäquate Repräsentation der beforschten Menschen weicht also in Ansätzen einem Anerkennen verschiedener Perspektiven im/zum Denken.

## **5. Einordnung der Thurnwaldschen Ethnopsychologie gegenüber anderen Ansätzen zum nicht-europäischen Denken**

Nachdem im vorangegangenen Kapitel die Denkart als ein Konzept dargestellt wurde, das eine normative Degradierung von nicht europäischem Wissen nicht notwendigerweise mit sich bringt (4.5), das die Unterscheidung Natur-Kultur nicht als menschliche Universalie setzt (4.4), das indigene Wissensformen weder als „Übersetzung“ des eigenen Wissens, noch als absolut anders (=nicht zugänglich) konzipiert (4.2; 4.3) und das durchaus mit einem Bewusstsein für die eigene *Positionality* einhergehen kann (4.1; 4.5), werden im folgenden Kapitel weitere Aspekte der Thurnwaldschen Ethnopsychologie untersucht. Dies geschieht mittels einer Gegenüberstellung von Thurnwalds psychologischen Forschungen mit anderen anthropologischen Ansätzen zu nicht-europäischen Wissensformen. Zunächst wird hierbei dargestellt, ob und inwiefern eine direkte Bezugnahme zwischen diesen Ansätzen und Thurnwalds Ethnopsychologie vorliegt. Dadurch wird auch ein Beitrag zur Einordnung der letzteren im akademischen Feld der Ethnologie geleistet. Obwohl (u.a.) die Bindung der Denkart an die durch die Umwelt gegebene Notwendigkeit der jeweiligen Praxis eine Einordnung des Thurnwaldschen Ansatzes als „quasi-functionalism“ (Gingrich 2005, S. 96) zulässt, so bestehen zudem Naheverhältnisse zu anderen anthropologischen Schulen, die oftmals nicht explizit als solche ausgewiesen werden.

Weiters soll die Analyse der Berührungspunkte der Ethnopsychologie Thurnwalds mit dem klassischen Evolutionismus (5.1), dem historisch-materialistischen Ansatz von Lurija und Vygotsky (5.2) und der Psychoanalyse (5.3) verdeutlichen, inwiefern bei Thurnwald die konkrete Denkart als Vorstufe der abstrakten gilt, welchen Einfluss die wirtschaftliche Praxis auf das Denken hat, welche Rolle dem Unterbewussten zukommt, bzw. inwiefern das konkrete Denken mit dem Denken von Kindern und Menschen mit psychopathologischen Zuständen gleichgesetzt wird. Bei der Gegenüberstellung mit dem Poststrukturalismus Descolas (5.4) werden erneut einige zentrale Momente der Thurnwaldschen Denkart nachgezeichnet und aufgezeigt, wie eine Bindung der Epistemologie an die Praxis -im Gegensatz zur Einteilung in verschiedene Ontologien- die Veränderlichkeit und Hybridisierung von Wissen hervorheben kann.

## 5.1 Konkretes Denken als Vorstufe zur Abstraktion? Thurnwalds Position zwischen Evolutionismus und Partikularismus

In einem nächsten Schritt wird die Position Richard Thurnwalds vis á vis jenen Modellen der Menschheitsentwicklung erörtert, die unter dem Schlagwort *klassischer*<sup>56</sup> *Evolutionismus* zusammengefasst werden können. Dieser Ansatz wurde ab Mitte des 19. Jahrhunderts in erster Linie im anglophonen Sprachraum entwickelt und wird dort zumeist mit den Namen Lewis Henry Morgan, Edward Tylor, James Frazer und Herbert Spencer in Verbindung gebracht. Im deutschsprachigen Raum erlangten evolutionistische Ideen vor allem durch die Schriften Johann Bachofens zum *Mutterrecht* (1861) Bekanntheit; sowie durch die von Karl Marx und Friedrich Engels formulierte materialistisch-evolutionistische Geschichtstheorie (Loimeier 2021, S. 47-51). Die Überlegungen in *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (1884) basieren zu einem Großteil auf den auf Fragebögen basierenden Forschungen Morgans, denen nach Engels eine „Revolution der Anschauungen [zu] verdanken“ sei (Engels 2021, S. 54-55).<sup>57</sup>

Gemein ist diesen evolutionistischen Ansätzen ein Verständnis der Menschheitsentwicklung „mit gebundener Marschroute“ (Koppers 1930, S. 982) an deren Beginn Jäger und Sammlergesellschaften stünden. Morgan unterscheidet in *Ancient Society* (1877) zwischen sieben auf technologischen Errungenschaften basierenden Entwicklungsstufen von *lower savaregy* bis zu *civilization*, wobei letztere in etwa mit der Lebensgestaltung westeuropäischer Staaten und jener in den U.S.A. des 19. Jahrhunderts identifizierbar ist (Eriksen 2010, S. 12-13). Damit einher gehe auch eine Entwicklung von ursprünglicher Promiskuität hin zur Kleinfamilie. Diese Stufen würden von jeder Gesellschaft durchlaufen werden und erlaubten daher eine Gleichsetzung von (z.B.) australischen Aborigines, die aus evolutionistischer Sicht oft als „am primitivsten“ beschrieben wurden mit chronologisch und geografisch entfernten Menschengruppen (Loimeier 2021, S. 47). Diese Gleichsetzung ermöglichte „eine neue Epoche der Behandlung der Urgeschichte“ (Engels 2021, S. 54), da nunmehr (so die evolutionistische Sichtweise) mittels des Studiums synchroner Gesellschaften Schlüsse auf „vorgeschichtliche“

---

<sup>56</sup> In Abgrenzung zu der in den 1960er Jahren in den U.S.A. aufkommenden Strömung des *Neoevolutionismus*.

<sup>57</sup> Gingrich bewertet diese Verarbeitung der Morganschen Theorie weitgehend negativ. Engels ginge von einer unilineareren Entwicklung als Morgan aus und sein Ansatz weise einen stärkeren ethnozentristischen *bias* auf. Außerdem würde Engels mit einer Idee der Auslese durch die Entwicklung von Verwandtschaft und Familie liebäugeln (Gingrich 2005, S. 83-84).

Kulturen gezogen werden könnten. Dieser Zugang erlaubt in letzter Konsequenz auch einen Blick auf die eigene, europäische Geschichte vor dem Erreichen der Stufe „Zivilisation“.

Für die vorliegende Untersuchung zur Ethnopsychologie Richard Thurnwalds ist dessen Verhältnis zum Evolutionismus insofern von Interesse, als es einen Einblick in die Frage gibt, wie „anders“ sich Thurnwald die von ihm untersuchte Denkart im Vergleich zum europäischen Denken vorstellte.<sup>58</sup> Konzeptualisiert er das Denken nicht-industrialisierter Menschen als Vorstufe zum eigenen, also als etwas, das es zu überwinden gilt? Diese Frage ist letztlich auch aus moralischer Sicht relevant, da mit der Einteilung in Entwicklungsstufen zumeist auch eine normative Reihung einher geht.

In der Forschung herrscht bezüglich des Verhältnisses Thurnwalds zum ethnologischen Paradigma des Evolutionismus weitgehende Uneinigkeit. Bernard Juillerat meint bezüglich dessen historischer Hypothesen, sie würden eine klare evolutionistische Färbung aufweisen, obwohl Thurnwald dies stets zurückgewiesen habe (Juillerat 2000, S. 48). Für Wilhelm Milke, einen Zeitgenossen Thurnwalds ist „ein gemäßigter Evolutionismus [...] für Thurnwald [...] charakteristisch“ (Milke 1937, S. 173). Lowie bezeichnet Thurnwalds ethnologischen Zugang als „not averse to evolutionary schemes of development“ (Lowie 1954, S. 866), während Jasper Köcke schreibt, Thurnwald hätte das Paradigma des Evolutionismus rehabilitiert (Köcke 1979, S. 159). Demgegenüber steht Uwe Wolfradt, der die Kritik Thurnwalds am evolutionistischen Einschlag der ethnopsychologischen Position Wilhelm Wundts hervorhebt, aber auch bemerkt, Thurnwald selbst habe sich „nicht vollständig einer evolutionistischen Betrachtungsweise von Kulturen entziehen“ können (Wolfradt 2011, S. 32; S. 57). Melk-Koch (2010), schließlich, weist eine Zuordnung Thurnwalds zum Evolutionismus mit den Worten „from the very first beginning, he was far away from that“ zurück (Melk-Koch 2010, S. 35).

Diese divergierenden Ansichten zum Verhältnis Thurnwalds zum Evolutionismus sind zum Teil dessen Position als „academic nomad“ (Stoll 2020, S. 2) geschuldet. Thurnwald definierte seinen Zugang vornehmlich negativ, in Form von Abgrenzung zu bestehenden sozial- und kulturwissenschaftlichen Schulen. Andererseits rührt diese Uneinigkeit in der theoriengeschichtlichen Einordnung aber auch von Thurnwalds teils widersprüchlichen Aussagen zum evolutionistischen Paradigma, bzw. zur Frage, inwiefern ethnologische Untersuchungen Schlüsse auf prähistorische Gesellschaften zulassen.

---

<sup>58</sup> Lohnend wäre mit Blick auf die Arbeiten Thurnwalds auch eine Beschäftigung mit der Beziehung zwischen Evolutionismus und (Sozial-)Darwinismus, bzw. Thurnwalds Theorie zu „Siebung und Führerschaft“, die er 1926 erstmalig formulierte (TW 1926). Zum Begriff der „Siebung“ bei Thurnwald siehe u.a. Loimeier 2020, S. 50-51; Steinmetz 2015, S. 46-50; Melk-Koch 1996.

In früheren Veröffentlichungen zu seiner Forschung im Südwest-Pazifik gibt sich Thurnwald hinsichtlich seiner Haltung zum klassischen Evolutionismus noch unentschlossen. Letzterer war bereits im ausgehenden 19. Jahrhundert aufgrund seines oftmals spekulativen Charakters massiver Kritik innerhalb der Anthropologie ausgesetzt worden. Dies traf umso mehr auf den deutschsprachigen Raum zu, indem sich zu dieser Zeit auch die (von Thurnwald vehement abgelehnte) Schule des Diffusionismus, bzw. der Kulturkreislehre formierte. In der 1910 in der *Zeitschrift für Ethnologie* erschienenen Abhandlung „Im Bismarckarchipel und auf den Salomoinseeln 1906-1909“ bespricht Thurnwald kurz die Gewohnheit der Bewohner\*innen der Insel „Lambutjo“<sup>59</sup>, die Erziehung von Kindern nach Erreichen des vierten oder fünften Lebensjahres auf Verwandte zu übertragen, wodurch einige Kinder nicht wüssten, wer ihre biologischen Eltern seien. Thurnwald erwähnt hier explizit Lewis Henry Morgan, wenn er schreibt „Man könnte versucht sein, diese Sitte auf eine früher herrschende Promiscuität, wie sie Morgan vorschwebte, zurückzuführen.“ (TW 1910, S. 123) Durchaus im Einklang mit dem klassischen Evolutionismus äußert sich Thurnwald auch im Vortrag zum *Rechtsleben der Eingeborenen der deutschen Südseeinseln* (1910), wo er von Staat und Familie als „Differenzierungsformen aus einem sozialen Urzustand, einem Hordenzustand -wenn man so will-“ spricht (TW 1910a, S. 15-16).<sup>60</sup> Im Vergleich zu späteren Veröffentlichungen, zeigt sich Thurnwald hier also noch offen für klassische, evolutionistische Theorie, wobei er sich allerdings nicht derselben Vorstellung von universalen menschlichen Entwicklungsstufen bedient. Stattdessen spricht er von „Kulturstufen“, die etwa durch die Denkart (TW 1912, S. 10) oder das Rechtssystem (TW 1910a, S. 45) bestimmbar seien. Nach Melk-Koch übernimmt Thurnwald das Konzept der Kulturstufen vom Historiker Kurt Breysig (Melk-Koch 1989, S. 142). Auch teilt Thurnwald die Menschheit in der Tradition Johann Gottlieb Herders explizit in „Naturvölker“ (niedrigere bis höhere)<sup>61</sup> und „Kulturvölker“ ein, meint aber, „die Völker [seien] untereinander eigentlich nicht vergleichbar“. (TW 1922, S. 155) Hinsichtlich der Bewertung dieser Kulturstufen, räumt Thurnwald dezent relativistisch ein, man könne objektiv nur von divergierenden Entwicklungsrichtungen, anstatt von einem Zurückbleiben sprechen (TW 1922, S. 157).

---

<sup>59</sup> Eine der Admiralitätsinseln im Bismarckarchipel. Heute unter dem Namen „Rambutyo“ bekannt.

<sup>60</sup> Die Vorstellung eines „Hordenzustands“ oder einer „Urhorde“ ist kein exklusives Konzept des klassischen Evolutionismus, sondern findet sich u.a. auch in Freuds Darwinrezeption bei der psychoanalytischen Deutung des Totemismus wieder (Freud 1986, S. 145-150).

<sup>61</sup> Zum Begriff „Naturvolk“ schreibt Thurnwald etwa: „damit soll ein Zustand minderer Kultur zum Ausdruck gebracht werden, der diese Völker unzweifelhaft charakterisiert.“ (TW 1912c, S. 5)

Für das Thema der Psychologie im Werk Thurnwalds ist vor allem auch die Frage von Interesse, inwieweit hier davon ausgegangen wird, dass die eigene, „europäische“ Denkart aus der anderen, „nicht-europäischen“ Denkart hervorgegangen ist, bzw. inwieweit die Ethnologie in der Lage ist, Einblick in prähistorische Zeiten zu gewähren. Auch hier ist eine eindeutige Beantwortung nur schwer möglich. So findet man in Thurnwalds Texten Passagen, die suggerieren, die Gebräuche seiner Informant\*innen seien frühe Formen europäischer Sitten, wie wenn er hinsichtlich der Konfliktlösung in Buin meint, die „Heranziehung der Angehörigen der Streitenden [werfe] ein interessantes Licht darauf, wie wir uns Duellsekundanten ursprünglich vorzustellen haben“ (TW 1912, S. 56) oder, wenn er die dort vorherrschende Einstellung zum Mord als Konfliktlösungsstrategie mit jener des germanischen Altertums gleichsetzt (TW 1910, S. 128). Thurnwald gibt sich allerdings auch schon früh skeptisch hinsichtlich des Blicks in die Vergangenheit durch das Studium synchroner Gesellschaften und fragt sich „wie weit wir berechtigt sind, eine historische, entwicklungsgeschichtliche Projektion der zeitgenössischen Fremdvölker vorzunehmen.“ (TW 1912, S. 4) Da der „primitive Mensch [...] nur eine Konstruktion unseres Denkens“ (TW 1922, S. 152) sei und die vermeintlich „primitiven Kulturen“ äußerst divers ausgestaltet, könne man nicht ohne weiteres von ihnen auf prähistorische Menschen schließen. Thurnwald geht im Gegensatz zu Morgan etc. nicht von kulturbestimmenden Entwicklungsstufen aus, was ihn jedoch nicht davon abhält das Denken seiner Informant\*innen als Vorstufe des eigenen darzustellen.

Hinsichtlich der Beziehung des eigenen Denkens zum anderen Denken stellt sich außerdem die Frage, inwieweit letztere noch in ersterer vorhanden ist. In der *Psychologie des primitiven Menschen* spricht Thurnwald von wiederkehrenden „charakteristischen Merkmalen“ (TW 1922, S. 156. Hiernach könne man Spuren von „primitiveren“, also früheren Denkart auch noch „in unsere Kultur hereinrag[en]“ sehen (TW 1922, S. 300).<sup>62</sup> Wo lokalisiert Thurnwald diese Spuren? Einerseits seien sie „in der Sprache unserer Dichter“ zu finden, die damit das „Sinnfällige“ zum Ausdruck brächten und damit „die größten Erfolge erzielen“ (TW 1912, S. 339). Diese Erscheinungsform der anderen Denkart wird von Thurnwald also durchwegs positiv bewertet, wohl auch, weil es nicht in direkter Konkurrenz zum wissenschaftlichen Denken steht. Kritischer äußert er sich zur Verwendung der Metapher als Methode zum

---

<sup>62</sup> Weitgehend unbeantwortet muss die Frage bleiben, inwieweit Thurnwald das europäische Denken als eine „Verfallsform“ der nicht-europäischen Denkweise begreift. Während er in seinem Artikel im *Anthropos* (1919/1920) noch bestimmte Kulturerscheinungen als Verfallsformen eines früheren Totemismus interpretiert, so weist er in Band 1 der *Menschlichen Gesellschaft* auf die Unzulänglichkeit des Verfallsgedanken hin, da dieser stets mit einer Konstruktion von Weberianischen Idealtypen einhergehen würde (TW 1931, S. VIII).

Erkenntnisgewinn. Die daraus gezogenen Schlüsse seien „abwegig“, würden allerdings „tief aus der Gedankentechnik der primitiven Menschen hervorsprießen“. (TW 1927/1928, S. 302) Damit verbunden seien auch die Spuren von zauberischem Denken, wie sie im Aberglauben einiger Menschen in Europa noch vorhanden seien. Mit der Annahme, dass Denkmuster nicht-industrialisierter Gesellschaften auch in industrialisierten Gesellschaften präsent seien, stellt sich Thurnwald gegen die Vorstellung von abgeschlossenen Entwicklungsstufen der Menschheit. Gleichzeitig wird das nicht-europäische Denken als dem europäischen Denken vorgängig konzeptioniert.

In späteren Veröffentlichungen löst sich Thurnwald weiter rhetorisch vom klassischen Evolutionismus des 19. Jahrhunderts und entwickelt seine eigene Theorie der Menschheitsentwicklung, die vor allem auf den Konzepten der „Siebung“ (TW 1926) und der „Akkulturation“ (TW 1932) basiert. Im ersten Band der *Menschlichen Gesellschaft* (1931), wird die „große Menge von Traktaten über das „Mutterrecht““ kritisiert, die „[e]benso gefährlich [sei, wie] die Verwendung von Gesichtspunkten, die aus anderen Gebieten, etwa der Biologie entnommen sind, z. B. der einlinige schematisierende Evolutionismus.“ (TW 1931, S. VI) Demgegenüber stellt Thurnwald sein eigenes, aus heutiger Sicht immer noch evolutionistisch geprägtes, Konzept der Menschheitsentwicklung:

„Wir dürfen uns ja überhaupt den Verlauf der menschlichen Kultur nur etwa an der Hand eines Bildes vorstellen, das von einer außerordentlich breiten, kaum von Hügelzügen unterbrochenen ‚Basis‘ über zahllose Wege kreuz und quer in ein Hochland hinauf führt, das von vielerlei Gipfelhöhen, aber auch schroff abstürzenden und tiefen Tälern durchfurcht wird. Die Berghöhen bedeuten in diesem Bilde das konkrete Schicksal der einzelnen Gemeinden, von denen immer wieder Wege zu anderen hinführen und über deren schroffsten Abhängen auch noch ein Pfad sich findet.“ (TW 1931, S. 17)

Anstatt eines unilinearen Vorgangs geht Thurnwald also von einer vielfältigen Entwicklung der Menschheit aus, wobei er sich stets, wie Lowie (1954, S. 68) hervorhebt, an das Konzept von technologischem und gesellschaftlichem Fortschritt klammert. Dieser Fortschritt verlaufe allerdings nicht geradlinig, da sich auch einfachere Formen aus höheren Formen bilden könnten (TW 1921, S. 224). Dies lässt die Interpretation zu, dass sich etwa das abstrakte Denken unter gewissen Umständen auch wieder zu einer anderen Denkart entwickeln könnte.

Basierend auf dieser Darstellung des Verhältnisses Richard Thurnwalds zum kulturwissenschaftlichen Evolutionismus kann nicht, wie etwa in Melk-Koch (2010) behauptet

werden, Thurnwalds Forschungsansatz habe sich von Anfang an von diesem Paradigma distanziert. Wie gezeigt wurde, hegt Thurnwald in seinen früheren Veröffentlichungen durchaus noch vorsichtige Sympathie für die Theorie Morgans. Die spätere Ablehnung des Evolutionismus findet später oft rhetorisch statt, wobei evolutionistische Tendenzen im fortschrittsorientierten Denken Thurnwalds weiter implizit vorhanden sind. Allerdings weist er unilineare Schemata wie von der „Barbarei“ zur „Zivilisation“ zurück und stellt die Diversität und prinzipielle Offenheit der Menschheitsentwicklung in den Vordergrund. Es sei nicht „[d]ie allgemeine entwicklungsgeschichtliche Auffassung [umzustoßen] aber die sie komplizierenden Momente [...] zu berücksichtigen (TW 1922, S. 157). Hinsichtlich der Psychologie bei nicht-industrialisierten Gesellschaften bedeutet dies, dass die konkrete Denkart eine Art Vor-Stufe zu der abstrakten Denkart darstellt; dies in dem Sinne, als dass die (wirtschaftliche) Praxis, die zur Dominanz der konkreten Denkart führt, auch als jener, die abstraktes Denken notwendig macht, vorgängig konzipiert wird. Die industrialisierte Denkart kann in der Thurnwaldschen Konzeption aus der nicht-industrialisierten Denkart hervorgehen, allerdings nicht mit Notwendigkeit und -bedingt durch das je eigene historische Schicksal der Gruppe- mit unterschiedlichsten Ausprägungen. Außerdem sei die Denkart, der von Thurnwald beforschten Menschen nicht auf deren Gesellschaft beschränkt, sondern sei teilweise auch im europäischen Raum der Gegenwart vorzufinden.

## 5.2 Die Denkart als Resultat der wirtschaftlichen Praxis – Thurnwald und der historisch-materialistische Ansatz Lurijas und Vygotskys

Um die Historizität und Wandelbarkeit der Geistesverfassung in der ethnopsychologischen Konzeption Richard Thurnwalds weiter herauszuarbeiten, bietet sich eine kurze Gegenüberstellung mit dem sowjetischen Psychologen Alexandr Romanovich Lurija, bzw. dessen Lehrer Lev Semyonovich Vygotsky an. Lurija und Vygotsky berufen sich an vielen Stellen in ihren historisch-materialistisch geprägten Schriften auf den psychologischen Ansatz Thurnwalds. Neben dieser theoretischen Nähe, stellt Thurnwalds angewandte Ethnopsychologie auch in methodologischer Hinsicht ein Vorbild für die Forschung Lurijas dar. Dies zeigt abermals die „Offenheit“ der theoretischen Position Thurnwalds; seine Non-Konformität und der Verzicht auf eine Verortung innerhalb einer ethnologischen Schule lässt theoretische Verbindungen zu Ideen zu, die Thurnwald von einem politischen Standpunkt wahrscheinlich abgelehnt hätte. Dies geschieht auch in der sowjetischen Rezeption seiner Ethnopsychologie. Thurnwald stammte aus einem bürgerlichen Elternhaus; in seinem Lebenslauf finden sich keine Hinweise auf eine Nähe zu (politisch) sozialistischen Positionen.<sup>63</sup> Die anthropologischen Ansätze von Marx und Engels spart er in seinen Schriften weitgehend aus; äußert sich lediglich kritisch gegenüber der Vorstellung eines ursprünglichen Mutterrechts (TW 1931, S. IX). Trotz dieser rhetorischen Distanz zur materialistisch-sozialistischen Theorie bleibt Thurnwalds Ethnopsychologie ironischerweise anschlussfähig für die dezidiert marxistisch orientierte Forschung Vygotskys und Lurijas.

Letzterer unternimmt in den Jahren 1931 und 1932 zwei psychologische Expeditionen in rurale Gebiete Usbekistans mit geringem Zugang zu „Schulbildung“ und erst beginnender Anbindung an die sowjetischen Kolchosen. In einem Brief an Kurt Lewin unterbreitet Lurija sein Vorhaben und schlägt potentielle Teilnehmer\*innen für die Expedition vor. Bezüglich „Unterstützung [...] von einer deutschen Instanz“, meint Lurija: „Vielleicht können wir mit Ethnologen – Hornbostel, Thurnwald – sprechen?“ (Lurija 1986, S. 11). Diese Zusammenarbeit kam allerdings nicht zu Stande.<sup>64</sup> Ein kurzer Reisebericht der ersten Usbekistan Expedition erscheint 1931 in der von Stern und Lippmann herausgegebenen *Zeitschrift für angewandte Psychologie*,

---

<sup>63</sup> Seine Abneigung gegen marxistische Tendenzen in der Academia drückt sich unter anderem in einem Briefwechsel mit Max Horkheimer in den 1920er und 1930er Jahren aus (Amidon 2008). Die in der von Victor I. Golod herausgegebenen, englischen Übersetzung von Vytgotskis und Lurijas *Studien zur Geschichte des Verhaltens* zu findende Beschreibung Richard Thurnwalds als „socialist“ (Kapitel 2 – Fußnote 3) entbehrt jeglicher Grundlage.

<sup>64</sup> Der einzige nicht-sowjetische Teilnehmer der (zweiten) Expedition war Kurt Koffka.

in der auch Thurnwald seine angewandten ethnopsychologischen Studien publizierte. Die erhobenen empirischen Daten werden allerdings erst 1974 in einer Monographie mit dem Titel *Die historische Bedingtheit individueller Erkenntnisprozesse* veröffentlicht.<sup>65</sup>

Das Ziel der zweiten Expedition formuliert Lurija wie folgt:

„In der zweiten Expedition war beabsichtigt, die Eigenschaften des situationsgebundenen Denkens und seine verschiedenen Funktionen zu studieren sowie die Etappen des Übergangs vom situationsgebundenen zum begrifflichen Denken unter dem Einfluß neuer Kräfte (Vergesellschaftung der Wirtschaft; kulturelle Arbeit; Einführung der Schrift usw.) zu erfassen.“ (Lurija 1986, S. 189)

Methodisch erinnern die psychologischen Studien Lurijas stark an Thurnwalds Ansatz in „Ethno-psychologische Studien an Südseevölkern auf dem Bismarck-Archipel und den Salomo-Inseln“ (TW 1913). Anhand von grundlegenden *Topoi* wie Abstraktion, logischem Denken, Phantasie, Farbwahrnehmung etc. wird versucht, ein Bild von der durch landwirtschaftliche Subsistenz geprägten Psyche zu generieren. Allerdings findet sich in Lurijas Studie ein Fokus auf die Veränderlichkeit dieser Psyche, die er mittels einer Kontrollgruppe, bestehend aus Personen, die bereits in der Kolchose aktiv waren, darzustellen versucht. Dieser empirische Zugang zur Erhebung von Veränderungen in der Denkart fehlt bei der frühen angewandten Ethnopsychologie Thurnwalds. Dennoch kommt Lurija zu ähnlichen Schlussfolgerungen bezüglich der usbekisch-ländlichen Epistemologie, wie Thurnwald hinsichtlich jener seiner Informant\*innen aus Ozeanien. Das situative Element nehme eine zentrale Stellung in dieser Denkart an, was sich etwa bei Versuchen mit mathematischen Textaufgaben zeigt, in denen das *In-Abstracto* der Situation von der Versuchsperson nicht akzeptiert wird. Wird etwa als Prämisse genannt, dass der Weg in ein gewisses Dorf drei Stunden benötigen würde, so fällt die Antwort etwa in der Form von „Nein, von Wuadil nach Fergana sind es 6 Stunden. Es stimmt nicht, was Sie sagen“ (Lurija 1986, S. 151) aus.<sup>66</sup> Wie bei Thurnwald wird also das Konkrete im Denken hervorgehoben. Weitere Versuche beschäftigen sich mit den Verkettungen und Assoziationen im Denken der Versuchspersonen

---

<sup>65</sup> Die darin enthaltenen Ergebnisse werden im Schluss-Abschnitt erneut aufgegriffen.

<sup>66</sup> Die vollständige Stelle bei Lurija: „Von Schachimardan nach Wuadil läuft man 3 Stunden, und nach Fergana 6 Stunden. Wie lange läuft man von Wuadil nach Fergana? [VP:] „Nein, von Wuadil nach Fergana sind es 6 Stunden. Es stimmt nicht, was Sie sagen... Es ist zu weit, das schafft man in 3 Stunden nicht.“ [Erwiderung:] Das ist ganz egal, der Lehrer hat diese Aufgabe zur Übung gestellt. Wenn Sie Schüler wären, wie würden Sie diese Aufgabe lösen? [VP:] „Und wie gelangen Sie hin, zu Fuß oder mit dem Pferd?“ [Erwiderung: Das ist gleich. Na, gehen wir eben zu Fuß! [VP:] „Nein, dann schaffen Sie es nicht! Es ist weit... Wenn Sie jetzt aufbrechen, kommen Sie spät-spät am Abend in Wuadil an.“ (Lurija 1986, S. 151) [Anmerkungen M.R.]

anhand der „Ähnlichkeit“. Diese wird meist nicht mittels eines „Gattungsbegriffs“ hergestellt, sondern indem auf andere konkrete Verbindungen zwischen den zu vergleichenden Dingen verwiesen wird. Auf die Frage nach dem Gemeinsamen von Blut und Wasser findet sich die Antwort: „Die Ähnlichkeit zwischen Blut und Wasser ist die, daß Wasser jeden Schmutz abwäscht, auch Blut kann es abwaschen.“ (Lurija 1986, S. 107) Beispiele für einen ähnlich situativ-verbindende Gedankengänge finden sich auch in den Studien Thurnwalds.

Wie hinsichtlich der Charakterisierung der nicht-industrialisierten Denkart, so stimmt Lurija auch bei den für dieses Denken entscheidenden „umweltliche“ Faktoren mit Thurnwald überein. Beide gehen nicht von einer grundsätzlichen Unfähigkeit ihrer Informant\*innen zum abstrakten Denken aus. Die Art der Umweltbewältigung würde eine solche Denkart schlicht nicht nötig machen. Lurija schreibt in seinen Schlussbemerkungen

„Während unter relativ einfachen ökonomischen Verhältnissen und bei fast durchgängigem Analphabetismus Praxisformen die entscheidende Rolle spielten, in den die anschaulich-handlungsbezogene Erfahrung dominiert, ändert sich die Struktur psychischer Prozesse mit dem Übergang zur kollektiven Arbeit, zu neuen Formen von Sozialbeziehungen und mit der Aneignung von Grundlagen des theoretischen Wissens radikal.“ (Lurija 1986, S. 182)

Wie Thurnwald spricht Lurija, anstatt von konkreten kulturellen „Inhalten“ von der „*Struktur psychischer Prozesse*“, also deren epistemologischer Form.

Die in *Die historische Bedingtheit individueller Erkenntnisprozesse* nur angedeutete Nähe zu Thurnwalds Ethnopsychologie, findet sich expliziter formuliert in den von Lurija und Vygotsky 1930 erschienenen *Studien zur Geschichte des Verhaltens*. Als maßgeblicher Einfluss werden darin die Arbeiten Lucien Levy-Bruhls, Wolfgang Köhlers und Richard Thurnwalds genannt. Levy Bruhl sei der erste gewesen, der die Historizität der Psyche anhand nicht-industrialisierter Gesellschaften in den Vordergrund gerückt hatte. Vygotsky und Lurija stimmen allerdings auch mit Thurnwald in dessen Kritik an Levy-Bruhl überein (Vygotsky/Lurija 1993, S. 86-87). Wie bereits erwähnt, hatte Thurnwald die Vorstellung Levy-Bruhls, nicht-industrialisierte Gesellschaften würden „vor-logisch“ denken, zugunsten einer universal-menschlichen Logik zurückgewiesen (TW 1919/1920, S. 501). Die Skepsis Thurnwalds gegenüber biologistischen Herleitungen anderer Denkart wird von Vygotsky und Lurija ebenso geteilt, wie sein Fokus auf die jeweilige wirtschaftlich-technologische Praxis in einer Gesellschaft. Sie beziehen sich in ihrer Analyse von Thurnwalds Ethnopsychologie vor allem auf seine Habilitationsschrift zur *Psychologie des Primitiven Menschen* (TW 1922). Darauf aufbauend präsentieren sie ihre

Vorstellung der Entwicklung der Schrift. Bereits in der konkreten Denkart würden Zeichen als eine Art Mnemotechnik verwendet werden. Allerdings gäbe es hier eine morphologische Ähnlichkeit zwischen dem jeweiligen Zeichen und dem Bezeichneten. Die „Distanz“, die sich in einem Schriftsystem zwischen Signifikanten und Signifikaten etabliert, sei bedingt durch eine andere Form der wirtschaftlichen Praxis, die eine andere Mnemotechnik erfordere (Vygotsky/Lurija 1993, S. 101-103). Mit ihrer Rezeption illustrieren Vygotsky und Lurija die Nähe des ethnopsychologischen Zugang Richard Thurnwalds -mit seiner Emphase auf der Historizität und praxeologischen Bedingtheit der Psyche- zur sozialistisch-materialistischen Anthropologie.

### 5.3 Die konkrete Denkart bei Kindern und Menschen mit psychopathologischen Zuständen - Thurnwalds Berührungspunkte mit der Psychoanalyse

Trotz des vergleichsweise sehr geringen Einflusses Sigmund Freuds auf die deutschsprachige Anthropologie (Gingrich 2005, S. 102), kam auch Richard Thurnwald nicht umhin, sich stellenweise gegenüber der Psychoanalyse zu positionieren. Am augenscheinlichsten geschieht dies in seinem Aufsatz „Ethnologie und Psychoanalyse“ (1928). Zum Verhältnis zwischen Thurnwalds Ethnopsychologie und der Psychoanalyse, schreibt seine Schülerin Sigrid Westphal-Hellbusch, Thurnwald sei von der Bewusstseinspsychologie hergekommen und habe die Tiefenpsychologie stets abgelehnt (Westphal-Hellbusch 1960, S. 45). Allerdings finden sich vor allem in früheren Veröffentlichungen Thurnwalds teils psychoanalytisch geprägte *Topoi* worauf (u.a.) Geza Róheim<sup>67</sup> in einer Rezension zu Thurnwalds Bánaro Abhandlung hinweist (Róheim 1924, S. 351-352).<sup>68</sup>

Im Folgenden werden drei Berührungspunkte mit der Psychoanalyse nach Freud (und Róheim) erörtert: 1) direkte Bezugnahmen in Thurnwalds Psychologie auf psychoanalytische Theorie und vice versa. 2) ausgehend von zentralen Themen in Freuds *Totem und Tabu*, Thurnwalds Stellung zur Gleichsetzung des Geisteszustands von nicht-industrialisierten Gesellschaften mit jenem von Kindern und Menschen mit psycho-pathologischen Zuständen. 3) Die Rolle des Unbewussten, bzw. des Unterbewussten in der Psychologie Thurnwalds.<sup>69</sup> Mittels dieser Analyse kann dargestellt werden, inwiefern das konkrete Denken auch in Europa vorhanden sei, bzw. inwiefern die von Thurnwald nachgezeichnete, ozeanische Denkart ihre „Andersartigkeit“ innerhalb dieser Theorie bewahren kann, wenn sie in ihrer Ausdrucksform mit jener von z.B. Kindern gleichgesetzt wird. Die Beschäftigung mit dem Element des Unbewussten in Thurnwalds Ethnopsychologie zeigt, dass die Äußerungen der

---

<sup>67</sup> Róheim war ein Schüler Freuds und der einzige deutschsprachige Ethnologe seiner Zeit, der mit einer fundierten psychologischen Theorie, der Psychoanalyse, arbeitete (Wolfradt 2011, S. 11). Róheim war nicht nur Sammler von Datenmaterial, sondern agierte auch selbst analytisch. Zu seinen Forschungen (v.a.) in Australien und der Pazifik Insel Normanby, siehe Baller 2017.

<sup>68</sup> Ein weiterer Text, der Parallelen zwischen Thurnwalds Ethnopsychologie und der freudschen Psychoanalyse aufzeigt, ist Andreas Wolfsteiners „Negative Szenarien. Das Tabu als szenische Undenkbarkeit“ (2020).

<sup>69</sup> Einen weiteren potentiellen Anknüpfungspunkt Thurnwalds an die Psychoanalyse stellt die Bekanntschaft seiner Frau, Hilde Thurnwald mit Carl Gustav Jung dar, dessen Theorien zur Tiefenpsychologie sie sich bei ihren ethnologischen Forschungen bediente. Hilde Thurnwald war für Jung auch aus pathologischer Sicht von Interesse, da sie nach ihrer ersten Begegnung mit dunkelhäutigen Menschen den starken Wunsch verspürt haben soll, deren Hautfarbe anzunehmen. Es kam außerdem zu einem von Hilde Thurnwald arrangierten Treffen zwischen Richard Thurnwald und C.G. Jung im Rahmen einer *Eranos* Tagung Ende der 1930er Jahre, was jedoch nicht zu einer Zusammenarbeit der beiden führte (Westphal-Hellbusch 1979, S. 99-101).

Informant\*innen als Ausdruck von „dahinterliegenden“ Strukturen aufgefasst werden, die durch die ethnopsychologische Arbeit offenbart werden können.

1) In Thurnwalds Werk finden sich vereinzelt Erwähnungen von Texten Róheims (TW 1927/1928, S. 299; Thurnwald 1928, S. 118) und Freuds (TW 1917/1918, S. 501; Thurnwald 1922, S. 282; S. 300; Thurnwald 1932, S. 559). In seinem Beitrag im 1928 von Hans Prinzhorn herausgegebenen Sammelband *Krisis der Psychoanalyse* unterzieht er den ethnopsychologischen Zugang einer fundamentalen Kritik. Zunächst gesteht Thurnwald ein, die Psychoanalyse habe einen wichtigen Beitrag zur Psychologie im Allgemeinen und der Völkerpsychologie im Speziellen geleistet. Er hebt hier vor allem deren intensive Auseinandersetzung mit einzelnen Personen und die Untersuchung von familiären Konflikten hervor (TW 1928, S. 114-116). Ein Hauptkritikpunkt Thurnwalds an der Psychoanalyse setzt an dem von ihr postuliertem kulturübergreifenden Allgemeinheitsanspruch -vor allem des Ödipuskomplexes- an. Es dürfe nach Thurnwald nicht der Fehler begangen werden, eigene Verhältnisse und Vorstellungen auf nicht-industrialisierten Gesellschaften zu projizieren. Hierfür werden in dem Beitrag auch einige Beispiele angeführt: Zum einen führt Thurnwald mit Rückgriff auf Malinowskis Trobriand Forschungen ins Feld, dass sich die innerfamiliären Beziehungen und die daraus entstehenden Konflikte in einer matriarchal organisierten Gesellschaft gänzlich anders gestalten würden (TW 1928, S. 116-117). Zum anderen bespricht er etwa die Rolle der Traumdeutung in der Psychoanalyse. Träume und Mythen seien wichtige Quellen in der psychologischen Forschung, allerdings müssten sie „als historische Gebilde verstanden werden“ i.e., als abhängig von der jeweiligen Gesellschaftsstruktur (TW 1928, S. 117-118). Anschließend geht Thurnwald auf die in *Totem und Tabu* angeführte Erklärung zum Ursprung von Totemismus, Inzesttabu und Exogamie ein.

In der freudschen Vorstellung herrschte ursprünglich ein zyklischer Urhordenzustand vor, in welchem der Patriarch das alleinige Vorrecht auf sexuelle Beziehungen zu den weiblichen „Familienmitgliedern“ hatte. Aus Eifersucht wäre der Vater schließlich von den Söhnen getötet und verspeist worden. Die später einsetzende Reue hinsichtlich dieser Tat und der Wunsch, dass sich die patriarchale Struktur nicht von neuem formieren sollte, führte dazu, dass die Söhne auf sexuelle Beziehungen mit den weiblichen Angehörigen der Gruppe verzichteten. Darin sieht Freud den Ursprung des Inzesttabus und in weiterer Konsequenz auch der Exogamie, da die Söhne sich Partnerinnen aus anderen Verbänden suchten. Das Totem in der freudschen Theorie symbolisiert den getöteten Vater. Die Schonung des Totemtiers drückt die Verehrung des Vaters aus, sowie die Vorstellung, dass der Vater nicht getötet hätte werden müssen, wäre seine

Beziehung zu den Söhnen dergestalt gewesen, wie jene zu dem Totemtier (Freud 1968, S. 144-150)

Thurnwalds Kritik an diesem Narrativ zielt einerseits auf Freuds Darwinrezeption hinsichtlich des Herdenverbands von Gorillas, der als Vorbild für die Urhorde angeführt wird, ab. Nach Thurnwald beruft sich Freud hier lediglich auf eine von mehreren Alternativen bei Darwin; außerdem sei über die Herdenstruktur bei Gorillas noch zu wenig bekannt (TW 1928, S. 122-124). Die familiäre Struktur, die für den Ödipuskomplex maßgeblich sei, ist nach Thurnwald an die Einführung von Privateigentum gebunden, weshalb sie nicht als universal betrachtet werden kann (TW 1928, S. 125-126). Des Weiteren seien Exogamie und das Inzesttabu nicht überall verbreitet, weshalb sie nicht als etwas Ursprüngliches betrachtet werden könnten (TW 1928, S. 126-129). Hinsichtlich des Frauenmonopols erkennt Thurnwald zwar eine auf empirisch-ethnologischer Forschung basierende Tendenz bei „vielen der niedrigen Naturvölker“, meint aber „[d]ie ganze schöne Ödipus Sage hineinzudichten ist jedoch überflüssig“. (TW 1928, S. 130) Freud habe sich in seiner Theorie zu sehr von europäischen Denkmustern leiten lassen und die Andersartigkeit der nicht-industrialisierten Gesellschaften zu wenig berücksichtigt. Obwohl Thurnwald der Psychoanalyse durchaus einige wichtige Verdienste zuspricht, so meint er Freud habe keinen „ernstlichen Versuch [unternommen,] in das so andersartige Denken der Naturvölker und fremder Kulturen einzudringen“. (TW 1928, S. 131)

Obwohl Thurnwald die Psychoanalyse mit Bezug auf die empirische Haltbarkeit ihrer Thesen weitgehend negativ bewertet, so ist dies vice versa nicht unbedingt der Fall, wie die Rezension Róheims zu Thurnwalds Bánaro-Abhandlung zeigt:

„Eine ausgezeichnete Arbeit, die uneingeschränkte Anerkennung verdient. Verfasser leistet als vergleichender Ethnologe Hervorragendes und es ist ihm geglückt, in den Bánaro ein besonders gutes Studienobjekt zu finden. Aus verschiedenen Bemerkungen des Verfassers geht hervor, daß er der psychoanalytischen Auffassung nicht allzu ferne steht.“ (Róheim 1924, S. 351)

Inwiefern die Einschätzung Róheims hinsichtlich der Nähe zur Psychoanalyse in den Texten Thurnwalds berechtigt ist, wird in den folgenden beiden Abschnitten erörtert.

2) Hinsichtlich der Bedeutung, die einerseits den infantilen und andererseits den pathologischen Geisteszuständen in der Ethnopsychologie Thurnwalds zukommt, wird es zielführend sein, diese nicht gesondert zu behandeln. Dies umso mehr in einer Gegenüberstellung mit der

Psychoanalyse aus *Totem und Tabu*, in der das Denken nicht-industrialisierte Gesellschaften sowohl mit dem Denken des Kindes, sowie mit dem pathologischen Denken -hauptsächlich jenem des Neurotikers- gleichgesetzt wird. Dies stellt eine logische Konsequenz der Theorie Freuds dar, nach der der Neurotiker „ein Stück des psychischen Infantilismus“ repräsentieren würde (Freud 1968, S. 24).<sup>70</sup>

In praktischer Hinsicht hält Thurnwald psychologische Untersuchungen an Kindern, sowie an Menschen mit psychischen Störungen für gewinnbringend für die Ethnopsychologie: „Bei Kindern kommt es darauf an, festzustellen, was wir von ihnen zu erwarten haben. Bei Geisteskranken wollen wir wissen, wie wir sie behandeln müssen. Beides trifft aber auch in gewissem Ausmaße für die sog. Naturvölker zu.“ (TW 1912, S. 22)

Thurnwald betont außerdem, dass Freud mit Recht auf Ähnlichkeiten zwischen dem neurotischen Denken und jenem des nicht-industrialisierten Menschen hinweise. Diese seien etwa in der „intensiveren Gebundenheit des Symbolisierten an das Symbol“ offensichtlich (TW 1928, S. 118). Allerdings beruhten diese Ähnlichkeiten im Denken lediglich auf „äußerliche[n] Anklängen[n]“ und würden auf unterschiedliche „Wurzeln“ zurück gehen (TW 1922, S. 300). Im Falle von nicht-industrialisierten Menschen handle es sich um eine „allgemeine [...] Unausgebildetheit des Denkens“, während der Neurotiker „eine Art atavistischen Rückfall in schwächliches und bequemes Denken“ erleide (TW 1928, S. 118). Außerdem hänge der Vergleich insofern, als diese Form des Denkens bei nicht-industrialisierten Gesellschaften nichts Besonderes sei, sondern die Norm darstelle (TW 1928, S. 118-120).

Abseits der Figur des Neurotikers, die Thurnwald nur mit Verweis auf Freud bespricht, finden sich vereinzelt weitere Vergleiche mit pathologischen Zuständen. So meint Thurnwald etwa in *Rechtsleben der Eingeborenen*, letztere würden egozentrisch, „wie in einem Verfolgungswahn“ alle Geschehnisse immer auf sich beziehen (TW 1910a, S. 43); in seinem Artikel zum Totemismus (TW 1912b) vergleicht er die Denkart der nicht-industrialisierten Gesellschaften einerseits mit „partiell Geistesgehemmten“ (z.B. Menschen mit Zwangshandlungen)<sup>71</sup> und sehr abergläubischen Menschen; andererseits verweist er auf die Ähnlichkeit zum kindlichen Denken (TW 1912b, S. 123-124). Derartige Vergleiche finden sich auch an weiteren Stellen in seinem Werk (z.B. Thurnwald 1919/1920, S. 522; Thurnwald 1922, S. 229; S. 268, S. 274).

---

<sup>70</sup> Freud meint, nur die Gewohnheit würde ihn davon abhalten, eine Neurose (aufgrund der damit einhergehenden Fixierung auf bestimmte Verbote) als „Tabu-Krankheit“ zu bezeichnen (Freud 1968, S. 34).

<sup>71</sup> Weitere derartige Vergleiche finden sich etwa in TW 1912, S. 190; S. 368; S. 460.

Trotz seiner (u.a.) im Artikel zur Psychoanalyse ausgedrückten Skepsis zu dieser Methode, weist Thurnwalds Zugang also (auch schon vor Erscheinen von *Totem und Tabu* 1913) Gemeinsamkeiten mit der freudschen Konzeption der „Wilden Psyche“ als ähnlich zu infantilen oder pathologischen Zuständen auf. Die vorgenommene Einschränkung, die Ähnlichkeit dieser Denkart sei nicht durch dieselben Ursprünge zu erklären, wirkt dabei nicht sonderlich fundiert, da sie keine alternative Erklärung anbietet und den Anschein einer rein rhetorischen Abgrenzung zur Psychoanalyse erweckt.<sup>72</sup>

Jedoch verwehrt sich Thurnwald gegen das Konzept des Ödipuskomplexes als Universalie und hebt die divergierenden Ursprünge dieser Geisteszustände hervor. Er führt im Gegensatz zu Freud das nicht-europäische Denken nicht auf eine allgemeine (kindliche) Entwicklungsstufe der Menschheit zurück. Allerdings gehen beide, Freud und Thurnwald von universal vorhandenen Systemen, bzw. Arten des Denkens aus, die bei Thurnwald, obwohl in gewissen Gesellschaften vorherrschend, nicht auf eine bestimmte Epoche der Menschheitsentwicklung beschränkt sind.<sup>73</sup>

3) Der Begriff des Unterbewussten oder Unbewussten ist spätestens seit Erscheinen von Freuds *Die Traumdeutung* 1899 untrennbar mit der Psychoanalyse verbunden. Auch in der Ethnopsychologie Thurnwalds finden sich Passagen, in denen er sich dieses Konzepts bedient. Am augenfälligsten ist dies wahrscheinlich in der Abhandlung zur Gemeinde der Bánaro (TW 1921) der Fall. Hier heißt es, deren Riten in Zusammenhang mit den sogenannten „Geisterkindern“ führten zu „eigenartige[n] Hemmungen und „Verdrängungen““ (TW 1921, S. 94-95).<sup>74</sup>

Bereits 1910 erwähnt Thurnwald Berichte nach denen einige Stammesangehörige seiner Informant\*innen einen Geist zum Vater (TW 1910, S. 19-20) hätten. Zu diesem Zeitpunkt kann er sich noch keinen Reim darauf machen. 1921 beschreibt er ausführlich die Eheschließung bei den Bánaro im Zuge derer, die Braut mit dem als „mundu“, „Geist“ oder „Kobold“ genannten Sippenfreund des Schwiegervaters in einer „Geisterhalle“ schläft. Die daraus hervorgehenden

---

<sup>72</sup> Als ein Hinweis darauf, was Thurnwald als Grund für die Ähnlichkeit im Denken von Menschen aus nicht-industrialisierten Gesellschaften annimmt, könnte die Bemerkung herangezogen werden „Das Familienleben spielt sich [...] im Alltag ab“ (TW 1928, S. 132). Ebenso bestünde das Leben der Menschen in Ozeanien hauptsächlich aus „Alltag“. Die abstrakte Denkart hingegen sei nur bei „Spitzenleistungen“, also nicht-alltäglichem Denken relevant.

<sup>73</sup> Siehe hierzu auch Wolfsteiner (2020), S. 77.

<sup>74</sup> In der psychoanalytischen Theorie nach Freud handelt es sich bei einer Verdrängung um ein Verschieben eines Triebes in den unterbewussten Teil der Psyche (Freud 2017) [1915].

Kinder werden „Geisterkinder“ genannt (TW 1921, S. 19-24). Die von Thurnwald beschriebenen „eigenartige[n] Hemmungen und „Verdrängungen““ würden sich bei der Frau in einer Vermeidung des Namens des „Geistervaters“ niederschlagen (TW 1921, S. 94-95). Diese Analyse findet auch in der Rezension Róheims eine lobende Erwähnung (Róheim 1924, S. 351).

Während das Konzept des Unbewussten in Thurnwalds Ethnopsychologie hier auf individueller Ebene angewendet wird, finden sich darin auch Passagen, die die Existenz eines kollektiven oder gesellschaftlichen Unterbewusstseins andeuten. In demselben Artikel zu den Bánaro im Abschnitt zu „Gesellschaftspsychologischen Erscheinungen“ schreibt Thurnwald, die Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens würden sich „unbewußterweise und instinktiv“ ergeben (TW 1921, S. 47). Gesellschaftliche Konventionen und Strukturen seien ein Produkt der Reglementierung von „gefährlichen Emotionen“, vor allem im Zusammenhang mit sexueller Begierde. Ritualisierte Handlungen seien daher oft in Zusammenhänge mit Sexualität beobachtbar. In dieser Passage erhebt Thurnwald die „Zügelung [der Emotionen/der Triebe zur] Grundlage für den Gesellschaftsbau“ (TW 1921, S. 47-48). Diese Zügelung würde bei Europäer\*innen vermehrt auf intellektueller Ebene stattfinden, weshalb weniger offizielle Reglementierungen (z.B.) des Sexuallebens nötig wären, als dies bei nicht-europäischen Menschen der Fall sei (TW 1921, S. 48-50). Thurnwald sieht in der Erschließung deren Denkart einen potentiell universalen Zugriff auf Ursprünge des gesellschaftlichen Aufbaus. Dies kommt teilweise auch bereits in seinen früheren Schriften zum Ausdruck. So meint er bezüglich des Rechts bei „Südseevölkern“, dies habe sich „vorläufig unbewußt und unbeabsichtigt“ als eine „gedankensparende Dauerform“ etabliert (TW 1910a, S. 4). Weiters bespricht er in *Lieder und Sagen aus Buin* die dort geläufige Praxis des Erzählens von „Zaubergeschichten“. Diese würden „häufig halb-unbewußt nur Vorwände abgeben für dahinterliegende Motive“ (TW 1912, S. 445). Indem Thurnwald solche Rituale als Ausdrucksformen eines Unterbewussten auffasst, wird die ethnologische Beschäftigung damit zu einer psychologischen Untersuchung der Buin Gesellschaft. Um diese Strukturen „ans Licht“ zu bringen, bedarf es in dieser Konzeption also der Arbeit des\*r Ethnopsycholog\*in.

Obwohl Thurnwald sich in seinem Artikel zum Verhältnis von Ethnologie und Psychoanalyse (TW 1928) eher kritisch letzterer gegenüber äußert, so lassen sich doch einige Parallelen zwischen seinem Verständnis von nicht-europäischem Denken und jenem Sigmund Freuds ausmachen. Diese Nähe (einiger Passagen in) Thurnwalds Ethnopsychologie wurde bereits

1924 von Geza Róheim konstatiert und kann etwa anhand der Behandlung des Unbewussten und des Geisteszustands von Kindern, bzw. Menschen mit psychischen Erkrankungen ausgeführt werden. Vor allem bei letzterem Thema wird ersichtlich, dass Thurnwald der freudschen Gleichsetzung dieser Arten zu Denken mit jenen von nicht-europäischen Gesellschaften nicht grundsätzlich ablehnend gegenübersteht. Auch die Aussage in *Totem und Tabu*, dass sich gewisse Formen des nicht-europäischen Denkens, etwa das Tabu, auch (abgewandelt) in europäischen Gesellschaften finden würden, steht nicht im Gegensatz zur Thurnwaldschen Ethnopsychologie. Worin sich die beiden Ansätze allerdings scheiden, ist die Frage nach dem Ursprung der anderen Art zu denken. Freud zieht hierfür die Geschichte der Urhorde und des daraus resultierenden Inzesttabus, bzw. des Totemismus heran und postuliert eine universale, unilineare Menschheitsentwicklung. Thurnwald auf der anderen Seite, verwirft diese Vorstellung mit der Feststellung, „daß es sich bei den beispielsweise genannten Meidungen [Inzesttabu] nicht um eine bestimmte Entwicklungsstufe von allgemeiner und durchgängiger Verbreitung handelt, sondern vielmehr um Einzelercheinungen, die unter dem Zusammenwirken ganz bestimmter lokalgebundener sozialer Bedingungen [...] entstanden sind.“ (TW 1928, S. 127) Die Zurückweisung von allgemeinen, gleichartigen Entwicklungsstufen zugunsten einer Emphase auf lokale, soziale Bedingungen leistet allerdings keine wirkliche Erklärung dafür, woher die vermeintlichen Ähnlichkeiten im Denken von (z.B.) europäischen Kindern und Menschen aus nicht-industrialisierten rühren. Dies gilt im selben Ausmaß auf die mitunter bei Thurnwald vorzufindende Gleichsetzung des Denkens von Menschen mit psycho-pathologischen Zuständen und seinen Informant\*innen. Wenngleich die Vorstellung, einzelne Menschen seien durchaus in der Lage, auf verschiedene Denkart „zuzugreifen“ nicht unbedingt abzulehnen ist, so ist doch die implizite Degradierung des indigenen Wissens beim Vergleich mit kindlichem oder pathologischem Denken als problematisch einzustufen. Außerdem scheint Thurnwald in diesem Punkt, die eigenen, europäischen Vorstellungen auf das indigene Denken zu übertragen, obwohl er Freud gerade dies vorwirft.

Eine Bewertung der Thurnwaldschen Konzeption des Unterbewussten, als etwas, das den beforschten Menschen nicht zugänglich sei und von dem\*r Ethnopsychologin zu Tage befördert werden könne, muss in Abhängigkeit von der angenommenen Position des\*r Autor\*in geschehen. Wird die Erschließung von unbewussten, jedoch objektiv existierenden Strukturen als eine Fähigkeit interpretiert, die mittels der industrialisierten Denkart möglich ist, so geht damit eine niedrigere Bewertung einer anderen Denkart einher, die zu einer solchen Einsicht

nicht vorzudringen in der Lage ist. Wenn allerdings anerkannt wird, dass die vorgefundenen, unterbewussten Strukturen ein Produkt der eigenen Epistemologie darstellen und als solche bewertet werden, so kann die Annahme eines Unterbewussten einen wertvollen Teil der ethnologischen Analyse darstellen.

## 5.4 Epistemologie oder Ontologie? Thurnwalds Denkart gegenüber Descolas

### Identifikationsschemata

Die Gegenüberstellung von Thurnwalds Modell der Denkart mit anderen Ansätzen zu alternativen Ordnungs- und Wissensformen fortführend, wird im folgenden Abschnitt auf den poststrukturalistisch-ontologischen Zugang in Philippe Descolas *Jenseits von Natur und Kultur* (2011) [2005] eingegangen. In Auseinandersetzung mit diesem zeitgenössischen Werk, soll gezeigt werden, inwiefern „die prinzipielle Wandelbarkeit intellektueller Ordnungen“ (Echterhölter 2020, S. 137) der Thurnwaldschen Denkart als potentiell fruchtbare Alternative zu den (u.a.) von Descola postulierten Ontologien gelten kann.

Obwohl es im Gegensatz zu den bereits diskutierten Autoren keine direkte Bezugnahme zwischen Descola und Thurnwald gibt, so ist die Verbindung doch nicht willkürlich; dies ist bedingt durch die teils vorhandene intellektuelle Nähe der Psychologie Thurnwalds zum Strukturalismus von Descolas Lehrer Claude Lévi-Strauss, auf dessen Werk vielfach in *Jenseits von Natur und Kultur* Bezug genommen wird. Die Suche nach einer potentiellen direkten Einflussnahme von Seiten Thurnwalds erschöpft sich hierbei in Indizien. So weist etwa Karl Polanyi (1957) darauf hin, dass Thurnwald der erste gewesen sei, der eine Verbindung zwischen reziprotem Verhalten und einem symmetrischen Gesellschaftsaufbau konstatiert hatte (Polanyi 1957, S. 252).<sup>75</sup> Diese „proto-strukturalistischen“ Tendenzen bei Thurnwald können unter anderem auf seine Verbindung zur Gestaltpsychologie und die Rolle, die er dem Unterbewussten in der Kultur zuschreibt, zurückgeführt werden. Weiters kann auf den Einfluss des „Elementargedanken“ – Modells Adolf Bastians bei Thurnwald (direkt) und bei Lévi-Strauss (indirekt) hingewiesen werden.<sup>76</sup> Explizite Erwähnung findet Thurnwald im Werk Lévi-Strauss lediglich an zwei Stellen, was eine vergleichsweise marginale Kenntnis der Thurnwaldschen Arbeiten suggeriert.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Dieser Aufbau zeigt sich nach Thurnwald auch in der Architektur der Bánaro, deren Häuptlingshallen den symmetrischen Aufbau der Gesellschaft widerspiegeln würden (TW 1921, S. 12-16).

<sup>76</sup> Klaus-Peter Köpping weist auf die Nähe des Strukturalismus Lévi-Strauss mit der frühen deutschen Ethnologie in Form von Adolf Bastians Elementargedanken hin, ohne eine direkte Einflussnahme feststellen zu können (Köpping 1983, S. 147-153). Indirekt könnte eine solche (u.a.) über den von Lévi-Strauss viel rezitierten zeitweiligen Mitarbeiter Bastians, Franz Boas erfolgt sein (Gingrich 2005, S. 89-91; Descola 2011, S. 120-124). Die Idee einer Herleitung der Strukturen Lévi-Strauss durch Bastians Elementargedanken wird in Hylland Eriksens Einführung in die Kultur- und Sozialanthropologie übernommen (Eriksen 2010, S. 13), während Buchheit (2005, S. 278), bzw. Stocking (1985, S. 338-339) die Einordnung Bastians als Proto-Strukturalisten ablehnen.

<sup>77</sup> Einerseits findet sich in *Les Structures Élémentaires de la Parenté* ein Verweis auf „Pigs and Currency in Buin“ (TW 1934) anhand dessen Lévi-Strauss die Strukturgleichheit der Ressourcenverteilung in nicht-industrialisierten Gesellschaften mit jener bei modernen Formen der Rationierung hervorhebt (Lévi-Strauss 2020, S. 34-39).

Unabhängig von einer potentiellen, direkten Einflussnahme, sei -vor der Auseinandersetzung mit Descolas *Jenseits von Natur und Kultur*- noch auf die Nähe Thurnwalds zu Lévi-Strauss bei der Theorie zum Totemismus und der Wissenschaft vom Konkreten hingewiesen: Wenngleich Thurnwald im Gegensatz zu der in *Das Ende des Totemismus* (1965) [1962] formulierten Position annimmt, „daß das Wort [Totemismus] nicht Wert ist, daß es zugrunde geht“ (TW 1912b, S. 120), so ähneln sich die beiden Ansätze in ihrer Emphase auf die Psychologie, bzw. dem Moment der Klassifikation.<sup>78</sup> Hinsichtlich des Verhältnisses der Wissensformen von nicht-industrialisierten und industrialisierten Gesellschaften weisen beide darauf hin, dass das menschliche Denken sich -gegen Levy-Bruhl- nicht grundsätzlich unterscheidet, sondern lediglich „aufgrund der Erscheinungstypen“ (Lévi-Strauss 1968, S. 25), bzw. aufgrund der „Gedankeneinheiten, [...] ihr[em] Ausdruck [...] ihre[r] Scheidung und Verbindung“ (TW 1912b, S. 121). Auch die Thurnwaldsche Charakterisierung des nicht-industrialisierten Denkens als „Sammeln“, im Gegensatz zum „Denken“ (TW 1913, S. 105), erinnert an Lévi-Strauss Konzept der *Bricolage*. Dies auch insofern als, dass beide annehmen, diese Art zu denken, sei nicht auf nicht-industrialisierte Gesellschaften beschränkt, sondern etwa auch im Europa des 20. Jahrhunderts vorhanden.

In letzterem Punkt unterscheiden sich Lévi-Strauss und Thurnwald nicht unbedingt von der in Descolas *Jenseits von Natur und Kultur* vorgenommenen Einteilung menschlicher Gesellschaften, wie weiter unten noch ausgeführt wird. Allerdings bedient sich Descola -im Gegensatz zu Thurnwalds epistemologischen Ansatz- dem Konzept unterschiedlicher Ontologien, also Identifikationsschemata von Physikalität und Interiorität.<sup>79</sup> Laut Descola ist keine menschliche Gesellschaft bekannt, bei der diese Unterscheidung, bzw. jene zwischen eigenem und anderem (Inhärenz- und Beziehungsurteile) nicht vorhanden sei (Descola 2011, S. 176-189). Gepaart mit der Annahme, die Vielfalt dieser Arten von Beziehungen sei global sehr begrenzt, leitet er die folgenden vier Dispositionen des Seins ab: 1) den Animismus, der von einer gemeinsamen Interiorität und einer unterschiedlichen Physikalität von Menschen und Nichtmenschen ausgeht. 2) den Naturalismus, bei dem dieses Schema umgedreht wird;

---

Andererseits erwähnt Lévi-Strauss in *Das wilde Denken* die 1916 erschienene Abhandlung Thurnwalds zu den Bánaro als einen Versuch, die Bedeutung von Eigennamen zu klären (Lévi-Strauss 1989, S. 233).

<sup>78</sup> Dies lässt sich wahrscheinlich dadurch erklären, dass Thurnwalds Totemismus Theorie nach eigenen Aussagen (u.a.) am ehesten jener von Boas, bzw. jener A. Goldenweisers entspricht (TW 1912b, S. 125). Für einen Versuch, die Theorie in *Das Ende des Totemismus* teilweise auf Goldenweisers „Totemism, an Analytical Study“ (1910) zurückzuführen, siehe Shapiro (1991).

<sup>79</sup> Ein Beispiel dafür ist die Unterscheidung zwischen Körper und Seele.

Nichtmenschen und Menschen werden also als materiell gleich und „geistig“ unterschiedlich aufgefasst. 3) den Totemismus, bei dem sowohl auf Ebene der Physikalität wie auf jener der Interiorität eine Gleichheit angenommen wird. 4) Als Gegenstück zum Totemismus: Der Analogismus, der eine Gleichheit auf beiden Ebenen ablehnt und die Dinge stattdessen entlang einer „Kette des Seins“ (Descola 2011, S. 302) aufreht.

Die Unterscheidung zwischen einer Sphäre der Natur, im Gegensatz zu einer Sphäre der Kultur -das erklärt den Titel von Descolas Monographie- sei ein Phänomen, welches nur innerhalb einer naturalistischen Ontologie Gültigkeit hätte. Die (naturalistische) Anthropologie hingegen, habe diese Dichotomie als Universalie festgeschrieben und stets die eine Seite als Erklärung für die andere herangezogen (Descola 2011, S. 129-131). „Die Natur“ ist nach Descola ein „höchst effizienter Fetisch“ (Descola 2011, S. 98), der in Europa erst seit wenigen Jahrhunderten und nicht ohne Widerspruch seine zentrale Stellung in der Weltauffassung erlangte.<sup>80</sup> In einer totemistischen Gesellschaft etwa, in der kein Unterschied -weder hinsichtlich der Physikalität noch hinsichtlich der Interiorität- bestünde, würde die Einteilung in die Sphären der Natur, bzw. der Kultur unsinnig erscheinen.

Descola bezeichnet seine anthropologische Forschung -in Anlehnung an Marc Bloch- als „regressive Geschichtsschreibung“ (Descola 2011, S. 16). Die Bestandsaufnahme der in der Menschheit vorhandenen Identifikationsschemata hat also Vorrang gegenüber einer universellen Theorie darüber, warum in der einen Gesellschaften eine animistische Ontologie vorherrscht, in der anderen eine analogistische. Descola geht auf einige solcher Erklärungsversuche aus der Anthropologiegeschichte ein und äußert sich zumeist skeptisch hinsichtlich deren postulierter Allgemeingültigkeit, wenn er sie auch nicht in allen Fällen gänzlich verwerfen will.<sup>81</sup> Dass Descola etwa wage von einer „Vorliebe der Völker für diese oder jene Weise, ihr Verhältnis zur Welt und zu den anderen zu organisieren“ (Descola 2011, S. 310) [Hervorhebung: M.R.] spricht, ist wohl auch der Tatsache geschuldet, dass eine Erklärung für die Genese von verschiedenen Identifikationsschemata, stets nur innerhalb der Ontologie des\*r Urheber\*in dieser Theorie Gültigkeit beanspruchen könnte. Dies wirft die

---

<sup>80</sup> Descola nennt (u.a.) Montaigne und La Mettrie als Autoren, deren Schriften sich dieser Logik entzogen hätten (Descola 2011, S. 129; S. 262-264). Mit Verweis auf Bruno Latours *Wir sind nie modern gewesen*, äußert Descola außerdem Zweifel an der Annahme, die (wissenschaftliche) Praxis in Europa habe sich selbst stets nach diesem Schema organisiert (Descola 2011, S. 140-141).

<sup>81</sup> Jene Theorie, wonach etwa der Animismus Amazoniens auf die dort vorzufindende Vielfalt des Regenwalds zurückzuführen sei, weist Descola auf Basis der ebenfalls animistischen Ordnung von indigenen Gruppen in Kanada zurück (Descola 2011, S. 33-37). Ein Einfluss von Subsistenztechniken auf das jeweilige Identifikationsschema, wird von ihm nicht abgestritten (Descola 2011, S. 29; S. 78-80), ohne darauf näher einzugehen.

Frage auf -und hier soll die Gegenüberstellung mit Thurnwald ihren Ausgang nehmen- aus welcher Ontologie, bzw. Denkart heraus Descola, bzw. Thurnwald schreiben. Bei letzterem scheint dies leichter beantwortbar, als Thurnwald von einer grundsätzlichen Gleichheit der materiellen Welt und einer Unterscheidung zwischen beseelten und unbeseelten Entitäten ausgeht; sein Denken also im Naturalismus angesiedelt ist. Allerdings gesteht er ein, dass die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur, etwa in totemistischen Gesellschaften aufgrund der Verwandtschaft der Menschen mit den Totemwesen nicht in dieser Form gegeben sei (TW 1917/1918; Thurnwald 1919/1920). Von dieser grundsätzlichen Offenheit für nicht-naturalistische Ordnungsweisen zeugt auch seine Erwähnung des Neo-Vitalismus, der sich die kleinsten Einheiten der zerlegenden Denkart „in eigenartiger Weise ‘beseelt’, ‘belebt’ vor[stellt]“ (TW 1912b, S. 122). Wie in den Abschnitten 5.3 und 5.5 bereits dargestellt, schreibt Thurnwald aus einer „naturalistischen“ Position heraus, hinsichtlich deren Limitationen er sich auch in Ansätzen bewusst zu sein scheint. Sein stellenweise vorhandener epistemischer Relativismus erlaubt es ihm, die Andersartigkeit der Ordnungsweise der von ihm beforschten Menschen zu akzeptieren und diese nicht als irrig einzustufen.

Bei Descola gestaltet sich die Frage nach dem auktorialen Identifikationsschema diffiziler. In *Jenseits von Natur und Kultur* finden sich Hinweise darauf, dass auch hier die naturalistische Ontologie vorherrschend ist, etwa, wenn Descola schreibt, „das naturalistische Denken [hat] eine Vorliebe für Klassifikationen durch Verzeichnisse von Attributen [...] [w]ovon auch [...] das vorliegende Buch zeugt.“ (Descola 2011, S. 361)<sup>82</sup> Martin Holbraad kritisiert in seiner Rezension von *Jenseits von Natur und Kultur* die Tatsache, dass augenscheinlich eine Ontologie -der Naturalismus- in der Lage sei, die anderen Ontologien zu „umschließen“, weist aber auch auf die Möglichkeit hin, Descolas Position könne eher dem Analogismus zugeordnet werden. Dies insofern, als, dass dieser den Momenten der Ähnlichkeit und der Differenz in der Analyse einen großen Stellenwert beimessen würde und das daraus hervorgehende Klassifikationsmodell eine totalitäre Ordnung mit gleichzeitiger hermeneutischer Freiheit der betroffenen Elemente darstelle. Eine solche Ordnung sei in der Theorie Descolas typisch für analogistische Systeme (Holbraad 2014, S. 128-129).

Holbraads Annahme, Descola würde aus einer analogistischen Ontologie heraus schreiben, also einem Identifikationsschema, das synchron eher auf dem afrikanischen Kontinent und diachron eher im Europa vor dem 17. Jahrhundert dominant sei, wirft die Frage auf, inwiefern Personen

---

<sup>82</sup> Außerdem meint Descola, er sei als Europäer „spontan naturalistisch“ (Descola 2011, S. 347).

Zugang zu verschiedenen Ontologien haben (können). Das klassifikatorische Vorhaben Descolas lässt sich als Indiz für die Annahme deuten, ein Mensch könne auf alle vier Identifikationsschemata „zugreifen“, da er ansonsten schwerlich etwa den Animismus darstellen könnte. Hinzu kommt die Erläuterung, die verschiedenen „Formen der Beziehung zur Welt“ seien weder „unbegrenzt“ noch „inkommensurabel“ (Descola 2011, S. 581). Vergleicht man die Theorie Descolas in diesem Aspekt mit der Thurnwaldschen Denkart, so stellt sich heraus, dass auch Thurnwald nicht annimmt, die konkrete Denkart, sei im Europa des 20. Jahrhunderts vollends abhandengekommen. Als Gegenbeispiel dafür kann etwa, wie in Abschnitt 5.3 auf das Denken von Kindern und Menschen mit psychopathologischen Zuständen verwiesen werden. Außerdem sei diese Denkart auch in Formen von „Aberglauben“ in Europa enthalten (TW 1912b, S. 120; Thurnwald 1929a, S. 485) In der Gegenüberstellung mit den Ontologien aus *Jenseits von Natur und Kultur* liegt der Fokus indes nicht auf einer „Prüfung“, inwiefern die Beschreibungen Thurnwalds von totemistischen Gesellschaften mit jenen Descolas übereinstimmen. Die von Thurnwald beschriebene Denkart mit ihrem Fokus auf Ähnlichkeit erinnert an einigen Stellen eher an den Analogismus als an den Totemismus. Davon zeugt auch die Feststellung Thurnwalds, das Denken der Menschen im Pazifik, könne man auch bei europäischen Dichtern wiederfinden (TW 1912, S. 339).<sup>83</sup> Die konkrete Denkart ist also nach Thurnwald in Europa nicht „ausgestorben“, sondern – bedingt durch eine andere Form der wirtschaftlichen Praxis- einer dort dominant gewordenen, zerlegenden Denkart gewichen. Dies betreffe allerdings in erster Linie die geistigen „Spitzenleistungen“. Diese hätten „das Alltagsdenken mehr oder minder widerstrebend nach sich gezogen, so daß wir heute mit sehr verschiedenen Denkleistungen zu tun haben, [...] die auch in demselben Menschen zu sehr verschiedenen Graden von Höchstleistungen gelangen“ (TW 1928, S. 132).

Obwohl also bei Thurnwald, wie bei Descola potentiell verschiedene Denkart, bzw. Ontologien in einem Menschen „vorhanden“ sein können, liegt die Vermutung nahe, Descola würde Thurnwalds Fortschrittsdenken und seinen Quasi-Evolutionismus dahingehend kritisieren als, dass hier suggeriert würde, die abstrakte Denkart sei aus der konkreten Denkart hervorgegangen. Dagegen betont Descola das Nebeneinander der verschiedenen Ontologien, wengleich bei der Lektüre seiner Monographie stellenweise der Eindruck entsteht, auch er könne sich nicht vollends dieser emanativen Logik entziehen. Neben der bereits erwähnten Kritik, dass der Naturalismus in der Argumentation Descolas augenscheinlich als einzige(?)

---

<sup>83</sup> Vergleiche dazu Descolas -mit Foucault- vorgenommene Charakterisierung des Analogismus als „prosaische Welt“, die auch z.B. in der Alternativmedizin vorzufinden sei (Descola 2011, S. 306-307).

Ontologie in der Lage sei, die anderen Identifikationsschemata zu erfassen, trifft dies auch auf die angeführten Beispiele zu, bei denen sich Menschen einer anderen Ontologie als der in ihrem Milieu vorherrschenden „bedienen“. Descola nennt hier etwa das Behandeln einer Katze, „als besäße sie eine Seele [oder] zu glauben, daß die Bahn des Jupiters einen Einfluß auf [...] [das] morgige Tun haben werde“ (Descola 2011, S. 347); also lediglich Beispiele aus einer naturalistischen Ordnung, die Zugang zu anderen Identifikationsschemata hat.

Trotz dieser gelegentlichen Verwendung anderer „Denkmuster“, kann nach Descola die europäische Person, die ihre Katze wie einen Menschen behandelt, nicht als animistisch bezeichnet werden,

„da die Institutionen, die ihrem Dasein den Rahmen geben, und die im Laufe der Zeit erworbenen Automatismen ein hinreichendes Hemmnis bilden, um zu vermeiden, daß dieses sporadische Abgleiten in andere Schemata ihnen am Ende ein ontologisches Raster verleiht, das sich von dem in ihrer Umgebung gültigen völlig unterscheidet.“ (Descola 2011, S. 347)

Animistisch zu denken, ist also für Descola keine hinreichende Bedingung für eine Teilhabe an der Ontologie „Animismus“. An dieser Stelle könnte eine Kritik an dem in *Jenseits von Natur und Kultur* vorgenommenen Klassifikationen ansetzen als, dass hier bis zu einem gewissen Grad mit Idealtypen von Kulturen/Ontologien operiert wird; dies teilweise zuungunsten einer Veränderlichkeit und Hybridisierung von Gesellschaften. In Thurnwalds epistemologischem Modell wird hingegen das Moment der Veränderlichkeit von Kulturen hervorgehoben, indem die Denkart in Abhängigkeit von sich wandelnden Praktiken konzeptioniert wird. Die daraus hervorgehenden Denkart bilden dabei einen Rahmen (Meso-Level) für diverse kulturelle *traits*, die sich je nach dem historischen Schicksal der jeweiligen Gesellschaft (Mikro-Level) gestalten. Elementare Denkart sind weniger klar definiert als die Identifikationsschemata, allerdings zugunsten einer kontinuierlichen Konzeption verschiedener Wissensordnungen.

## 6. Schluss – Szenarios denken

Die abschließende Gegenüberstellung der Einteilung in verschiedene Ontologien bei Descola mit dem epistemologischen Zugang bei Thurnwald, kann als eine Synthese der Attribute des *Denkart* Konzepts gesehen werden. Bei letzterem kann positiv hervorgehoben werden, dass der Ansatz, die wirtschaftlich-umweltliche Praxis als Bedingung für die Art der jeweiligen Epistemologie zu setzen, es vermag, analytische Festschreibungen zu vermeiden und stattdessen Veränderlichkeit in den Fokus zu rücken. Grundvoraussetzung dafür ist die Annahme einer biologischen Gleichheit der Menschen, hinsichtlich ihres Bauplans, sowie ihrem Willen zur Überlebenssicherung. Die *Denkart* -wie es diese Lesart suggeriert- auf einem Meso-Level zwischen Biologie und gesellschafts-historischem Schicksal anzusetzen, erlaubt es auch bei der Positionierung gegenüber Wissensformen nicht-industrialisierter Gesellschaften einen Mittelweg einzuschlagen: Wie unter anderem die Beschäftigung mit dem Totemismus bei Thurnwald zeigt, können andere Weltauffassungen, wie das Nichtvorhandensein der Unterscheidung Natur-Kultur anerkannt werden, ohne diese Andersartigkeit als Unmöglichkeit der Verständigung und Hybridisierung aufzufassen.

Auch in normativer Hinsicht geht ein Fokus auf unterschiedliche Epistemologien weder notwendigerweise mit einer Herabstufung noch mit einer Romantisierung von indigenem Wissen einher, was anhand der divergierenden Stellungnahmen Thurnwalds dazu gezeigt wurde. Allerdings gilt es an dieser Stelle ein weiteres Mal hervorzuheben, dass die -aus heutiger Sicht- diffamierenden Äußerungen und Formulierungen innerhalb seines Werks gegenüber den relativistischen Momenten überwiegen. Damit verbunden ist auch Thurnwalds Position zwischen dem unilinearen Entwicklungsgedanken des Evolutionismus und dem ethnologischen Partikularismus. In seiner Konzeption wird verschiedenen Gesellschaften mit ähnlicher wirtschaftlicher Praxis mit Verweis auf deren jeweiliges historisches Schicksal ein großes Maß an Diversität zugesprochen. Weiters stellt Thurnwald auch fest, dass die gesellschaftliche Entwicklung durchaus unterschiedliche Wege einschlagen kann und nicht notwendigerweise zu einer Industrialisierung führt. Andererseits suggeriert seine durchgängige Fokussierung auf „Fortschritt“, dass die abstrakte *Denkart* aufgrund technischer Innovation aus der konkreten *Denkart* hervorgegangen sei und deshalb als eine Art Weiterentwicklung verstanden werden könne. Wenngleich sich Thurnwalds Fortschrittsdenken schwerlich getrennt vom evolutionistischen Paradigma getrennt betrachtet werden kann, so gilt dies nicht in gleichem Maß für das Konzept der *Denkart* an sich. Die Bindung der Epistemologie an die umweltlich-

wirtschaftliche Praxis geht nicht notwendigerweise mit einer Konzeption von Entwicklung des einen aus dem anderen einher.

Ähnliches gilt auch für Thurnwalds ambivalente Stellung hinsichtlich der Gleichsetzung von indigenem Wissen mit jenem von Kindern und Menschen mit psychopathologischen Zuständen, wie anhand der Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse gezeigt wurde. Obwohl an manchen Stellen auf die Ähnlichkeit dieser epistemischen Positionen hingewiesen wird, so werden die Äußerungen der ozeanischen Informant\*innen durchaus als *Wissen*, denn als *Zustand* aufgefasst. Die aus Thurnwalds Sicht vorhandenen Ähnlichkeiten mit Kindern und Menschen mit psychopathologischen Zuständen kann durch eine Bindung der Epistemologie an die Praxis nur schwerlich erklärt werden, weswegen er hier wage bleibt.

Wenngleich divergierende Ursprünge für diese vermeintlichen Ähnlichkeiten angenommen werden, so ist diese Gleichstellung -wenn Thurnwald sie auch an manchen Stellen zurückweist- aus heutiger Sicht natürlich kritisch zu betrachten, bzw. abzulehnen; auch, weil implizit europäische Muster auf das indigene Denken übertragen werden.

Dies gilt auch für die Rolle der Ethnologie -hier anhand des Beispiels Richard Thurnwald- im europäischen Kolonialismus. Die Sammlung von Liedern und Sagen, die ethnopsychologischen Tests etc. anhand derer ein Zugriff auf die Denkart ermöglicht werden sollte, waren durchführbar auf Basis eines auf Gewalt und Zwangsarbeit basierenden Systems, dem Thurnwald mit seiner Forschung nicht nur zuarbeitete, sondern es -trotz einiger kritischer Äußerungen- auch offen und selbst nach dessen Zusammenbruch propagierte. Dieses problematische Engagement, die fehlenden Sprachkenntnisse auf Seiten des Forschers, dessen Rolle als „Master“ über manche Informant\*innen, sowie die teils auf wenigen Daten beruhenden, weitreichenden Schlussfolgerungen verlangen nach einer kritischen Beschäftigung mit dem Quellenmaterial. Gleichzeitig kann die Auseinandersetzung mit dem Konzept der Denkart auch als Illustration dessen dienen, dass auch die Texte von Autor\*innen mit problematischer Karriere und politischer Einstellung, emanzipative Momente und unerwartete Verstrickungen – wie jene mit dem historischen Materialismus- aufweisen können.

In einem abschließenden, explorativen Schritt und als weiterer Anknüpfungspunkt an aktuelle Debatten, soll daher dargestellt werden, inwiefern die von Thurnwald beschriebene Denkart als Teilantwort auf ökologische Herausforderungen gelten kann. Hierfür bedarf es eines Zugangs zu den in den ethnopsychologischen Texten überlieferten Wissensformen, der diese als legitime Art der Lösungsfindung anerkennt. In Ansätzen ist diese bereits in den Texten Thurnwalds

enthalten; etwa, wenn er meint, naheliegende Sachverhalte seien mitunter in der Denkart der Menschen in Buin leichter erfassbar als in der europäischen (TW 1912, S. 18). Deutlicher wird diese Aufwertungsgeste des „konkreten Denkens“ bei Lévi-Strauss, der -im Sinne Rousseaus- darin eine Annäherung an eine Art Naturzustand zu sehen glaubt.<sup>84</sup> Diese (letztere) Form der Romantisierung gilt es beim Umgang mit anderen Denkart zu Gunsten einer „ebenbürtigen Befragung indigenen Wissens für zeitgenössische Probleme“ (Echterhölter 2020, S. 138) hinter sich zu lassen.

Unabhängig von der Frage, ob die von Thurnwald in Deutsch-Neuguinea angewandten Methoden als geeignetes Mittel zur Erfassung der Psyche seiner Informant\*innen gesehen werden können, findet sich hier eine alternative Form des *Wissens*, das einer auf Abstraktion beruhenden Denkart in mancherlei Hinsicht etwas vorauszuhaben scheint. Wie Andreas Wolfsteiner mit Rekurs auf Levi-Strauss hervorhebt, trifft dies vor allem auf „die Fähigkeit [zu], sich Szenarien einzubilden.“ (Wolfsteiner 2020, S. 80) Das Denken in Szenarien erfordert bis zu einem gewissen Grad eine Abkehr von einer „zerlegenden“ Abstraktion, die ein Ganzes als die Summe seiner Teile begreift. Thurnwald spricht etwa in seinem zweiteiligen Totemismus Beitrag von einem Denken „in Vollbildern und Vollbeziehungen“ (TW 1917/1918, S. 1105) und meint, in der nicht-industrialisierten Denkart würden „nicht losgelöste Bedingungen, sondern Gesamtkomplexe [verknüpft]“ (TW 1919/1920, S. 522). Im Unterschied zu einer (stilisierten) abstrahierenden Denkweise, wird hier das Ganze nicht als Summe seiner Teile begriffen. In der *Psychologie des Primitiven Menschen* drückt sich diese Nähe zu einer gestaltpsychologischen Theorie des Denkens auch durch eine Bemerkung zur Auffassung von Zahlen aus, wenn Thurnwald -mit Rekurs auf Wertheimer- schreibt: „Die Menge prägt sich zunächst in Gestalt eines Bildes ein [...] Bild und Quantität sind noch in einem Komplex verwachsen. Dadurch ist auch gewöhnlich eine gewisse Anordnung der Mengeneinheiten und ihrer Stellung zueinander gegeben“. (TW 1922, S. 274)

Die Verbindung vom Konkreten Denken zum Situativen oder Szenischen tritt noch deutlicher in A. Lurijas und L. Vygotskys Studien zur Psychologie der ruralen Bevölkerung in Usbekistan zu Tage.<sup>85</sup> Fragt Lurija einen Informanten im Zuge einer Textaufgabe, ob die für das

---

<sup>84</sup> Nach Descola ist eine derartige Aufwertung des „Wilden“ vor Rousseau und Montaigne bereits bei Tacitus zu finden (Descola 2011, S. 87).

<sup>85</sup> Auch hier ist durch den maßgeblichen Einfluss Wolfgang Köhlers auf die Vygotsky-Schule eine Verbindung zur Gestaltpsychologie gegeben.

Zurücklegen von sechst Werst<sup>86</sup> benötigte Zeit ausreicht, um ein bestimmtes Gericht zu kochen, so bekommt er als Antwort:

„Ja, wenn du Hunger hast, wirst du schnell machen, wenn du keinen Hunger hast, wirst du das Essen langsamer und sorgfältiger zubereiten. Wenn 4 Leute hungrig sind, wird einer Speck schneiden, der andere die Möhren, so wird alles schnell fertig sein“ (Lurija, S. 1986, S. 150)

Für Lurija handelt es sich hierbei um das Einführen von nebensächlichen Bedingungen, „die die Lösungsfindung verhindern“ (ebd.). Aus Sicht des Informanten sind die Bedingungen in dem eingeführten Szenario wahrscheinlich keineswegs nebensächlich, sondern essentieller Bestandteil der eigenen Art von Lösungsfindung. Der epistemologische Mehrwert einer solchen Wissensform erschließt sich etwa aus der Lektüre von Eva Horns Monographie *Zukunft als Katastrophe* (2014), in der anhand von Beispielen aus Literatur, Theater und Film die Bedeutung des Zukunftsszenarios für den Umgang mit drohenden Katastrophen (Klimakrise, Atomunfall etc.) herausgearbeitet wird. Für Horn birgt das Szenario Chancen, diese fatalen Veränderungen greifbar zu machen. Durch den Fokus auf soziale Bindungen oder „Praktiken und den Dingen, die dem Menschen nach dem Ende der Natur noch bleiben“ (Horn 2014, S. 32), leistet das Szenario etwas, das sich einem wissenschaftlich-abstrakten potentiell Blick entzieht. Überträgt man diese Differenz in den Wissensformen auf die Studien Lurijas und Thurnwalds, so birgt etwa das oben erwähnte „Zukunftsszenario“ des Kochens ein epistemisches Potential, das bei einer „richtigen“ Beantwortung der Textaufgabe verloren gehen würde. In seiner Habilitationsschrift bezeichnet Thurnwald, ein solches Surplus an (für ihn) unerheblicher Information als „Schlacke von „Nebensächlichkeiten“, von Gefühlsbetonungen, von Gleichzeitigkeit und Übereinstimmungen des Ortes“ (TW 1922, S. 296), also szenischen Elementen. Hinzu kommt der von Thurnwald für diese Denkart postulierte, höhere epistemologische Status der Vorstellungen als „real“ (TW 1922, S. 297-298; Thurnwald 1927/1928, S. 301), was diese Denkart in die Nähe von Szenarios rückt.<sup>87</sup> Diese konkret-situative Art des Denkens/Wissens kann nach Horn insofern dazu beitragen, Menschen gegen drohende Katastrophen, wie die globale Klimakrise zu mobilisieren, als, dass hier

---

<sup>86</sup> Ein russisches Längenmaß, das 1,0668 Kilometern entsprach.

<sup>87</sup> Im Lemma Eintrag zu „Primitives Denken“ spricht Thurnwald davon, dass „im P.D. [...] der Ablauf des Denkens sich als Erlebnis im Menschen darstellt, das ebenso wirklich empfunden wird wie eine sinnlich wahrgenommene Erscheinung der Außenwelt.“ (TW 1927/1928, S. 301) Vgl. auch S. 44-45 in der vorliegenden Arbeit.

weniger von einer Hypothese, als von einer „Gegebenheit“ ausgegangen wird. Das Szenario ermöglicht, „dass wir das, was wir wissen, auch *glauben*“. (Horn 2014, S. 386) [Kursiv im Original]

Ein weiterer Text, der Abstraktionskritik vornimmt und diese mit ökologischen Anliegen verbindet, ist Anna Lowenhaupt Tsings *Der Pilz am Ende der Welt* (2019). Tsing argumentiert darin anhand des Speisepilzes Matsutake gegen die Vorstellung von einer allumfassenden kapitalistischen Ordnung und plädiert für eine Auffassung der Welt, als sich wesentlich in Beziehungen konstituierend. Maßgeblich für diese Arten der Beziehungen ist bei Tsing der Begriff des *Gefüges*. Sie schreibt: „In Gefügen zu denken lässt uns fragen: Wie können Ansammlungen zu <<Ereignissen>> werden, das heißt mehr werden als die Summe ihrer Teile?“ (Tsing 2019, S. 40). Die von Tsing hier proklamierte Konzeption von einer Ansammlung als Ereignis findet eine Parallele in den psychologischen Ergebnissen Lurijas zur konkreten Denkart der Menschen in Usbekistan. In dem Abschnitt zu „Abstraktion und Verallgemeinerung“ ist dort ein Versuch dokumentiert, bei welchem der jeweiligen Person aufgetragen wird, aus einer Reihe von genannten Gegenständen (Trinkglas, Topf, Brille, Flasche) denjenigen zu nennen, der nicht dazu passt. Der Informant antwortet: „Topf und Brille passen nicht zusammen, Flasche und Glas passen sehr gut zusammen, wenn die Flasche voll Wodka ist, geht man an einen kühlen Ort und trinkt sie aus – das macht Spaß! ...Da passen sie also zusammen!“ (Lurija 1986, S. 88). Lurija notiert hierzu: „Das ‚Zusammenpassen‘ wird aufgefaßt als Beteiligtsein an einer bestimmten Situation. Erneut taucht das Merkmal des Nutzens auf.“ (ebd.) Die Antwort entspricht nicht den Erwartungen des Versuchsleiters, der eine auf dem Material basierende Gleichheit erwartet hätte; dies jedoch zugunsten anderer situativer Elemente, wie der Beziehungen zwischen den Dingen, deren Nutzen und den durch den Konsum hervorgerufenen Emotionen. Aus der Aufzählung wird ein Ereignis. Geht Lurija noch davon aus, dass diese Denkform durch eine Änderung der (wirtschaftlichen) Praxis ein abstraktes Stadium erreichen könnte, so wird diese Art des Denkens bei Tsing zu einem normativen Imperativ im Umgang mit der Umwelt. Dies auch umso mehr als, dass die „unzerlegte“ Denkart mit ihrem Fokus auf die Situationsgebundenheit der Dinge als Gegenpol zu der von Tsing -in Referenz auf Marx- thematisierten „Entfremdung“ darstellt. Die Matsutake Pilze können sich nur in einen „gänzlich privaten Vermögenswert“ wandeln, indem sie „nicht nur aus ihren Lebenswelten, sondern auch aus den Beziehungsgeflechten herausgerissen werden“. (Tsing 2019, S. 364)

Die von Thurnwald und Lurija beschriebene konkrete Denkart verweigert sich diesem Prozess bis zu einem gewissen Grad, indem sie dazu tendiert, die Dinge in ihrer Orts- und Situationsgebundenheit, bzw. mit Rücksicht auf ihren Verwendungszweck zu konzeptionieren. Dadurch kann diese aus einer anderen Praxis entstandene „elementare Denkart“ -unabhängig von der Akkuratheit der psychologisch-ethnographischen Beschreibungen- als Wissensform gelten, deren Anwendung Potential für die Bewältigung ökologischer Herausforderungen birgt.

## 7. Quellenverzeichnis

- Abbink, Jon (1992): „„Auf der Suche nach der menschlichen Gesellschaft: Richard Thurnwald“, by Marion Melk-Koch“ [Rezension], in: *American Anthropologist*, 94 (2). S. 509-510.
- Amidon, Kevin S. (2008): „"Diesmal fehlt die Biologie!" Max Horkheimer, Richard Thurnwald, and the Biological Prehistory of German Sozialforschung“, in: *New German Critique*, 35 (2). S. 103-137.
- Ash, Mitchell G. (1998): *Gestalt Psychology in German Culture, 1890 – 1967: Holism and the Quest for Objectivity*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Baller, Julian (2017): „Metabolischer Spuk. Die oralsadistische Dämonenwelt Zentralaustraliens in der Ethnopschoanalyse“, in: Iris Därmann/Stephan Zandt (Hg.): *Andere Ökologien. Transformationen von Mensch und Tier*. Paderborn: Willhelm Fink Verlag.
- Beer, Bettina (2007): *Frauen in der deutschsprachigen Ethnologie. Ein Handbuch*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau.
- Beuchelt, Eno (1974): „Ideengeschichte der Völkerpsychologie“, in: René König/Erwin K. Scheuch (Hg.): *Kölner Beiträge zur Sozialforschung und angewandten Soziologie. Band 13*. Miesenheim am Glan: Anton Hain.
- Buchheit, Klaus Peter (2005): *Die Verkettung der Dinge. Stil und Diagnose im Schreiben Adolf Bastians*. Münster: Lit.
- Buschmann, Rainer (2008) „Albert Hahl and the Colonization of the Ethnographic Frontier“, in: *Anthropology's Global Histories: The Ethnographic Frontier in German New Guinea, 1870-1935*. Honolulu: University of Hawaii Press. S. 97-117.
- Clifford, James (1986): „Introduction: Partial Truths“, in: James Clifford/George E. Marcus (Hg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Press. S. 1–26
- Craig, Barry (1997): „The Fate of Thurnwald's Sepik Ethnographic Collections“, in: Markus Schindlbeck (Hg.): *Gestern und Heute. Traditionen in der Südsee. Baessler Archiv*, 45. S. 387-408.
- Därmann, Iris (2005): *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*. München: Wilhelm Fink.
- Descola, Philippe (2011): *Jenseits von Natur und Kultur*. Berlin: Suhrkamp.
- Diriwächter, Rainer (2004): „Völkerpsychologie: The Synthesis That Never Was“, in: *Culture and Psychology*, 10 (1). S. 85-109.
- Echterhölter, Anna (2020): „Quantifizierungsdenken im Westpazifik. Für eine Epistemologie der Ressourcen“, in: Sandra Bärnreuther / Maria Böhmer / Sophie Witt (Hg.): *Nach Feierabend 2020. Feierabend? (Rück-)Blicke auf »Wissen«*. Zürich: Diaphanes. S. 125-144.

- Engels, Friedrich (2021): *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. Wien: AdV Verlag.
- Fellmann, Johannes (2019): „Gesammelt – erbeutet – erworben? Über die Wege der ethnographischen Objekte in die Museen“, in: Markus Hilgert (Hg.): *Ars pro Toto*, 1. S. 27-36.
- Foucault, Michel (1991): *Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (2017): *Die Verdrängung*. Scotts Valley, CA: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Freud, Sigmund (1968): *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Gingrich, André (2005): „Ruptures, Schools, and Nontraditions: Reassessing the History of Sociocultural Anthropology in Germany“, in: Fredrik Barth et al.: *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press. S. 59-153.
- Goldenweiser, Alexander A. (1910): “Totemism, an Analytical Study”, in: *The Journal of American Folklore*, 23 (88). S. 179-293.
- Goumagias, Konstantinos (2000): „Richard Thurnwald“, in: Bernhard Großfeld (Hg.): *Rechtsvergleicher - verkannt, vergessen, verdrängt*. Münster: LIT. S. 192-210.
- Gruber, Jacob (1970): „Ethnographic Salvage and the Shaping of Anthropology“, in: *American Anthropologist*, 72 (6). S. 1289-1299.
- Holbraad, Martin (2013): “Beyond Nature and Culture, by Philippe Descola” [Rezension], in: *Cambridge Anthropology*, 32 (2). S. 128-129.
- Horn, Eva (2014): *Zukunft als Katastrophe*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Hylland Eriksen, Thomas (2010): *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London/New York: Pluto Press.
- Jahoda, Gustav (2007): „Anthropologist and “Native” in Early Twentieth Century New Guinea: Malinowski and Thurnwald“, in: *History and Anthropology*, 18 (1). S. 11-24.
- Juillerat, Bernard (2000): „Do the Banaro Really Exist? Going Back After Richard Thurnwald“, in: *Oceania*, 71 (1). S. 46-66.
- Köcke, Jasper (1979): „Some Early German Contributions to Economic Anthropology“, in: George Dalton (Hg.): *Research in Economic Anthropology*, 2. Greenwich, CT: Jai Press. S. 119-169.
- König, René (2020): „Richard Thurnwalds Beitrag zur Theorie der Entwicklung“, in: Dieter Fröhlich (Hg.): *Schriften zur Kultur- und Sozialanthropologie*. Wiesbaden: Springer. S. 199-216.
- Koppers, P. Wilhelm (1930): „Die Frage des Mutterrechts und des Totemismus im alten China“ in: P. Wilhelm Schmidt (Hg.): *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde*, 25 (5-6). S. 981-1002.

- Krämer, Olav (2009): „Theorien des Denkens in Wissenschaften und Philosophie zwischen 1890–1940, in: ders.: *Denken erzählen. Repräsentationen des Intellekts bei Robert Musil und Paul Valéry*. Berlin: De Gruyter. S. 22–90.
- Lévi-Strauss, Claude (1965): *Das Ende des Totemismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1989): *Das wilde Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (2020): *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Levy-Bruhl, Lucien (1956): *Die Seele der Primitiven*. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichsverlag.
- Loimeier, Roman (2021): *Ethnologie – Biographie einer Kulturwissenschaft*. Berlin: Reimer.
- Lowie, Robert H. (1954): „Richard Thurnwald, 1869-1954“, in: *American Anthropologist*, 56 (5). S. 863-867.
- Lurija, Alexandr R. (1986): *Die historische Bedingtheit individueller Erkenntnisprozesse*. Ost-Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Melk-Koch, Marion (1989): *Auf der Suche nach der menschlichen Gesellschaft: Richard Thurnwald*. Berlin: Reimer.
- Melk-Koch, Marion (1995): „Zwei Österreicher nehmen Einfluß auf die Ethnologie in Deutschland: Felix von Luschan und Richard Thurnwald“, in: Britta Rupp-Eisenreich / Justin Stagl (Hg.): *Kulturwissenschaften im Vielvölkerstaat: zur Geschichte der Ethnologie und verwandter Gebiete in Österreich, ca. 1780 bis 1918 = L' anthropologie et l'etat pluri-culturel*. Wien / Köln /Weimar: Böhlau. S. 132-140.
- Melk-Koch, Marion (1996): „Richard Thurnwald und die Siebungstheorie“, in: *Anthropologischer Anzeiger*, 54 (1). S. 71-81.
- Melk-Koch, Marion (2010): „Remembering Bernard Juillerat. Visiting the Bánaro after Richard Thurnwald“, in: *Journal de la Société des Océanistes*, 130-131. S. 29-40.
- Michel, Ute (1995): „Neue ethnologische Forschungsansätze im Nationalsozialismus? Aus der Biographie von Wilhelm Emil Mühlmann (1904-1988)“, in: Thomas Hauschild (Hg.): *Lebenslust und Fremdenfurcht. Ethnologie im Dritten Reich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 141–67.
- Milke, Wilhelm (1937): „Lehrbuch der Völkerkunde. Unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von K. Th. Preuß. Stuttgart, Enke 1937“ [Rezension], in: *Baessler-Archiv*, 20. S. 173.
- Polanyi, Karl (1957): „The Economy as Instituted Process. The Formal and Substantive Meanings of “Economic” Reciprocity, Redistribution, and Exchange Forms of Trade, Money Uses and Market Elements, in: Karl Polanyi/Conrad M. Arensberg/Harry W. Pearson (Hg.): *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*. Glencoe, Ill.: Free Press/Falcon's Wing Press. S. 243-269.

- Probst, Paul (1983): „Beobachtungen und Methode. Johann Stanislaus Kubary als Reisender und Ethnograph im Spiegel seiner Briefe an Adolf Bastian“, in: *Baessler-Archiv*, 31. S. 23-56.
- Probst, Paul (1990): „„Den Lehrplan tunlichst noch durch eine Vorlesung über Negerpsychologie ergänzen“ -Bedeutung des Kolonialinstituts für die Institutionalisierung der akademisch-empirischen Psychologie in Hamburg“, in: *Psychologie und Geschichte*, 2 (1). S. 25-36.
- Probst, Paul (1992): „Angewandte Ethnopsychologie während der Epoche des Deutschen Kolonialismus (1884-1918)“, in: *Psychologie und Geschichte*, 3 (3&4). S. 67-80.
- Róheim, Geza (1924): “ Dr. RICHARD THURNWALD: Die Gemeinde der Bánaro. Ehe, Verwandtschaft und Gesellschaftsbau eines Stammes im Innern von Neu-Guinea. [Rezension]”, in: Sigmund Freud (Hg.): *Imago*, 10 (2-3). S. 343-346.
- Schmidt, P. Wilhelm (1914): “ Das Problem des Totemismus. Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung – Einführung“, in: ders. (Hg.): *Anthropos*, 9 (1-2). S. 287-289.
- Shapiro, Warren (1991): “Claude Lévi-Strauss Meets Alexander Goldenweiser: Boasian Anthropology and the Study of Totemism”, in: *American Anthropologist*, 93 (3). S. 599-610.
- Steinmetz, George (2015): „Scientific Autonomy and Empire, 1880–1945. Four German Sociologists”, in: Bradley Naranch/ Geoff Eley (Hg.): *German Colonialism in a Global Age*. Durham/London: Duke University Press. S. 46-74.
- Stern, William/Lipmann, Otto (1912): „Nachrichten aus dem Institut für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung“, in: dies. (Hg.): *Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung*, 6. S. 113-117.
- Stern, William/Lipmann, Otto (Hg.) (1913): *Beihefte zur Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung*, 2 (5-7).
- Stocking, George (1985): “Klaus-Peter Koepping. Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind. The Foundations of Anthropology in Nineteenth-Century Germany” [Rezension], in: *Medical History*, 29 (3). S. 338–39.
- Stoll, Viktor (2020): „'Social Scientist par excellence': The Life and Work of Richard Thurnwald”, in: *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*. Paris.
- Stürzenhofecker, Gabriele (1993): „„Auf der Suche nach der menschlichen Gesellschaft: Richard Thurnwald“, by Marion Melk-Koch“ [Rezension], in: *Oceania*, 64 (1). S. 88-89.
- Thurnwald, Richard (1906): „Historisch-soziale Gesetze“, in: *Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie*, 3. S. 554-569.
- Thurnwald, Richard (1909) „Reisebericht aus Buin und Kieta“, in: *Zeitschrift für Ethnologie*, 41. S. 512-532.
- Thurnwald, Richard (1910): „Im Bismarckarchipel und auf den Salomoinselfn 1906-1909“, in: *Zeitschrift für Ethnologie*, 42. S. 98-147.

- Thurnwald, Richard (1910a): *Das Rechtsleben der Eingeborenen der deutschen Südseeinseln, seine geistigen und wirtschaftlichen Grundlagen. Auf Grund einer im Auftrag des Berliner Museums für Völkerkunde unternommenen Forschungsreise 1906-09. Vortrag, gehalten in der Internationalen Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre zu Berlin am 31. März 1910.* Berlin: Decker.
- Thurnwald, Richard (1912): *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel. Band 1. Lieder und Sagen aus Buin.* Berlin: Reimer.
- Thurnwald, Richard (1912a): *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel. Band 3. Volk, Staat und Wirtschaft.* Berlin: Reimer.
- Thurnwald, Richard (1912b): „Die Denkart als Wurzel des Totemismus“, in: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 42. S. 119-125.
- Thurnwald, Richard (1912c): „Probleme der ethnopsychologischen Forschung“, in: *Beihefte zur Zeitschrift für angewandte Psychologie*, 5. S. 1-27.
- Thurnwald, Richard (1912d): „Nachtrag. Zur Praxis der ethno-psychologischen Ermittlungen besonders durch sprachliche Forschungen.“, in: *Beihefte zur Zeitschrift für angewandte Psychologie*, 5. S. 116-123.
- Thurnwald, Richard (1913): „Ethno-psychologische Studien an Südseevölkern auf dem Bismarck-Archipel und den Salomo-Inseln“, in: *Beihefte zur Zeitschrift für angewandte Psychologie*, 6. S. 1-163.
- Thurnwald, Richard (1913a): „Wie die Eingeborenen sich „in Unschuld baden“ und „Freundschaftsbänder knüpfen“. – Die erste Begegnung mit dem Eisen“, in: *Berliner Tagesblatt und Handelszeitung*, 42 (524). S. 1.
- Thurnwald, Richard (1913b): „Eine Durchquerung des Gebiets zwischen Kaiserin-Augustafluß und Küste“, in: *Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten*, 26 (1). S. 357-363.
- Thurnwald, Richard (1916): „Bánaro Society. Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea“, in: *Memoirs of the American Anthropological Association*, 3 (4). S. 251-391.
- Thurnwald, Richard (1917/1918): „Die Psychologie des Totemismus“, in: Pater Wilhelm Schmidt (Hg.): *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde*, 12/13. S. 1094 -1113.
- Thurnwald, Richard (1919/1920): „Die Psychologie des Totemismus. Schluß“, in: Pater Wilhelm Schmidt (Hg.): *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde*, 14/15 (1-3). S. 549 -531.
- Thurnwald, Richard (1921): „Die Gemeinde der Bánaro. Ehe, Verwandtschaft und Verwandtschaftsbau eines Stammes im Innern von Neu-Guinea“, in: *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, 38/39. S. 1-265.
- Thurnwald, Richard (1922): „Psychologie des Primitiven Menschen“, in: Gustav Kafka (Hg.): *Handbuch der vergleichenden Psychologie*, 2. München: Reinhardt. S. 147-320.

- Thurnwald, Richard (1923): „Rasse“, „Rassenfrage“, „Rassenhygiene“, „Rassenkampf“, in: Paul Herre (Hg.): *Politisches Handwörterbuch. Zweiter Band: L-Z*. Leipzig: K.F. Koehler. S. 403-409.
- Thurnwald, Richard (1924): „Zur Kritik der Gesellschaftsbiologie“, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 52 (2). S. 462-499.
- Thurnwald, Richard (1925): „Probleme der Völkerpsychologie“, in: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, 1. S. 1-25.
- Thurnwald, Richard (1926): „Führerschaft und Siebung“, in: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, 2. S. 1-18.
- Thurnwald, Richard (1927/1928): „Primitives Denken“, in: Max Ebert (Hg.): *Reallexikon der Vorgeschichte. Zehnter Band. Pacht - Pyrenäenhalbinsel*. Berlin: de Gruyter. S. 294-317.
- Thurnwald, Richard (1928): „Ethnologie und Psychoanalyse“, in: Hans Prinzhorn/Kuno Mittenzwey (Hg.): *Krisis der Psychoanalyse. Erster Band. Auswirkungen der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben*. Leipzig: Der Neue Geistverlag. S. 114-133.
- Thurnwald, Richard (1929): „Zählen“, in: Max Ebert (Hg.): *Reallexikon der Vorgeschichte. Vierzehnter Band. Uckermark – Zyprische Schleifnadel*. Berlin: de Gruyter. S. 459-479.
- Thurnwald, Richard (1929a): „Zauber“, in: Max Ebert (Hg.): *Reallexikon der Vorgeschichte. Vierzehnter Band. Uckermark – Zyprische Schleifnadel*. Berlin: de Gruyter. S. 483-514.
- Thurnwald, Richard (1929b): „Psychische Einwirkungen im Leben und Erleben von Naturvölkern“, in: *Allgemeine ärztliche Zeitschrift für Psychotherapie und psychische Hygiene: einschliesslich der klinischen und sozialen Grenzgebiete: Organ der Allgemeinen Ärztlichen Gesellschaft für Psychotherapie*, 29. S. 537-558.
- Thurnwald, Richard (1931): *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen. Erster Band: Repräsentative Lebensbilder von Naturvölkern*. Berlin/Leipzig: De Gruyter.
- Thurnwald, Richard (1932): „The Psychology of Acculturation“, in: *American Anthropologist*, 34 (4). S. 557-569.
- Thurnwald, Richard (1934): „Pigs and Currency in Buin. Observations About Primitive Standards of Value and Economics“, in: *Oceania*, 5 (2). S. 119-141.
- Thurnwald, Richard (1936): „The Price of the White Man's Peace“, in: *Pacific Affairs*, 9 (3). S. 347-357.
- Thurnwald, Richard (1937): „Ein vorkapitalistisches Wirtschaftssystem in Buin. Ein Beitrag zur Kenntnis primitiver Wirtschaft und von Frühgeld“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 31 (1). S. 1-37.
- Thurnwald, Richard (1950): *Der Mensch geringer Naturbeherrschung. Sein Aufstieg zwischen Vernunft und Wahn*. Berlin: De Gruyter.

- Timm, Klaus (1977): „Richard Thurnwald: "Koloniale Gestaltung" – ein "Apartheids-Projekt" für die koloniale Expansion des deutschen Faschismus in Afrika“, in: *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift*, 18. S. 617–649.
- Trimborn, Hermann (1954): „Richard Thurnwald“, in: *Zeitschrift für Ethnologie*, 79. S. 254-260.
- Tsing Lowenhaupt, Anna (2019): *Der Pilz am Ende der Welt. Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Tuzin, Donald (1994): “La revocation des Tambaran: les Banaros et Richard Thurnwald revisites” [Rezension], in: *Man*, 29 (2). S. 516-517.
- Vygotsky, Lev S./ Lurija, Alexandr R. (1993): *Studies on the History of Behavior: Ape, Primitive, and Child*. Hillsday, NJ: Erlbaum.
- Wertheimer, Max (1912): „Über das Denken der Naturvölker. 1. Zahlen und Zahlengebilde“, in: *Zeitschrift für Psychologie*, 60. S. 321–378.
- Westphal-Hellbusch, Sigrid (1979): „Hilde Thurnwald 15.2.1890 - 7.8.1979“, in: *Sociologus*, 29 (2). S. 97-101.
- Wolfradt, Uwe (2011): *Ethnologie und Psychologie. Die Leipziger Schule der Völkerpsychologie*. Berlin: Reimer.
- Wolfsteiner, Andreas (2020): „Negative Szenarien. Das Tabu als szenische Undenkbarkeit“, in: *Hidden Dimensions. Zur Latenz und Aktualität tabuartiger Normen*. Leiden et al.: Wilhelm Fink Verlag. S. 73-86.

## 8. Abstract

Die vorliegende Arbeit widmet sich den ethno-psychologischen Arbeiten Richard Thurnwalds (1869-1954), der in den Jahren 1906-1909, bzw. 1913-1915 Feldforschung im Gebiet des damaligen Deutsch-Neuguineas betrieb. Es wird hierbei insbesondere das Konzept verschiedener *Denkarten* bei industrialisierten, bzw. nicht-industrialisierten Gesellschaften aufgegriffen. Letztere würden sich nach Thurnwald vor allem des konkreten Denkens bedienen; bedingt durch deren Form der Subsistenzwirtschaft, die eine abstrakte, zergliedernde Epistemologie nicht notwendig mache. Abstraktion als *Notwendigkeit* der wirtschaftlich-umweltlichen Praxis aufzufassen, ermöglicht es dem Ethnologen, indigene Wissensformen nicht zwangsläufig als inferior zu bewerten und deren potentielle Veränderlichkeit anzuerkennen. Außerdem erlaubt, wie anhand der Beiträge Thurnwalds zum Totemismus gezeigt wird, ein Fokus auf die Epistemologie es, die Unterscheidung Natur-Kultur nicht als menschliche Universalie zu definieren.

Neben der Darstellung der *Denkart*, wird auf die für ihre Erfassung verwendete Methodik eingegangen, bevor in einem weiteren Schritt die Thurnwaldsche Ethnopsychologie in Dialog mit anderen kulturanthropologischen Ansätzen zu indigenem Wissen gebracht wird. Die Gegenüberstellung mit dem klassischen Evolutionismus, dem historisch-materialistischen Zugang Aleksandr Lurijas und Lev Vygotskys, der Ethno-Psychoanalyse und dem Poststrukturalismus Phillipe Descolas erlaubt es einerseits den „Einzelgänger“ Thurnwald im akademischen Feld zu verorten; andererseits wird dadurch sein epistemologischer Zugang weiter erschlossen.

Im Rahmen einer Positionierung gegenüber dem Quellenmaterial wird verdeutlicht, dass dieses weniger als akkurate Repräsentation indigenen Wissens, sondern als Verarbeitung von -von repressiven Machtverhältnissen geprägten- Begegnungen mit dem Anderen aufgefasst wird. Die mannigfachen Verstrickungen der Ethnologie mit dem europäischen Kolonialismus werden anhand der Biographie Thurnwalds beleuchtet. Die vorliegende Arbeit stellt somit einen Versuch dar, sich historisch-kritisch mit früher ethnologischer Feldforschung auseinanderzusetzen, ohne ihr dadurch jeglichen erkenntnistheoretischen Mehrwert abzusprechen.