

WIRKSAMKEIT VERPFLICHTET

Herausforderungen einer Ökologie der Praktiken

«Unsere Konzeption der Wahrheit ist eine Konzeption von Wahrheiten im Plural, von Prozessen des Hinführens, die *in rebus* vollzogen werden und nur die eine Eigenschaft gemein haben, dass sie sich *bezahlt machen*.»¹

Der magische Skandal

Der Jesuit Patricio Fernández gibt 1726 in seiner Schilderung der Lebensweise der Chiquitos, einer indigenen Gruppe im heutigen Ostbolivien, ein lebhaftes Bild der dortigen Diagnose- und Therapieverfahren. Wird jemand krank, so werde er/sie zunächst nach möglichen Verfehlungen gefragt; ob er/sie etwa ein Gefäß mit *chicha* (Maisbier, das zeremoniell verwendet wurde) umgeworfen oder ob er/sie Schildkrötenfleisch an Hunde verfüttert habe.² Sei das Übel identifiziert, beginne der *iriabòs* (der Heiler) damit, die Seele desjenigen Lebewesens zu vertreiben, das sich in einem Körperteil der Patientin angesiedelt habe, indem er mit einem Schlagstock auf die Erde dresche (um dem Bewohner Angst zu machen) und an der betreffenden Stelle des Körpers sauge. Fernández beurteilt dieses Vorgehen als «Aberwitz»: Die Indigenen litten unter der «Einbildung», dass Schmerzen und Krankheiten äußerlichen Ursprungs seien, sie verstünden nicht, dass die eigentliche Ursache eine innerliche Veränderung der «Feuchtigkeiten» sei, der man mittels diätetischer Maßnahmen bis hin zum Aderlass entgegenwirken müsse.³

Einer solchen Erzählung begegnet die Wissenschaftsgeschichte üblicherweise mit zweifacher Distanzierung: Sowohl die Chiquitos als auch die Jesuiten stünden unter dem Verdikt der Amodernität. Ihre Praktiken wären höchstens historisch und anthropologisch <interessant>, weil sie gleich zwei radikale Differenzen zum modernen, <rationalen> medizinischen Denkstil markierten, der sich fern von Animismus und Humoralpathologie begreift. Die Frage nach der Wirksamkeit solcher Heilungen wird jedoch in dieser Perspektive elegant

¹ William James: Pragmatismus. Ein neuer Name für eine alte Denkweise, Darmstadt 2001 [1907], 141, Herv. i. Orig.

² Patricio J. Fernández, S. J.: Erbauliche und angenehme Geschichten derer Chiquitos, und anderer von denen Patribus der Gesellschaft Jesu in Paraquaria neu-bekehrten Völcker; samt einem ausführlichen Bericht von dem Amazonen-Strom, wie auch einige Nachrichten von der Landschaft Guiana in der neuen Welt, Wien 1729 [span. 1726], 45.

³ Ebd., 47.

ausgeblendet. Ist man gezwungen, die in der ethnografischen und ethnopsychiatrischen Literatur reich belegten und nur schwer zu ignorierenden Erfolge solcher und ähnlicher Formen des Heilens dennoch zu würdigen, so greift man beinahe instinktiv auf psychologisierende oder psychosomatische Interpretationen zurück und erklärt – und disqualifiziert damit zugleich – ihre Wirkung als Placebo-, Suggestions- oder Übertragungseffekte: Geheilt wird, wenn auch aus gutem Grund, so doch mit naturwissenschaftlich und kausal nicht nachvollziehbaren, daher <schlechten> Begründungen. Beide Praktiken können dann zwar als lokale, eingebundene und folkloristische beschrieben werden, Praktiken, die aus ihrem jeweiligen kulturell-symbolischen Gefüge heraus schlüssig sind. Niemals können sie aber *symmetrisch* zum modernen medizinischen Wissen über Krankheitsursachen und den daraus abgeleiteten Heilmethoden untersucht werden, würde eine solche Perspektive doch voraussetzen, naturwissenschaftliche Prozeduren der <neutralen> Wissensproduktion als nur *eine* legitime und stichhaltige Art des Zugriffs auf Wirklichkeit *unter anderen* zu begreifen, und das hieße zugleich, wissenschaftlich-objektiv rektifiziertes Wissen nur als *eine* <Existenzweise>⁴ von Wahrheit *unter anderen* gelten zu lassen. An dieser Herausforderung beginnen die Geisteswissenschaften, die auch weiterhin zu großen Teilen auf die eine oder andere Spielart das Projekt <Aufklärung> beerben, sowohl methodisch als auch begrifflich-theoretisch langsam zu wachsen. Das ist nicht erstaunlich, ist es doch nötig, eine lang eingeübte Gewohnheit abzulegen, oder vielleicht besser, sie sich abzutrainieren – die Gewohnheit, eine Vogelperspektive einzunehmen, eine Überblicksposition, von der aus wir uns in der Lage wähnen, über falsch und richtig, gut und schlecht auf allgemein gültige Weise urteilen zu können.

Schon die Tatsache, dass Fernández in dem bereits zitierten Text seine Irritation über die offenbar verändernde Wirkung der Taufe auf die Materialität des Auswurfs des Heilers artikuliert, fordert allerdings dazu heraus, einer Aufklärungswut, in der sich Befremdung und vorschnell (weg-)erklärende Inbesitznahme paaren, Einhalt zu gebieten. Merkwürdig sei, schreibt nämlich der Jesuit, dass «diese Leib-Aerzte, wann sie Christen werden, nach empfangenen heiligen Tauff, was Gewalt sie ihnen [den Patienten] auch immer anthun, keine so häßliche und stinckende Materi mehr ausspeyen können; gleichwie sie vorhero allezeit thaten wann sie einen Krancken aussaugeten, da sie annoch Heyden waren.»⁵ Spätestens hier legt Fernández nicht nur ein deutliches Zeugnis von der allzu realen Zerstörungskraft kolonialer Aktivitäten ab. Vielmehr lässt der Text auch eine gegenstrebige Lektüre zu. Ihre Anfälligkeit gegenüber einem ihr vollkommen fremden Ritual, die Taufe, macht es weniger plausibel, die Wirksamkeit der vom Jesuiten vorschnell als «aberwitzig» disqualifizierten Praxis als rein subjektive, ausschließlich von Eingeweihten/Gläubigen geteilte, in Wirklichkeit aber irrealen, <esoterische> Illusion abzutun.⁶

Die Suchbewegung, zu der solche Schilderungen einladen, ist dann aber erstens diejenige nach einer adäquaten Haltung gegenüber uns fremden (Heil-)

⁴ Vgl. Bruno Latour: *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Frankfurt/M. 2014.

⁵ Fernández: *Erbauliche Geschichten*, 46.

⁶ Einen Schritt weiter gedacht kann dann die Taufe ebenso wenig als rein illusorische, christliche Glaubenspraxis disqualifiziert, sondern muss vielmehr als überaus wirksame Metamorphosetechnik ernst genommen werden.

Praktiken, nach einer taktvollen Haltung, die auf der Höhe der Komplexität dieser Praktiken selbst angesiedelt ist und koloniale Gesten nicht länger perpetuiert. Zu fragen wäre zweitens, welche Formen, welche narrativen Strategien und Kniffe es zu kultivieren gilt, um solchen Praktiken gerecht zu werden, die innerhalb einer modernen Epistemologie keinen Platz haben, ohne sie zu disqualifizieren. Und drittens gilt es zu entwickeln, wie sich mit einer solchen Erzählung und dem Erzählten wissenschaftshistorisch und -theoretisch so umgehen lässt, dass sich eine Wechselwirkung zwischen historischem oder ethnologischem Material und der eigenen Forschungspraxis entfalten kann. Kurz, wie lässt sich das Material so angehen, dass es zu einer Gelegenheit für die Schärfung und Transformation des eigenen Denkens wird? Anschließend an Isabelle Stengers, geht es uns zentral darum, die Dringlichkeit eines Nachdenkens über eine Ökologie der Praktiken⁷ herauszustellen. Damit ist, das sei hier zumindest schon angedeutet, ein Denken gemeint, das es erlaubt, ganz unterschiedlichen, distinkten Logiken, Wahrheits- und Wertkriterien folgende Praktiken nebeneinander bestehen zu lassen. Eine solche Position ist nicht etwa mit einem Appell an die Toleranz, mit einem Aufruf zur wechselseitigen Duldung also, zu verwechseln. Vielmehr geht es darum, Begriffe, Beschreibungsmodi und wissenstheoretische Instrumentarien zu entwickeln, die es ermöglichen, auch scheinbar einander widersprechende Praktiken insofern als gleich-wertig oder wertvoll zu erachten, als sie von ihren jeweiligen PraktikerInnen und NutzerInnen als stichhaltig, und das heißt: als wirksam, erachtet und erfahren werden. Unser Argument verläuft zweischrittig. Denn aus unserer Sicht muss der Inkraftsetzung einer derartigen Ökologie der Praktiken eine Perspektivierung der je internen (u. a. medialen) Ökologie dieser oder jener konkret untersuchten *Praxis* vorausgehen. Erst insofern diese mit ihren je eigenen Kriterien, Verpflichtungen und Ansprüchen greifbar geworden ist, kann damit begonnen werden, Kontraste und mögliche Resonanzen zwischen ihr und anderen Praktiken in den Blick zu nehmen.

⁷ Die Arbeit an einer Ökologie der Praktiken ist das Gesamtprojekt von Isabelle Stengers' *Cosmopolitics I & II*, Minneapolis, London 2010, 2011. Siehe weiterhin Isabelle Stengers: Introductory Notes on an Ecology of Practices, in: *Cultural Studies Review*, Vol. 11, Nr. 1, 2005.

⁸ Unter Milieu verstehen wir mit Isabelle Stengers (die wiederum Deleuzes / Guattaris Konzeption des Gefüges aufnimmt) ein dezentrales Beziehungsgeflecht, in dem Akteure mit unterschiedlicher Existenzweise wechselseitig und existenziell voneinander abhängig sind. Von Deleuze / Guattari ist bekannt, dass sie Jakob Johann von Uexkülls Lehre der subjektiven Umwelten rezipiert haben, Stengers' Begriff des Milieus ist näher an der Politischen Ökologie anzusiedeln und thematisiert damit die Interaktion von Epistemologie und Arten des Eingreifens in naturkulturelle Zusammenhänge.

⁹ Siehe für eine solche Schilderung etwa: W.E. Gudgeon: The Umu-Ti, or Fire-Walking Ceremony, in: *The Journal of the Polynesian Society*, Bd. 8, Nr. 1, 1899, 58–60.

Der Skandal des Skeptizismus oder: Die Wahrheit und ihre Milieus

In der ethnologischen Literatur finden sich schon um 1900 Stimmen, die implizit oder explizit Position dafür beziehen, magische Praktiken, so unbegreiflich sie dem westlichen Forscher auch erscheinen mögen, von ihrer Wirksamkeit in einem je spezifischen Milieu⁸ her zu denken. Dies ist etwa in Zusammenhängen der Fall, innerhalb derer Forscher im Selbstexperiment an den magischen Ritualen aktiv partizipierten – indem sie z. B. selbst über glühend heiße Steine liefen, um festzustellen, dass ihre zarten Europäerfüße unverbrannt davonkamen.⁹ Expliziter formuliert dann beispielsweise der russische Anthropologe Sergei M. Schirokogorow (Ähnliches findet sich auch bei Martin Gusinde, Henri Trilles u. a.) in seinem wegweisenden Werk *The Psychomental Complex of the Tungus* von 1935 den Skandal einer naturwissenschaftlich untermauerten,

von den jeweiligen ökologischen Bedingungen abstrahierenden, skeptizistischen Haltung bezüglich magischer Praktiken. Und zwar zunächst, insofern eine solche Haltung, ganz entgegen ihrem aufklärerischen Selbstanspruch, Wissensproduktion geradezu verhindere: «The gathering and publication of facts have long been retarded by a scepticism that is the result of both ignorance and prejudice.»¹⁰ Wer immer das Rätsel, das die Magie aufgabe, offen diskutiere, setze sich nämlich dem Risiko aus, von den Männern der Wissenschaft verurteilt zu werden, «for whom the entire subject is but part of <superstition> or <folklore>. He would have been accused of lacking a <critical approach> whilst his critics themselves deal in hypotheses and theories that they accept as <truth>. In actual fact, the reaction of these scientists is itself of considerable ethnological interest and contains at least as much <folklore> as the attitudes found among the Tungus.»¹¹

Schon Schirokogorow fordert also eine symmetrische Perspektive auf das Eigene und das Fremde, wenn er darauf hinweist, dass der ethnografische Blick sich ebenso gut kritisch auf die Wissenschaftler selbst wie auf die Praktiken ihrer sogenannten Objekte richten könnte. Im Zeichen einer solchen Symmetrisierung erschienen ihm dann alle Praktiken, wissenschaftliche eingeschlossen, als substanziiell durch Aberglauben und Folklore strukturiert. Schirokogorow vollzieht also eine Denkbewegung, die ausnahmslos alle Praktiken, wenn auch auf die gleiche Weise, abwertete. Wäre es aber nicht – auch mit Blick auf die Geschichte der Ausgrenzung solcher Wissensformen – interessanter, andersherum vorzugehen und stattdessen eine Haltung zu entwickeln, die es erlauben würde, ganz unterschiedliche Praktiken und das, was für sie auf dem Spiel steht, entsprechend den ihnen je immanenten Kriterien, entsprechend also ihrer jeweiligen Ökologie (von *oikos* = Haushalt) einzuschätzen? Lässt man sich nämlich auf diese inneren Logiken ein und betrachtet die materiellen und ideellen Infrastrukturen ihrer Durchführung, erweisen magisch ebenso wie wissenschaftlich fabrizierte Tat-Sachen ihren «unbezweifelbar reale[n] Wert».¹² Dieser besteht darin, dass sie *wirksam* sind. Eine ökologische Perspektive auf immanente Wirksamkeiten erlaubt zudem die Untersuchung von Dynamiken: Infrastrukturen, Rituale, technische Medien sind dann weder neutrale Werkzeuge noch Determinanten im jeweiligen Geschehen. Ihre An- oder Abwesenheit macht jedoch einen, bisweilen entscheidenden, Unterschied. Wenn magische Kräfte nicht weniger real/wahr sind als die Schwerkraft – auch wenn ihre Fabrikation ganz anderen Kriterien gehorcht –, dann scheint es angebracht, unsere epistemologischen Kategorien neu zu justieren. Oder anders: Wenn Wahrheit milieuhängig ist, dann muss jeder epistemologischen Konzeption zwangsläufig eine Recherche in den *oikos* der je zur Disposition stehenden Praxis vorausgehen, die fragt, welches die Requisiten und Medien ihrer Wirksamkeit sind. Requisiten ernst nehmen, das heißt hier, den Kulissenzauber nicht zu marginalisieren, sondern ihn im Gegenteil als notwendige Voraussetzung (*requisit*) zu verstehen. Im Gegensatz zur (historischen) Epistemologie etwa noch Gaston Bachelards wäre

¹⁰ Sergei Michailowitsch Schirokogoroff: *The Psychomental Complex of the Tungus*, London 1935, 118, Fußnote.

¹¹ Ebd.

¹² Martin Gusinde: *Die Feuerland-Indianer*, Bd. I, Saarbrücken 2006, 775.

das Kriterium der Relevanz einer Praxis für eine solche ökologische Epistemologie entsprechend 1. nicht außerhalb, sondern innerhalb der sie intern strukturierenden Beziehungen zu suchen, 2. nicht dasjenige ihrer universellen, milieuunabhängigen *Wahrheit* (in Opposition zu Falschheit) und 3. auch nicht die Frage nach dem durch sie vollzogenen epistemologischen Bruch mit lediglich subjektivem Glauben oder gesellschaftlicher Meinung. Das zentrale Kriterium der Relevanz einer Praxis wäre im Gegenteil dasjenige ihrer mehr oder weniger großen *Wirksamkeit*.

Damit positioniert sich die von uns vorgeschlagene ökologische Epistemologie in großer Nähe zur pragmatistischen Denktradition. William James, einer der Begründer des Pragmatismus, der seinen Wahrheitsbegriff streng entlang des Kriteriums der Wirksamkeit entwickelt hat, war tief in die Forschungen der Society for Psychical Research verstrickt und aus diesem Zusammenhang mit Vorwürfen von Irrationalität und Amodernität aufs Beste vertraut. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch eine Forderung verstehen, die James an die eigene Philosophie¹³ stellt: «Um radikal zu sein, darf der Empirismus innerhalb seiner Deutungen weder ein nicht unmittelbar erfahrenes Element zulassen noch ein unmittelbar erfahrenes daraus ausschließen.» Für eine solche Philosophie müssen «jene Beziehungen, durch die Erfahrungen miteinander verbunden sind, ihrerseits erfahrene Beziehungen sein, und jede Art von erfahrener Beziehung muß *für genauso* <wirklich> wie alles andere im System auch erklärt werden.»¹⁴ Das heißt aber, dass eine Heilpraxis, wissenschaftlich fundiert oder nicht, insofern sie als wirksam erfahren wird, dazu verpflichtet, sie in unsere Konzeption der Wirklichkeit einzubeziehen. Pragmatismus kommt, so könnte man sagen, in einer *Einstellung* zum Ausdruck, die «sich den letzten Dingen, Ergebnissen, Konsequenzen und Tatsachen [zuwendet].»¹⁵ Der Pragmatismus kennt «keine Dogmen und keine Vorschriften außer seiner Methode», deren Besonderheit darin besteht, sich an die von ihr verfolgten Handlungen und deren Akteure anzuschmiegen, möglichst jeden ihrer Schritte mitzuverfolgen und deren jeweilige praktische Wirkungsmacht begrifflich zu fassen. Das aber heißt, dass die pragmatistische Recherche prinzipiell niemals zu einem endgültigen System führen kann, ja darf, müssen doch die von ihr vorgeschlagenen Begriffe ihrerseits «im Strom der Erfahrung arbeiten», um sich als wirksam zu erweisen. Ein Begriff «erscheint dann weniger als Lösung denn als Programm für die weitere Arbeit, insbesondere aber als Hinweis auf die Art und Weise, in der die gegenwärtigen Realitäten *verändert* werden können.»¹⁶ In ebendiesem Sinne kommt der Pragmatismus einer Philosophie, die «durch die Mitte denkt» (Deleuze), sicher extrem nahe. Er liegt, so formulierte es auch schon James, «in der Mitte unserer Theorien, wie ein Korridor in einem Hotel.»¹⁷ Während in den Zimmern die unterschiedlichsten metaphysischen, chemischen, atheistischen oder religiösen Projekte verfolgt werden mögen, gehört der Korridor «allen gemeinsam, und alle müssen ihn passieren, wenn sie einen geeigneten Weg suchen, um in ihre Zimmer hineinzukommen oder um sie zu verlassen.»¹⁸

¹³ James verstand seine Philosophie auch als zweiten und radikalen Empirismus.

¹⁴ William James: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, Frankfurt/M. 2006, 29.

¹⁵ James: *Pragmatismus. Ein neuer Name für eine alte Denkweise*, 65.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

Die Zimmer können geradezu als in sich geschlossene raumzeitliche Einheiten, als Labore betrachtet werden, innerhalb derer ihre je eigene Logik den Ton und die Kriterien für die in ihnen hervorgebrachten Ideen, Konzepte, Handlungsweisen und Wissenseinheiten angibt. Um aber aus dem Kokon der Abgeschlossenheit wieder hinauszukommen, müssen sie nicht nur vorsichtig die Türe öffnen, sondern den Korridor durchlaufen, sich der pragmatistischen Passage aussetzen. Und das heißt: Unter Beweis stellen, dass sie sich mit bereits akzeptierten Tatsachen verbinden, mit ihnen in einen Arbeitsprozess eintreten können und dass aus dieser Arbeit eine Wirkung, eine Veränderung von Wirklichkeit resultiert. Denn erst dadurch, dass eine neue Vorstellung «wirkt, macht sie sich selbst wahr.»¹⁹ Sie ist es nicht *an und für sich*, sondern sie wird es vielmehr erst dann, wenn sie sich in konkreten Situationen als realitätsstiftend, als effektiv und das heißt als Tat-Sachen generierend herausstellt. Kurz: Sie muss unter Beweis stellen, dass sie konkrete Konsequenzen produziert. Ihr epistemologischer Wert hängt entsprechend ausschließlich von ihren Effekten ab, davon, welche Unterschiede sie zu machen in der Lage ist. Ihr «Barwert»,²⁰ wie es bei James heißt, lässt sich aber nur in und durch die Erfahrung derjenigen bemessen, die diese oder jene Idee (oder Praxis) betrifft. Nichts ist an und für sich wahr. Um wahr werden zu können, muss eine Vorstellung oder Idee vor allem eines tun: greifen, d. h. ein «Instrument für das Handeln»²¹ in einer bestimmten Situation bereitstellen.

Fakten, darin besteht James' Nähe zu Epistemologien, wie sie Donna Haraway, Bruno Latour und Isabelle Stengers heute vertreten, sind also keineswegs neutrale Entitäten, die außerhalb der Geschichte und im Gegensatz zu subjektiven, Veränderungen unterworfenen Werten stehen. Jedes Wissen fordert Situierung. Wenn wir mit James davon ausgehen, dass unsere Arten und Weisen, sich mit dieser oder jener Situation ins Verhältnis zu setzen, ein Wirklich-Werden unserer Welt bedeuten, beginnen Fakten und Werte, aber auch so distinkte Felder wie Epistemologie und Ethik miteinander zu koinzidieren. Wirksam – gut – wahr, diese drei Attribute überlappen sich: «Wahrheit ist *eine Art des Guten* und nicht, wie üblicherweise angenommen, eine neben dem Guten stehende und vom Guten zu unterscheidende Kategorie. *Das Wahre ist die Bezeichnung für alles, was sich im Rahmen von Überzeugungen und aus exakten, klar angebbaren Gründen als gut erweist.*»²²

Ethnopsychiatrische Praxis: «Einfluss, der heilt»²³

Die klinische Ethnopsychiatrie, wie sie seit den 1980er Jahren von Tobie Nathan und seinen MitarbeiterInnen in Paris praktiziert wird, nahm ihren Ausgangspunkt in der Erfahrung, dass sich im Bereich <psychischer> Erkrankungen die westlichen – psychoanalytischen, psychiatrischen etc. – Heilinstrumente bei ihrer <Anwendung> auf Personen aus anderen Kulturkreisen mit erschreckender und zielgenauer Sicherheit als *unwirksam* erwiesen. In Anbetracht der <psychischen>

¹⁹ Ebd., 70.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd., 75. Für eine ausführlichere Auseinandersetzung zum Verhältnis von Pragmatismus und Heilpraktiken siehe: Émilie Hermant, Katrin Solhdju: *Le pari dingdingdong. Co-produire de nouvelles histoires naturelles de la maladie de Huntington pour et avec ses usagers*, in: *Écologie & Politique*, Nr. 51, 2015.

²² James: *Pragmatismus. Ein neuer Name für eine alte Denkweise*, 75, Herv. i. Orig.

²³ Bei diesem Zwischentitel handelt es sich um die Übersetzung eines Buchtitels: Tobie Nathan: *L'influence qui guérit*, Paris 2009.

Leiden von MigrantInnen aus den ehemaligen Kolonien in Frankreich ging Nathan eine riskante Wette ein, deren Wirksamkeit sich in der Praxis zu erweisen hatte. Anders als in sogenannten transkulturellen psychotherapeutischen Ansätzen, gab er sich nicht damit zufrieden, die eigene Theorie und Praxis hier und dort an die Situationen spezifischer PatientInnengruppen anzupassen. Vielmehr stellte er auf radikalere Weise den Universalanspruch okzidentaler Erklärungsmuster für den Bereich der Psychologie infrage.

«Kann eine Heilung, die durch traditionelle Heilmethoden erreicht wird, als von der gleichen Natur gelten wie eine, die durch eine akademisch respektierte Methode hergestellt ist?», fragt er und fährt fort:

Ich unterlasse es, irgendeine Hypothese bezüglich ihrer wissenschaftlichen Validität zu äußern. Wenn auf der einen Seite therapeutische Systeme radikal heterogen, die Heilungen, die sie bewirken, aber auf der anderen Seite allesamt von derselben Natur sind, dann müssen wir darauf verzichten, so zu tun, als hätten wir eine generelle Erklärung zu unserer Verfügung, und zwar sowohl hinsichtlich der Störungen als auch hinsichtlich der Interventionsformen in diese Störungen.²⁴

Wenn es PraktikerInnen gebe, die mit ihren Techniken Heilungen zu erwirken wissen, verdienen sie es – und zwar unabhängig von ihrer Theorie, ihren Heilmitteln und -medien –, nicht als Scharlatane disqualifiziert zu werden, auch wenn wir ihre Erfolge in unserer gewohnten Logik nicht erklären können. Es gelte, sie als *peers*, als KollegInnen anzuerkennen, die mit anderen Mitteln arbeiten, und gegebenenfalls von ihnen zu lernen, insbesondere dann, wenn PatientInnen von diesen Techniken mehr profitieren als von den bereits bekannten. Der lebhafte Austausch mit HeilerInnen aus anderen kulturellen Zusammenhängen ist aber nur eine der Voraussetzungen der ethnopsychiatrischen Klinik Nathans. Mindestens ebenso zentral ist die gemeinsam eingegangene Verpflichtung, die jeweils betroffene Person als aktive Theoretikerin der eigenen Erkrankung und ihrer Gründe, also nicht als passiv-erleidende Patientin zu adressieren. Ihre Theorien, die mit ihnen korrespondierenden Praktiken und damit die von ihnen aufgerufenen Mächte ernst zu nehmen heißt aber nicht, der Therapeut müsse konvertieren und Yoruba, Peul oder Moslem werden. Vielmehr sollte es ihm gelingen, die heterogenen Bedingungs- und Verpflichtungszusammenhänge, die jede Kultur in ihrer Einzigartigkeit strukturieren, präsent zu halten, um entlang der sich abzeichnenden Kontraste Zonen des Austauschs zu kultivieren.

In klinischen Situationen gilt es entsprechend, nicht dem Innenleben eines Subjekts auf die Spur zu kommen, sondern zunächst, die Wesen und ihre Absichten zu identifizieren, die für das Leiden einer Person verantwortlich gemacht werden können. Dies impliziert eine Recherche in das – aus menschlichen und nicht menschlichen, sichtbaren und unsichtbaren Akteuren zusammengesetzte – Milieu der Betroffenen. Die Recherche betrifft also weniger das soziale Umfeld im traditionellen Sinn, sondern muss vielmehr als Anstrengung verstanden werden, das Gefüge all der Wesen greifbar werden zu lassen, von denen jemand in der Existenz gehalten wird. In einem nächsten Schritt

²⁴ Tobie Nathan: *À qui j'appartiens?* Écrits sur la psychothérapie, sur la guerre et sur la paix, Paris 2007, 39, Übers. KH/KS.

müssen jeweils adäquate Techniken ausgemacht werden, um mit ebendiesen Wesen in einen Handel einzutreten, Verhandlungen aufzunehmen, auf sie einzuwirken und ihre Verhältnisse zueinander in einer Weise zu beeinflussen, die sie unschädlich macht. Zentral ist dabei, die betroffene Person auf heilende Weise wieder und neu mit ihrem (oft verloren geglaubten) Kosmos und dessen Mächten (Ahnen, Göttern, Djinns und anderen) in Verbindung zu setzen. Die Frage, inwiefern diese Unsichtbaren *wirklich* sind oder nicht, erweist sich im Rahmen einer solchen Praxis als irrelevant. Um ein Vorgehen entwickeln zu können, das dem Leiden der konsultierenden Person ein möglichst schnelles Ende bereiten kann, hat es sich vielmehr als zentral erwiesen, herauszufinden, welche Art der Intervention von Fall zu Fall dazu in der Lage sein könnte, diese Wesen dazu zu bringen, sich darauf einzulassen, beeinflusst zu werden.

Heißt das, europäische PsychoanalytikerInnen verwandelten sich in billige Imitatoren traditioneller HeilerInnen? Auch wenn es zuweilen so erscheinen mag, ist Nathans ethnopsychiatrische Strategie eine andere und zeichnet sich durch die aktive Erweiterung der klinischen Situation aus. Die gewohnte duale Therapiesituation wird hier außer Kraft gesetzt. Die ethnopsychiatrische Konsultation kann viele Personen in sich aufnehmen. Mindestens sind es aber drei: Neben «Patient/Patientin» und Therapeut/Therapeutin ist die Anwesenheit eines Übersetzers/einer Übersetzerin zentral, dessen/deren Rolle nicht nur in der Übertragung von Inhalten aus einer Sprache in die andere besteht, sondern auch darin, den Zugang zum jeweils angetroffenen Denksystem zu erleichtern durch Aussagen wie z.B. «in unserer Region sagt man» oder «es ist bei uns geläufig davon auszugehen, dass ...». Auf diese Weise attestiert er/sie die Glaubwürdigkeit der Hilfesuchenden, informiert aber auch darüber, welche Heiltechniken bezüglich diesen oder jenen Leidens «bei uns» zur Anwendung kommen. Diese werden dann allerdings nicht einfach nachgeahmt. Vielmehr geht es darum, etwa durch Divination, Prozesse zu initiieren, die es dem oder der Betroffenen erlauben, neue Verbundenheiten zu diesem «bei uns» zu kultivieren, die sich als notwendige Bedingungen für eine Heilung erweisen.

Eines ist sicher: Eine klarere Absage an das moderne Ideal neutraler, wertfreier Faktenproduktion, dem sich nicht zuletzt Medizin und Psychiatrie zu großen Teilen verschrieben haben, ist kaum vorstellbar. Nathan setzt sogar voraus, dass psychische Krankheiten und ihre Entsprechungen sich in allen Kulturen dadurch auszeichnen, im stärksten Sinne des Wortes gemacht, hergestellt, konstruiert zu sein, und zwar insofern es dieselben Theorien, Worte, Aktionen, Bedeutungen sind, die es erlauben, ein Leiden zu konstruieren und (psycho-)therapeutisch auf dasselbe einzuwirken. Seine Praxis kommentierend schreibt deshalb Isabelle Stengers: «a scientific psychopathology *must engage with practices, not patients*. It would then require modern researchers to recognize as their «therapist colleagues» those who have mastered those practices.»²⁵ In diesem Sinne bestehe bei aller Heterogenität eine gewisse Nähe zwischen einem Yoruba-Heiler und einer Psychoanalytikerin. «The question then becomes one

²⁵ Stengers: *Cosmopolitics II*, 335 f., Herv. i. Orig.

of learning how <Yoruba-colleagues> can be addressed in a way that confirms their belonging to the group that authorizes them to speak, by making those groups <present>. A scientific psychopathology, therefore raises the question of a <group-to-group> relationship, and the threat of asymmetry now arises from the radically different makeup of the groups in question.»²⁶ Denn wenn jede Praxisgemeinschaft ihren Zusammenhalt einerseits aus geteilten Pflichten gegenüber ihren jeweiligen Gegenständen und andererseits aus wechselseitigen, bindenden, etwa disziplinären Verpflichtungen gewinnt, stellt sich doch die Frage, wie ganz verschiedene Gemeinschaften dieser Art miteinander oder auch nur nebeneinander existieren oder gar in diplomatische Beziehungen zueinander eintreten können: «We are not yet done with obligations.»²⁷

Milieus und Medien

Wenn wir nun das bis hierher Gesagte auf unsere eigenen (wissenschaftshistorischen, medien- und kulturwissenschaftlichen) Praktiken zurückbeziehen, heißt das, dass wir die Gewohnheit, Glauben in Opposition zu anderen Praktiken der Wirklichkeitsgenerierung zu begreifen, zugunsten einer Betrachtung der wirklichkeitsschaffenden Effekte je spezifischer, situierter Praktiken verlassen müssen. Die Wissenschaften haben zweifelsohne überaus wirksame Prozeduren der Faktengenerierung hervorgebracht, die aber entgegen ihrer Behauptung weder neutral noch überall gleich gültig sind. Mehr noch: Gerade aufgrund der Devaluierung situierter Praktiken ist abendländisches Erkenntnishandeln Teil des kolonialen Projekts. Entgegen ihrer eigenen Fortschrittserzählung bewegt sich Wissenschaft außerdem – das ist Bruno Latours Hauptargument für die Nicht-Modernität der Modernen – nicht auf einer Linie der Abstraktion, sondern auf einer Linie der Vermischung: Immer mehr Entitäten werden in Labors, in Diagrammen, in Datenbanken, in technischen Gefügen vergemeinschaftet. Diese Vermischungs- und Übersetzungsarbeit wird jedoch in der Moderne strategisch ausgeblendet, und zwar indem eine zunächst methodisch motivierte und als solche durchaus legitime Operation zur objektivierenden Wissensproduktion nicht länger expliziert, sondern unter der Hand naturalisiert wird.

Diesen Umschlag der methodisch motivierten Trennung der Natur in zwei Wirklichkeitsbereiche in eine unhinterfragbare ontologische Differenz hat Alfred North Whitehead als das Drama der «Bifurkation der Natur» bezeichnet. Damit meint er die zur Gewohnheit gewordene Annahme, es gebe eine strikte Trennung zwischen primären Qualitäten der «Natur» einerseits – die Annahme einer Natur, die gleichgültig tut, was sie tut – und einer Welt sekundärer Qualitäten des Subjektiven, des Denkens und Glaubens, des Sozialen und der Geschichte andererseits. Wenn Latour, Haraway und Stengers mit Whitehead gegen diese Trennungsgeschichte «protestieren»²⁸ und ihr entgegenhalten, dass Affizierungen, Leidenschaften, Interessen und Beziehungsstiftungen überall und auch jenseits des Menschen am Werk sind, re-konstruieren

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd., 336.

²⁸ Bei Whitehead heißt es wörtlich «What I am essentially protesting against is the bifurcation of nature into two systems of reality [...]» Alfred North Whitehead: *The Concept of Nature*, Mineola, New York 2004 [1920], 30.

sie damit – Schritt 1 – Wissenschaft als eine lokale Praxis unter anderen Praktiken: als eine <Kultivierungsform>, die man folglich symmetrisch zu anderen <Kulturen> untersuchen muss. Damit stellen sie zugleich die Legitimität des impliziten Hegemonialanspruchs einer Maschine der Wissensproduktion infrage, die (einzig) die eigenen Erkenntnisprodukte als neutral, kontextunabhängig und damit generalisierbar konzipiert. Die Differenz eines solchen Selbstverständnisses zu anderen Wissensformen und Weltauffassungen besteht – Schritt 2 – darin, dass die Wissenschaften eine Form erfunden haben, <dank> derer sie in alle Winkel des Globus vordringen konnten. Dies gelang mittels einer zugleich diskursiven und praktischen «Reinigungsarbeit»,²⁹ die es erlaubte, die eigene Faktenproduktion als Herstellung von Universalien, von Allgemeingültigem zu stilisieren und ihre Evidenz kraft «immutable mobiles»³⁰ abzusichern; also mittels kontextunabhängig operierender, hochmobiler Formate, Standards und Techniken, die sich dadurch auszeichnen, dass ihr <Inhalt> unabhängig von lokalen Gegebenheiten beliebig <entpackt> werden kann.

Dieser Standardprozedur der «Reinigung» begegnet Isabelle Stengers' Konzept einer Ökologie der Praktiken, für die die Begriffe der Verpflichtung und des Milieus zentral sind. Der Zustand eines – historisch gewordenen – Milieus entscheidet darüber, ob ein Gedanke, ein Modell, eine Theorie, eine Erklärung greifen kann. Sie geht davon aus, dass jede Praxis konstitutiv mit einem Milieu verhakt ist, welches ihr Auflagen erteilt. Das Milieu ist insofern rekursiv strukturiert, als seine Effekte auf die Praxis zurückspielen und diese laufend modifizieren. Das macht zugleich die Ökologie jeder Praxis aus.

Exemplarisch diskutiert Stengers die Frage nach den Milieus des Erkenntnishandelns mit Blick auf den Sinologen und Biochemiker Joseph Needham. Er hatte in den 1940er Jahren die Frage gestellt, warum in Europa technische Erfindungen, die bereits zuvor in China gemacht worden waren, zu Auslösern jenes großen Umbruchs werden konnten, den wir als Industrielle Revolution bezeichnen. Die Standarderklärung für diesen Vorgang lautet, dass die Abstraktionsleistung der Physik eine Verallgemeinerung der aus China importierten mechanischen Prinzipien zu Naturgesetzen erlaubte und so diesen <Triumph> ermöglicht habe. Joseph Needham – und mit ihm Stengers – gibt sich mit dem *telos* der <Abstraktion> nicht zufrieden. Needham skizziert einen paradoxen Prozess: Ein spezifisches Milieu, das der im Entstehen begriffenen europäischen Wissenschaft mit ihren kommunikativen und medialen Praktiken nämlich, habe die <Entbindung> von Wissen, die Extraktion von lokalen Praktiken aus ihrem Entstehungs- und Anwendungsmilieu, erst ermöglicht und befördert.³¹ Im Zusammentreffen eines Marktes, auf dem Wissen durch die Schaffung von kommunikativen Netzwerken wie nie zuvor zirkulieren konnte, mit der Adaption bestimmter Formen des Wissens (die Begründung von Wissenschaft als apolitischer Praxis, die in wissenschaftlichen Gesellschaften betrieben wurde) entstand eine neuartige Praxis, die sich von ortsgebundenen Anforderungen und Verpflichtungen freimachte.³² Das Problem modernen Erkenntnishandelns

²⁹ Vgl. Nacim Ghanbari und Marcus Hahn (Hg): *Reinigungsarbeit*, Bielefeld 2013 (Zeitschrift für Kulturwissenschaften, Nr. 1, 2013).

³⁰ Bruno Latour: *Visualization and Cognition. Thinking with Eyes and Hands*, in: *Knowledge and Society. Studies in the Sociology of Culture Past and Present*, Nr. 6, 1986, 1–40.

³¹ Stengers merkt außerdem an, dass nur ein Embryologe auf eine solche Idee hatte kommen können, jemand, der mit den vielfältigen Wechselwirkungen zwischen Milieu und Fötus vertraut war. Isabelle Stengers: *Spekulativer Konstruktivismus*, Berlin 2008, 169.

³² Stengers rekurriert hier auf Alfred North Whiteheads erkenntnistheoretische Begriffe *obligation* und *requirement*. Aus dem Forschungsgegenstand, aber auch aus dem Milieu der Erkenntnis ergeben sich demnach Zwänge für das Erkenntnishandeln. Anforderungen (*requirements*) betreffen eher die Seite des Gegenstands, Verpflichtungen (*obligations*) eher die Seite des Milieus. Zu ihrer eingehenden Beschäftigung mit Whitehead: Isabelle Stengers: *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts*, Paris 2002.

ist demnach nicht seine Abstraktion, seine Unsinnlichkeit o.Ä., sondern seine Privilegierung gegenüber situierten Praktiken. Diese Privilegierung ist gleichzeitig ein Resultat der Entbindung von Wissen, Methoden und Techniken aus einem bestimmbareren Milieu. Anders gesagt: Mithilfe der zeit- und ortlosen «immutable mobiles» sowie im Verbund mit Marktkräften und europäischen Expansionsdynamiken hat sich ein spezifisches Milieu inklusive seiner Praktiken globalisiert. Und damit einher gingen die Denunziation all jener (und die Zerstörung vieler) situierter Praktiken, die anderen als den Verpflichtungen «moderner» Wissenschaft gehorchen.

Ökologisch ist also an Praktiken, dass sie ihre Wirkungen in einem je spezifischen Milieu entfalten. Anteil an diesem Milieu haben auch solche Agenten, die wir als Medien im engeren Sinn begreifen: materielle Vermittlungsinstanzen oder (mit Nathan und Latour gesagt) *faitiches*, gut hergestellte, wirklichkeitsgenerierende Agenten. Diese umfassen technische Infrastrukturen ebenso wie Ritualgegenstände, also alle materiellen Vermittler, die im steten Fluss der Interaktionen, Wechselwirkungen und erprobenden Handlungen einige Beziehungen stabilisieren, routinisieren, kommunizierbar und überlieferbar machen.

Uns interessieren dabei nicht nur die medialen Netzwerke, sondern das Gesamte der ubiquitär gewordenen Voraussetzungen von Wahrnehmen, Denken und Handeln sowie ihre lokalen Effekte. Unser Vorschlag ist es, nicht von *dem oikos* und *der Praxis* auszugehen, sondern Stengers' Differenzierungsarbeit aufzugreifen: die Arbeit an einer Ökologie der *Praktiken*. Damit lässt sich eine feinere und weniger generalisierende Betrachtungsweise erreichen. Es ist ihr Verdienst, Ökologie nicht als holistisches Metanarrativ zu verwenden, sondern als ein Instrument, um das je Spezifische einer Situation/*assemblage* herauszuarbeiten. Es geht ihr weniger um einen allgemeinen Wirkmechanismus als darum, dass jedes Milieu eine singuläre Praxis hervorbringt, die sich nicht jenseits ihrer selbst rechtfertigen muss (etwa gemessen an außerhalb des Milieus liegenden Wahrheitskriterien) und deren Wirksamkeit Beweis genug für die Wirklichkeit aller ihrer Bestandteile ist. Das gilt auch für die involvierten Vermittlungsinstanzen: Es ginge, medienwissenschaftlich übersetzt, z. B. weniger darum, eine allgemeine Bestimmung des Mediums Schrift und seiner medienökologischen Operationen zu liefern (wie es Innis und McLuhan getan haben), als den Wirksamkeiten von Schrift innerhalb spezifischer Milieus nachzugehen – darum also, die welt-schaffende (oder vernichtende) Potenzialität von Schrift in unterschiedlichen Konstellationen zu untersuchen. Weltvernichtend war Schrift beispielsweise in bestimmten kolonialen Situationen. In «Szenen medientechnischer Überlegenheit»³³ wurden hoch ausdifferenzierte Kulturen der Zeichensetzung vernichtet, um die europäische Version des Schreibens als Machtinstanz inauguriert zu können. Fokussierte die frühe Medientheorie – in kritischer Manier – auf die Funktion von Medien für die Ausdehnung von imperialer Macht, so verfeinerte die Medientheorie in der Nachfolge Foucaults die Analyse auf den medialen Anteil des Regierens insgesamt. In beiden Fällen blieb jedoch die Untersuchung

³³ Vgl. dazu Erhard Schüttelpelz: *Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie 1870–1960*, München 2005. Sven Werkmeister: *Kulturen jenseits der Schrift. Zur Figur des Primitiven in Ethnologie, Kulturtheorie und Literatur* um 1900, München 2010.

der Wechselwirkung zwischen lokalen und globalen Medien bei der Herstellung von Wissen und Wahrheit häufig schematisch. Die Ethnologie hat freilich, sowohl mit der visuellen Anthropologie als auch in der Folge der *Writing Culture*-Debatte, eine Vielzahl von Studien zu diesem Problemkomplex vorgelegt.³⁴

Schreiben und Schrift, Zeichnen und Aufzeichnen im Namen der Wissenschaft, das sind riskante Operationen und – folgt man Michael Taussig – die wirksamsten Zaubertricks der Moderne. In seinem Buch *I swear I saw this. Drawings in fieldwork notebooks, namely my own* (2011)³⁵ demonstriert Taussig mittels seiner eigenen Feldtagebücher die wirklichkeitsschaffenden Effekte des Gebrauchs eines Bleistifts: das Bezeugen, das Bannen des Schreckens durch Mortifikation der lebendigen Situation, die Autorisierung durch Übertragung ins Medium des Buches, die Selbstbezauberung («Ich habe das wirklich gesehen» zunächst ein Zauberspruch, um sich selbst zu überzeugen). Unsere Operationen mit den Medien der Wissenschaft, sind sie nicht auch Tricks, die, wenn sie virtuos beherrscht werden, in Erstaunen versetzen und Welten generieren? Sie sind, wie die Magie, «etwas so Seltenes, das so viel Geschick voraussetzt, daß wir solcher Technik die Würde von etwas Heiligem zubilligen könnten – wie wir es bei einem Musiker, einem Gehirnchirurgen oder einem Koch im Schnellrestaurant tun.»³⁶

Inversion: Wissenschaftspraxis als Glaubenspraxis

Am Beispiel der Pilgerschaft zu Ehren der Muttergottes verdeutlicht Isabelle Stengers das Projekt einer Ökologie der Praktiken, das eine Symmetrisierung milieuspezifischer Wahrheitsprozeduren impliziert.

Sich vorzustellen, dass sie [die Jungfrau Maria] ihre Existenz unabhängig vom Glauben und Vertrauen der Pilger hätte bekannt machen können, das heißt, die ihr gemäße Rolle in einer Situation spielen würde, die sich mit der Frage beschäftigt, wie sie repräsentiert werden kann, ist geschmacklos. Die Pilgerfahrt als eine Praxis zur Erlangung dessen zu verstehen, was die Verwandlungserfahrung der Pilger ist, verlangt, dass wir nicht zu dem Schluss kommen, dass sie, Maria, da sie ihre Existenz nicht «beweisen kann», «nur eine Fiktion ist», indem wir die allgemeinen Kategorien des Aberglaubens, des Glaubens oder der symbolischen Wirksamkeit heraufbeschwören, um aufzuklären, was ihnen widerfährt. Wir sollten lieber die Schlussfolgerung ziehen, dass Maria ein Milieu braucht, das mit wissenschaftlichen Anforderungen nicht übereinstimmt.³⁷

An anderer Stelle betont Stengers, dass die vorbereitenden, kollektiven Praktiken der PilgerInnen, die Maria als verwandelnde Kraft wirklich machen, jenen Präliminarien und Techniken ähneln, die ein Neutrino durchläuft, um wirklich zu werden: durch die Art und Weise, durch die Praxis also, durch die die PilgerInnen während ihrer Reise gemeinsam und ein/e jede/r durch den/die anderen eine Transformation ihrer häufig schmerzlichen Geschichte erleben, kultivieren sie ein Milieu, einen Möglichkeitsraum für das «Glücken der Pilgerreise». Dieses kann sich nicht unabhängig von der Vorbereitung einstellen.

³⁴ Dazu kommen das Unternehmen einer «inversen Ethnologie» und medienwissenschaftliche Studien (z. B. von Ute Holl), die die innereuropäischen, medialen Kolonisierungen untersuchen. Für einen Überblick vgl. die aktuelle Ausgabe der Zeitschrift für Kulturwissenschaften (Nr. 2, 2015) *Blasphemie und Begeisterung*, hg. v. Erhard Schüttelz und Martin Zillinger. Zur kolonialkritischen Erweiterung des Kittler'schen Zugriffs: Karin Harrasser: *Austreibung, Beschwörung, Tranceritual. Ahumane Agentien und Kittlers Europa*, in: *Metaphora. Journal for Literary Theory and Media*, Edited Volume 1: Was waren Aufschreibesysteme? hg. v. Arndt Niebisch, Martina Süess, 2015, online unter metaphora.univie.ac.at/volumen1-harrasser.pdf, gesehen am 15.12.2015.

³⁵ Michael Taussig: *I swear I saw this. Drawings in fieldwork notebooks, namely my own*, Chicago, London 2011.

³⁶ Michael Taussig: *Sympathiezauber. Texte zur Ethnographie*, Konstanz 2013, 89.

³⁷ Isabelle Stengers: *Spekulativer Konstruktivismus*, Berlin 2008, 114.

Genau hierin bestehe die Ähnlichkeit zur experimentellen Praxis. Denn ganz wie Maria könne auch das Neutrino nicht unabhängig von seinem Milieu (dem mit Instrumenten vollgefüllten Labor, der Ausbildung der Physiker, ihrer ganz spezifischen Form der Aufmerksamkeitsfokussierung, ihren Medien der Verständigung) existieren:

Es muss betont werden, dass diese Divergenz zwischen der Jungfrau und dem Neutrino nicht in der Notwendigkeit einer «Vorbereitung» der Pilger liegt. Dies ist umso zentraler, als diese Vorbereitung als «Konditionierung» qualifiziert wird. Die Wirksamkeit entspricht dadurch einem «Artefakt», im Sinne eines unerwünschten Effekts der Experimentalsituation [...]. Doch ist dies bei der Vorbereitung zum Experiment nicht der Fall? Fragen Sie einmal Experimentalwissenschaftler, ob ihre Tatsachen nicht auch einer Vorbereitung bedürfen.³⁸

Daraus folgt jedoch keineswegs die Nivellierung sämtlicher Praktiken: Sie bleiben *erstens* je spezifisch und singular (gerade aufgrund ihrer Verpflichtung auf ein Milieu) und sie sind auch deshalb nicht <gleich>, weil sie *zweitens* – wie bereits skizziert – mehr oder weniger wirksam sind.

Das Verhältnis von Heil und Heilung, von sogenannten nur psychischen und physio/logisch begründeten Verfahren der Heilung unter diesen Vorzeichen zu betrachten ist zugegebenermaßen eine Herausforderung. Denn die von Stengers eingeforderte metarationale, situationssensible Haltung einzunehmen ist schwierig, wenn es um Leib und Leben geht. Mit Blick auf die heilenden Effekte des Betens hat jedoch Tanya Luhrmann Begriffe vorgeschlagen, die eine solche Haltung zu kultivieren erlauben.³⁹ Sie beschäftigt sich mit den konkreten Praktiken des «Wirklich-Machens» Gottes als Voraussetzung für seine Heilsamkeit. Unter Rückgriff auf Claude Lévi-Strauss' Analyse der Cuna-Heilpraktiken und die ignatischen Exerzitien beschreibt sie eine vierteilige Dramaturgie des Anwesend-Machens eines «Guten Gottes»: ⁴⁰ (1) die Herstellung einer Situation der *Erwartung* mittels Worten, Bildern, Tönen, taktilen Erfahrungen; (2) die Herstellung *epistemischer Ambiguität*: Als Resultat der Praxis wird unklar, ob das Gefühle von außen kommt oder im Innenraum der Vorstellung existiert; (3) die *Intensivierung der sinnlichen Wahrnehmung*, eine Transformation der Alltagswahrnehmung, so dass sich Gewohntes in neuem Licht zeigt, der Betende mit neuen Ohren hört etc.; (4) der Beginn eines aktiven *Engagements* mit und durch die so hergestellte Existenzweise.

Nimmt man eine so konturierte Perspektive auf Praktiken zur Prämisse des eigenen Forschens und Schreibens, wird deutlich, dass dieses ebenfalls eine Reihe von Vorbereitungen, Übungen und Aufmerksamkeitsverschiebungen impliziert.

Die Herstellung einer Situation der *Erwartung*: Erwartung auf Neues formt sich im wissenschaftlichen Vorgehen als Resultat einer Häufung von Beobachtungen, die sich mit den durchgesetzten Methoden und Konzepten nicht erklären lassen. Dies zwingt die Forschende, vom *state of the art* in einen spekulativen Modus überzugehen. Das heißt nicht, dass Wissenschaft sich beliebig eine Wirklichkeit erfinden kann, dass sich etwa die Geschichtswissenschaft aus der

³⁸ Isabelle Stengers: *Nous ne sommes pas seuls au monde*, in: dies.: *La vierge et le Neutrino. Les scientifiques dans la tourmente*, Paris 2006, 195–226. Eine Übersetzung erschien im *Reader Gender und Medien*, hg. v. Kathrin Peters und Andrea Seier (Berlin 2016) unter dem Titel: *Wir sind nicht allein in der Welt*.

³⁹ Tanya Marie Luhrmann: *Making God real and making God good. Some mechanics through which prayer may contribute to healing*, in: *Transcultural Psychiatry*, Vol. 5, Nr. 50, 2013, 707–725.

⁴⁰ Ebd., 710.

Gegenwart heraus beliebig eine Vergangenheit imaginieren kann. Es kommt entscheidend darauf an, Quellen in ihrer Fremdheit (oder Daten in ihrer Inkommensurabilität mit der gängigen Erklärung) das Denken umwandeln zu lassen. Damit dies gelingen kann, ist es erforderlich, eine Haltung der Erwartung zu kultivieren, die darin besteht, Fremdheit und Inkommensurabilität spürbar zu machen; oder anders formuliert, fremden Phänomene die Macht zuzusprechen, unsere «wohldefinierten Kategorien *herauszufordern*».⁴¹

Epistemische Ambiguität: Um etwas wirklich neu sehen oder denken zu können, muss vermieden werden, dass wir, derart herausgefordert, sogleich in ein neues, geschlossenes System eintauchen, zu einem neuen System konvertieren. In dieser Phase geht es darum, das Erklären zu verlangsamen und die Dinge in der Schwebelage zu halten. Vinciane Despret spricht in ihrem neuesten Buch, in dem sie sich mit konkreten Verhältnissen und Praktiken unserer Zeitgenossen zu und mit ihren jeweiligen Toten auseinandersetzt, von der konstitutiven Doppeldeutigkeit der Erfahrungen mit den Toten. Sie bezeichnet den wachsamsten Umgang mit dieser Ambiguität, dem sie im Sprechen der Menschen über Interaktionen mit Toten immer wieder begegnet sei, als «ontologischen Takt».⁴² Dieser zeichne sich, wie auch die Erfahrungen selbst, gerade dadurch aus, diese nicht in Kategorien wie lebendig oder tot, sichtbar oder unsichtbar, an- oder abwesend einzuteilen, sondern solche scheinbar unumgänglichen Differenzen (stilistisch) zu umschiffen und so den Existenzmodus ihrer Gegenstände offenzulassen.

Intensivierung: Despret lässt sich vom Sprechen derjenigen, die ihr das Material für ihre Beobachtungen liefern, nicht nur herausfordern und verwundern, sie zieht daraus eine Anweisung für ihr eigenes Schreiben. Denn sie verpflichtet sich streng dazu, die Ambiguitäten und Doppeldeutigkeiten auf eine Weise zu narrativieren und begrifflich zu fassen, die von ihrer Wichtigkeit für diejenigen, die sie ihr «gegeben» haben, durchdrungen bleibt. Damit nähert sie sich vielleicht am ehesten dem, was Deleuze einmal die Methode der *Dramatisation* genannt hat, eine Methode, die Didier Debaise' Deleuze-Lektüre zufolge zentral darin besteht, Intensivierung zu ermöglichen:

A method, then, and nothing more. If we interpret it exclusively in terms of a method, we must view dramatization as a construction, an artificial attitude, something non-intuitive engaging thought. Given a concept or an event, the question is to know *how* to intensify its importance. And if a method is needed, it is because the question of intensification, of the increase in importance of events, is not a natural attitude; it implies a change, an inversion in the habitual course of thought, a certain askēsis of thought that allows it to be exercised in a new way.⁴³

Wie kann – zuletzt – das *Engagement* der GeisteswissenschaftlerIn mit ihrem Gegenstand verstanden werden? Es muss ein Engagement sein, das sich nach zwei Seiten hin verpflichtet: Zunächst geht es darum, den Gegenstand so zu behandeln, dass er das Denken verwandeln kann – eine Treue zum problematischen Gegenstand; zugleich aber impliziert es, die eigene mediale Praxis

⁴¹ Diese Formulierung entlehnen wir Isabelle Stengers: Diderot's Egg. Divorcing Materialism from Eliminativism, in: *Radical Philosophy*, Nr. 144, Juli/August 2007, 7–15, hier 10, Herv. i. Orig.

⁴² Siehe dazu: Vinciane Despret: *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent*, Paris 2015.

⁴³ Didier Debaise: The Dramatic Power of Events: The Function of Method in Deleuze's Philosophy, in: *Deleuze Studies*, Vol. 10, Nr. 1, 2016, 5–18, hier 6. Siehe auch: Gilles Deleuze: Die Methode der Dramatisierung, in: ders.: *Die einsame Insel*, hg. v. David Lapoujade, Frankfurt/M. 2003, 139–170.

(Schreiben, Sprechen, Visualisieren) so zu betreiben, dass sie in einem bestimmten Milieu wirksam sein kann – eine Treue zum Milieu, das zu einer Geste der Selbstbeschränkung verpflichtet: Statt die Produktion überall gleichermaßen gültiger Resultate anzustreben, müsste eine solche Praxis rückgebunden an diejenigen/dasjenige bleiben, die ihre Hervorbringung ermöglicht haben. Forschung lässt dann aber keineswegs die Mimesis an ihre Gegenstände hinter sich, sondern strebt danach, eine Praxis der Vertretung – nicht im Rücken, sondern im Angesicht ihrer Gegenstände – zu entwickeln. Das heißt nicht, dass man sich zum Magier, zur Hexe, zum Schamanen machen muss, sondern vielleicht eher zum Delegierten seines Gegenstands, zu einer Diplomatin, die sich bewusst hält, wie riskant es ist, die Grenze zwischen Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft zu überqueren. Und wie schnell man vor die Tür gesetzt werden kann, wenn man die lokale Etikette nicht beherrscht.
