

DER PSYCHISCHE APPARAT IST AUCH NUR EINE BLACK BOX

Unordnungen und Metamorphosen der französischen Ethnopsychiatrie

1 Hier ist weder Raum noch Ort, sich mit den zahlreichen Kritiken an der Psychoanalyse auseinanderzusetzen. Zur besseren Positionierung sei gesagt, dass ich hochskeptisch gegenüber jenen Ansätzen bin, die die Psychoanalyse – auf Grundlage eines naiven Wissenschaftsbegriffs – für ihre mangelnde Wissenschaftlichkeit geißeln und härtere Fakten versprechen, wie es viele Autoren tun, welche Catherine Meyer (Hg.): *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*, Paris 2010, versammelt. Aus dieser Perspektive würde die Psychoanalyse gemeinsam mit der Hypnose, dem Magnetismus und außereuropäischen Therapietechniken verworfen. Stattdessen könnte man auch zeigen, dass die Psychoanalyse sich de facto nicht von diesen unterscheidet, und dies zu ihrer Verteidigung anführen. Dass ich dies nicht tue, liegt in erster Linie an dem eurozentrischen Alleinvertretungsanspruch, der sich vor allem bei den psychoanalytischen Feinden Tobie Nathans wie Elisabeth Roudinesco zeigt. Es gibt eine scharfe Frontlinie der Auseinandersetzung, die sich nicht ignorieren lässt. Außerdem teile ich das Unbehagen an der Psychoanalyse von Autoren wie Michel Foucault, Roland Barthes und Didier Eribon, die – nicht zuletzt auch was Fragen von Gender und Sexualität angeht – die normativ-normalistische Wirkung der Psychoanalyse hervorheben, vgl. dazu Didier Eribon: *Échapper à la psychanalyse*, Paris 2005.

I. Welche Medien, welche Medialität?

Freud hat die Beschreibung des psychischen Apparates immer wieder nach dem Modell technischer Apparate (z. B. thermodynamische Maschinen) und Medien (fotografische Platte, Wunderblock) konzipiert, was entscheidend zur Auffassung beigetragen haben dürfte, dass die Psychoanalyse besonders fruchtbar für medienwissenschaftliche Ansätze ist. Neben dieser Lesart des psychischen Apparats als mediale Anordnung steht auch die wechselseitige Bedeutung außer Frage, die das Medium Sprache und die Psychoanalyse füreinander haben. Niemand wird ihre Produktivität für (andere) hermeneutische wie posthermeneutische Disziplinen und Denkrichtungen etwa in ihrer Exploration metaphorischer und metonymischer Mechanismen ernsthaft in Abrede stellen können.¹ Freuds Literaturlektüren, die eine ganze Unterdisziplin der Literaturwissenschaft hervorgerufen haben, entsprechen die biografischen Narrative der Patient_innen ebenso wie Freuds eigene autobiografische Einlassungen. Aus Mikrostrukturen setzen sich Erzählungen zusammen, Erzählungen enthalten verräterische Mikrostrukturen. Das Wissen um die Notwendigkeit, Narrative für die und mit den <Patient_innen> zu entwickeln, teilt die Psychoanalyse nicht nur mit ihren Vorläufern auf dem Gebiet der Traumdeutung, sondern auch mit sogenannten <traditionellen> Formen <psychischer>² Heilung. Allerdings geht es diesen nicht um die tiefere innere Wahrheit von Autor_innen und anderen Subjekten, sondern um andere relationale Verstrickungen.³

Dennoch stellt sich die Frage, wie Medien und Medialität innerhalb des psychoanalytischen Modells gedacht und welche Medien in die psychoanalytische Praxis integriert werden können. Denn *außerhalb* der Black Box des psychischen Apparates, in dem verschiedene Instanzen in funktionale oder dysfunktionale Interaktion treten und dessen Rätsel es zu ergründen gilt,

dominiert das Ideal von Medien als getreuen Zwischengliedern, die unsichtbar bleiben und störungsfrei übermitteln.

Faktisches Leitmedium in der Analyse ist der_die Analytiker_in selbst, der die Wahrheit des Subjekts und seines psychischen Apparates zutage fördert, ohne dabei selbst als Mediateur Einfluss auf den Patienten und die Ergebnisse der Analyse zu nehmen.⁴ Genau dadurch behauptet Freud gegenüber Sándor Ferenczi, der die Gegenübertragung und die persönliche Relation zwischen Patient und Analytiker als nicht auszublenzenden Faktor beschrieben hat,⁵ die wissenschaftliche Seriosität der Psychoanalyse im Unterschied etwa zur Hypnose. Diese inzwischen auch innerhalb der Psychoanalyse vielfach kritisierte Vorstellung findet sich noch bei einem der Begründer der Ethnopsychiatrie, Georges Devereux, der den Psychoanalytiker als ein Instrument auffasst, das analog zu einem Thermometer funktioniert: Zwar lasse sich das Unbewusste des Patienten nicht direkt beobachten, wohl aber könne der kompetente Analytiker nicht nur die Effekte des Patienten auf sein *eigenes* Unbewusstes beobachten, sondern dieses auch tun, ohne die so übertragene Nachricht zu verfälschen. Thermometer wie Therapeut übertragen getreu.⁶ Der wissenschaftliche Anspruch der Psychoanalyse beruht also darauf, dass der_die Analytiker_in als rein passives, getreues, objektives Medium fungieren soll, d. h. also, in der Terminologie der Actor-Network-Theory (ANT), als reines Zwischenglied.

II. Einschreibungen und Abgrenzungen der Psychoanalyse – Plädoyers für das Verworfen

Freuds Modell schreibt sich damit nicht nur generell in die großen, dominanten Linien abendländischer Subjektphilosophie und Epistemologie von Sokrates/Platon⁷ und Augustinus über Descartes bis Kant ein bzw. liefert deren Supplement, weswegen Freuds und auch Lacans Texte sich so gut als Wirte für Derridas Dekonstruktionen eignen. Das Modell beruht darüber hinaus auf einer Tradition des Hylemorphismus, also der Trennung zwischen einem aktiven Form- und einem passiven Stoffprinzip.⁸ In der Psychoanalyse kommt es nur *prima facie* zur Paradoxierung dieses hylemorphischen Schemas. Als rein passives und somit treues Medium kann der_die Analytiker_in die unbestrittene Machtposition in der asymmetrischen Relation zum_zur Patienten_in einnehmen – das invisibilisierte Medium ist gleichbedeutend mit der unmarkierten Position des Wissens. Die Macht der Einflussnahme camouffiert sich, um desto effizienter und unhinterfragter wirksam zu werden.

Isabelle Stengers und der Ethnopsychiater Tobie Nathan beschreiben die Konstruktion des Dispositivs der Psychoanalyse und ihre offizielle Theoretisierung als Resultat eines Reinigungsprozesses. Die Psychoanalyse definiert sich negativ gegenüber traditionellen Formen der Heilung, wie sie in nicht westlichen Kulturen praktiziert werden – und gegenüber der Hypnose, aus der sie

2 Beide Epitheta sind problematisch: Während «traditionell» eine Melange aus Überholtheit und Rigidität impliziert, die in keiner Weise der flexiblen Aktualität des «Nicht-Modernen» entspricht, ist Psyche ihrerseits ein – ganz buchstäblich – eingrenzendes Konzept, das mit kosmologischen Weltmodellen und den in ihnen existierenden Topologien nur allzu gründlich aufgeräumt hat. Vgl. Fritz Kramer: *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*, Frankfurt/M. 1987.

3 Zu Recht kann man argumentieren, dass die Praxis der Psychoanalyse unhintergebar relational ist. Eine Interaktion oder «Relationalität», in der nur eine involvierte Entität (der_die Therapierende) die andere transformiert (der_die Therapierte), ist aber ein Prozess, «der kaum den Namen Interaktion verdient», wie Gilbert Simondon über das Modell des Archetyps als der härtesten Form des hylemorphistischen Denkens anmerkt, ders.: *Form, Information, Potentiale*, in: Ilka Becker u. a. (Hg.): *Just not in time. Inframedialität und non-lineare Zeitlichkeiten in Kunst, Film, Literatur und Philosophie*, München 2011, 221–248, hier 226. Wie heterogen der psychische Apparat auch immer sein mag: Es ist ein Apparat und er integriert, was in anderen Modellen als das relationale Zusammenwirken vieler und heterogener Entitäten gefasst wird.

4 Vgl. Isabelle Stengers: *L'hypnose entre magie et science*, Paris 2002, 71–92; Tobie Nathan: *La «chose» et l'«objet»*, in: ders.: *Nous ne sommes pas seuls au monde. Les enjeux de l'ethnopsychiatrie*, Paris 2001, 111–152, hier 112 ff.

5 Vgl. Sándor Ferenczi: *Das klinische Tagebuch*, hg. v. Judith Dupont, Gießen 2013.

6 Vgl. Georges Devereux: *De l'angoisse à la méthode, dans les sciences du comportement*, Paris 2012, 424.

7 Zum Platonismus Freuds vgl. Jacques Derrida: *Spéculer – sur «Freud»*, in: ders.: *La carte postale de Socrate à Freud*, Paris 1980, 275–437; Jacques Van Rillaer: *La mythologie de la thérapie en profondeur*, in: Meyer (Hg.): *Le livre noir de la psychanalyse*, 260–281.

8 Vgl. Simondon: *Form, Information, Potentiale*; ders.: *Die Existenzweise technischer Objekte*, Zürich 2012, 223–226.

zwar hervorgeht, von der sie sich aber rasch abgrenzt – durch all das, was sie ausschließt.⁹ Indem sie sich als archäologische Geistesarbeit entwirft, setzt die Freud'sche Psychoanalyse ein Modell des direkten Hervorholens (gegen die Widerstände im psychischen Apparat, die ihr den Weg weisen) an die Stelle anderer medialer und materieller Prozesse, die sich nicht in erster Linie für das Innere des Patienten interessieren,¹⁰ sondern sich in der Regel dadurch charakterisieren, dass sie Menschen und ihre Psyche behandeln, indem sie auf eine Materie, oder eher Materialien,¹¹ und Stoffe wie Sand, Muscheln oder Blut einwirken und dabei mit oder gegen Geister arbeiten. Diese Materialien und Objekte (Fetische) agieren einerseits als Medien der Kommunikation mit Geistern, Gottheiten und anderen Wesenheiten, die sich nicht direkt physisch manifestieren, deren Intentionen, Leidenschaften, Bedürfnisse, Befehle etc. es jedoch zu erkennen gilt (Divination). Andererseits geht es darum, diese anzu ziehen oder abzustößen: Fetische, Amulette, Altäre sind Medien auch im Sinne einer Akkumulation von Energie,¹² die diese Wesenheiten herbeilockt oder fernhält und generell durch Verhandlung – dies wäre die übergreifend diplomatische Funktion dieser Medien – mit ihnen ermöglicht, ihre Macht zu bannen, zu nutzen, Einfluss auf sie zu nehmen.

Eine solche Existenz von Geistern oder Gottheiten anzunehmen, ist für die Psychoanalyse – und <uns> – nur als Phantasma wahnhafter Patienten vorstellbar. Doch schon das Einwirken auf den Geist oder die Psyche mittels einer Materie, die nicht einmal das zur Psyche gehörende Soma ist, also mittels seltsamer Objekte, ist ein Skandalon für das hylemorphistische Denken (und dies dürfte einen weiteren Hauptgrund für die Brandmarkung solcher Techniken als <magisch> darstellen). Es lässt sich also (nicht nur) im interkulturellen Vergleich kaum eine Therapieform finden, in der Medien ein geringerer Stellenwert zuerkannt wird als in der Psychoanalyse – und ihre aktive, produktive Rolle in Prozessen der Übersetzung kann in ihrem Rahmen kaum anders denn als eine *parasitäre Störung* gedacht werden.

1995 haben Stengers und Nathan, Schüler von Georges Devereux, in *Médecins et sorciers* die Hypnose mit nicht westlichen Therapieformen der psychischen Störung oder Unordnungen [*disorder/désordre*] in einer Allianz zusammengebracht gegen das hegemoniale therapeutische wie epistemische Modell des Psychischen, wie es von der Psychoanalyse vertreten wird.¹³ Ein Jahr danach veröffentlicht Bruno Latour in direkter Reaktion auf die ethnopsychiatrische Praxis von Nathan und dessen Zusammenarbeit mit Stengers seine *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*,¹⁴ in der er das Konzept des *faitiche* als epistemischen Ausweg aus einem Dilemma präsentiert, das man als Variation der von Whitehead konstatierten modernen Bifurkation der Natur betrachten kann: die Vorstellung einer Aufspaltung in zwei Realitäten, jene des echten Geschehens (das sich zunehmend unseren Sinnen entzieht) und jene des nur anscheinenden Geschehens als bloßer Hinzufügung unserer getäuschten Sinne oder unseres Geistes, eine Aufspaltung, die auf «spatial metaphors, such as

⁹ Vgl. Léon Chertok, Isabelle Stengers: *L'hypnose. Blessure narcissique*, Le Plessis-Robinson 1999, 27 ff.; Nathan: *La «chose» et l'«objet»*, 118 ff.

¹⁰ Vgl. etwa Tobie Nathan: *L'influence qui guérit*, Paris 2001, 91–120.

¹¹ Zu dieser Differenz vgl. Tim Ingold: *Materials against materiality*, in: *Archaeological Dialogues*, Vol. 14, Nr. 1, 2007, 1–16.

¹² Nichts anderes tun natürlich Reliquien und genau so wurde auch der Fetischismus anfänglich konzipiert, vgl. etwa Hartmut Böhme: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, Reinbek bei Hamburg 2006, sowie Karl-Heinz Kohl: *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*, München 2003.

¹³ Vgl. Tobie Nathan, Isabelle Stengers: *Médecins et sorciers*, erweiterte Neuauflage, Paris 2012.

¹⁴ Vgl. Bruno Latour: *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Le Plessis-Robinson 1996. Engl.: *On the modern cult of the factish gods*, Durham, NC 2010.

¹⁵ Alfred North Whitehead: *The concept of nature*, New York 2007, 32. Siehe auch Gilles Deleuze, Félix Guattari: *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, erweiterte Neuauflage, Paris 1973, 31 ff. Die eigentliche Anregung für die *objet-fête/objet-fait*-Unterscheidung liefert der *Anti-Œdipe*. Whiteheads Kritik an der Bifurkation greift Latour vor allem in den Existenzweisen und dort in der Kritik des Konzepts der Materie auf. Ob Whiteheads Ausführungen tatsächlich mit dem Konzept des *faitiche* kompatibel sind, steht allerdings auf einem anderen Blatt.

<within the mind> and <without the mind>> beruht.¹⁶ Ihre jüngste Fortsetzung hat diese Rezeption in Latours *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*¹⁶ gefunden, dessen Kapitel zu den Wesen der Metamorphose Stengers, Vinciane Despret und insbesondere Nathan Entscheidendes verdankt: die Benennung dieser merkwürdigen Wesen, die sowohl Emotionen, die <wir> als Ausdruck von Individuen auffassen,¹⁷ als auch Gottheiten umfassen, welche im modernen Universum nur noch als Fiktionen oder Ausgeburten der Fantasie und somit als nicht existent gedacht werden können.¹⁸ Latour geht es in seinen *Existenzweisen* explizit um eine Revision der modernen Epistemologie und Ontologie, die nicht nur durch fehlgeleitete Konzepte wie Materie oder einen falschen Formbegriff belastet sei, sondern in der vor allem kein Platz sei für eine Fülle von Entitäten, auf die außer den Modernen niemand jemals verzichtet habe.¹⁹ Sein Verdienst spätestens seit *Wir sind nie modern gewesen*²⁰ besteht vor allem darin, eine doppelte Bewegung vollzogen zu haben, die sich als diplomatisch-dekonstruktiv bezeichnen lässt: einerseits eine Diplomatie des Denkens und Handelns anzustoßen wie aufzunehmen (in der Rezeption von Autoren wie Descola, Viveiros de Castro und vor allem Nathan), in der <außereuropäische> oder <a-moderne> Weltauffassungen ernst genommen werden und als ernstzunehmende Alternativen in das moderne Denken und Handeln eingebaut werden bzw. diesem neue Spielräume eröffnen. Andererseits ist die Krux des Nachweises, dass wir de facto nie modern sein konnten und somit jede klare Grenzziehung zu den A-Modernen nur das kontrafaktische Postulat einer modernen Frontlinie sein kann. Die A-Modernen fungieren in dieser Geste der Abgrenzung also als Supplement der modernen <Identität>, das dieser immer schon eingeschrieben war: So entspricht das Latour'sche *jamais* dem Derrida'schen *toujours déjà*. Die diplomatische Vermittlung ist also auch deshalb notwendig und fruchtbar, weil die A-Modernen, wenn man auf ihre Praktiken schaut, nie die <ganz Anderen> in Bezug auf die Modernen gewesen sind. Derrida wie Latour scheinen mir damit Möglichkeiten zu eröffnen, dem Dilemma zwischen *othering* und anthropologischem Universalismus zu entinnen.²¹

Um die diplomatische Revision der modernen Epistemologie und Ontologie geht es auch Stengers und Nathan – und dies nicht nur in dem Sinn, dass beide für die überfällige Symmetrisierung der diplomatischen Beziehungen²² zu einem therapeutischen Wissen und seinen wenig modernen Prämissen eintreten, anstatt es in der Asymmetrie einer schlechten Aufklärung mit dem Satz <Früher glaubte man respektive Sie glauben, wir aber wissen (heute)> abzutun.²³ Vielmehr sehen sie die therapeutische Diskreditierung von Hypnose und traditionellen Heilungstechniken direkt korreliert mit der Art, wie die Psychoanalyse ihr Wissen von Patient_innen und Psyche konstruiert. Diese werden, so Stengers und Nathan, als isolierbares Objekt bzw. als Subjekt eines rein selbstreflexiven Wissens konstruiert, welches sich im Fall des Erfolgs der Analyse aus der als provisorisch gedachten Übertragungsbeziehung zum Analytiker zu lösen versteht.

¹⁶ Vgl. Bruno Latour: *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, übers. v. Gustav Roßler, 265–295. Franz.: *Enquête sur les modes d'existences. Une anthropologie des modernes*, Paris 2012, 187–210.

¹⁷ Vgl. Vinciane Despret: *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie des émotions*, Paris 2001. Auch in abendländischen Kontexten ist dies nicht allzu lange so. Man denke einfach an die Personifikationen von Tugenden und Lastern oder auch von Amor sowie die Vorstellung der Psychomachie.

¹⁸ Vgl. Nathan: *L'influence*, 245 ff.
¹⁹ Dass auch wir Modernen auf diese nicht verzichten können und wollen, zeigt ein Blick auf unsere Fiktionen, die von diesen Entitäten wimmeln, wenn sie nicht unter dem Label <realistisch> laufen. Aber vermutlich kommt auch kein Liebesroman ohne sie aus, selbst wenn nicht Amor als Gottheit bemüht wird.

²⁰ Vgl. Bruno Latour: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin 1995 [1991].

²¹ Ohne dass deswegen die Differenzen negiert werden sollen und dürfen: So ist die Appropriation von Frühmenschen oder <A-Modernen> und ihrer Kunst durch die Modernen, gerne bei Behauptung eines gemeinsamen Wesens <des Menschen>, spätestens seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts eine typisch modern-avantgardistische Geste, mit der man seine Verbindung mit den Traditionslinien der eigenen Kultur abschneiden und diese als <dekadent> entwerten kann.

²² Zur Ethnopsychiatrie als Diplomatie vgl. Nathan: *Nous ne sommes pas seuls au monde*, vgl. auch weiterführend ders.: *Quand les dieux sont en guerre*, Paris 2015, 89 ff.

²³ Vgl. Stengers: *L'hypnose entre magie et science*, 22, Herv. i. Orig.

III. Lösungen der Psychoanalyse: Der psychische Apparat als universales Faktum

Jacques Derrida hat in dem Essay *Résistances* eine Reflexion über das Wortfeld der Analyse als Lösung und Auflösung geliefert: Lösung eines Problems, aber auch Herstellen einer Lösung durch Auflösung im chemischen Sinn, schließlich Lösung eines Bandes oder eines Knotens, des Symptoms als Knoten. Geht es bei Derrida in letzter Konsequenz um die Dekonstruktion der Analyse als Herauspräparierung eines eigenen Kerns des Unbewussten,²⁴ indem er dessen notwendige Verstrickung mit dem <Anderen> und dem <Außen> aufzeigt, unterstreicht Nathan aus der Perspektive seiner Arbeit mit Migrant_innen, dass die Ablösung von den <magisch>-therapeutischen Medien auch mit anderen Formen der Herauslösung einhergeht, nämlich mit der Isolation der Patient_innen aus ihren sozialen und kulturellen Kontexten. In sehr viel konkreterer Form zeigen sich hier die Probleme der Psychoanalyse nicht nur mit dem Anderen, sondern auch spezifisch mit dem Fremden.²⁵

Therapeutische, epistemische und ontologische Fragen sind, wenn man der Argumentation von Stengers und Nathan folgt, im «blackboxing» der Psychoanalyse eng miteinander verbunden: das therapeutische Ideal der Autonomie (Nathan) bzw. die Subjekt-Konstruktion über einen <inneren> psychischen Apparat als isolierbare Entität (Chertok/Stengers) berühren zwangsläufig die Problematik des Anderen und des Fremden (in Form nicht abendländischer Denkmodelle und Ontologien). Anstatt also die Grundfesten des abendländischen Wissens erschüttert zu haben, spielt die Psychoanalyse eine äußerst aktive und stabilisierende Rolle in der Aufrechterhaltung der Bifurkation, denn sie liefert eine Konzeption der Psyche, die innerhalb dieser Aufteilung funktioniert. Folgt man Latours Feststellung, dass die Modernen eine strikte Trennung zwischen äußeren, <harten> Fakten-Objekten und inneren, rein imaginären Feen-Objekten konstatieren,²⁶ so lässt sich für die Rolle der Psychoanalyse in diesem Prozess ergänzen: Sie ist es, die einen inneren Container, man könnte auch sagen: einen Kerker, konstruiert hat, der groß und rätselhaft genug ist, um all jene Phänomene dort zu situieren und ihren Entstehungsherd haben zu lassen, die durch andere Weltentwürfe geistern, ohne sich jemals stabil lokalisieren zu lassen oder sich um das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten zu kümmern.²⁷ Diese Phänomene sind mit dem Begriff der Besessenheit nur unzureichend beschrieben, weil dieser immer noch zu stark auf das Innere von Menschen fokussiert. Immerhin werden diese, wenn man von Besessenheit spricht, aber als Rezeptoren äußerer Kräfte betrachtet und nicht als Generatoren rein interner Phänomene, die sich bestenfalls in einem Außen <ausdrücken>.

Freud konstruiert die Psyche als ein weitgehend autonomes *System*, das mit seinen internen Prozessen weitaus mehr beschäftigt ist als mit seiner Umwelt. Folgt man, wie ich es hier tue, der entsprechenden Lesart Derridas und Stengers, so erscheinen selbst die berühmten innerfamiliären Bindungskonflikte demgegenüber

²⁴ Vgl. Jacques Derrida: *Résistances*, in: ders: *Résistances de la psychanalyse*, Paris 1996, 11–53, hier 40.

²⁵ Vgl. dazu auch Mario Erdheim: *Verzerrungen des Fremden in der psychoanalytischen Perspektive*, in: *Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse*, Bd. 21, 2002, 21–45. Natürlich kann man immer der dekonstruktiven Geste folgen, in der man zeigt, dass für die Psychoanalyse ohnehin auch gilt, was für all das gilt, wovon sie sich abgrenzt. Aber diese Geste ist auch zweischneidig: Erstens ignoriert sie die faktische Macht der Exklusion und Marginalisierung all dessen, was nicht als wissenschaftliche Vernunft akzeptiert wird (darum ging es im Descartes-Streit zwischen Derrida und Foucault anlässlich der *Histoire de la folie*), und wiegt uns zweitens in der Illusion, uns weiterhin nicht mit dem so Exkludierten beschäftigen zu müssen, sondern weiter ausschließlich über unsere <eigenen> Traditionen gebeugt zu bleiben.

²⁶ Vgl. Latour: *Petite réflexion sur les dieux factices*, 29–35.

²⁷ Vgl. Lucien Lévy-Bruhl: *Mentalité primitive*, hg. v. Frédéric Keck, Paris 2010.

als nachgeordnet. So wird auch verständlich, weshalb Freud zunächst in *Jenseits des Lustprinzips* und stärker noch in *Hemmung, Symptom und Angst* im Verlauf seines Schreibens den Schrecken zugunsten der Angst marginalisiert: Diese sei ein letztlich interner Vorgang, dessen Ausbleiben überhaupt nur den Schrecken produziere.²⁸ Tatsächlich zielen schon seine Ausführungen zur Existenz des Reizschutzes, den das Bewusstsein nach außen errichtet hat, in letzter Konsequenz darauf ab, das Fehlen einer entsprechenden Vorrichtung zur Bewältigung innerer Reize zu konstatieren: «[N]ach innen zu ist der Reizschutz unmöglich, die Erregungen der tieferen Schichten setzen sich direkt und in unverringertem Maße auf das System fort». Daraus leitet Freud «erstens die Prävalenz der Lust- und Unlustempfindungen, die ein Index für Vorgänge im Innern des Apparats sind, über alle äußeren Reize» ab, um dann zu dem Schluss zu kommen:

Es wird sich die Neigung ergeben, sie so zu behandeln, als ob sie nicht von innen, sondern von außen her einwirkten, um die Abwehrmittel des Reizschutzes gegen sie in Anwendung bringen zu können. Dies ist die Herkunft der *Projektion*, der eine so große Rolle bei der Verursachung pathologischer Prozesse vorbehalten ist.²⁹

Die Psychoanalyse hat ihren Erfolg auch auf das Ziehen einer Trennlinie begründet: *dort* die Beeinflussung der Patient_innen, die eingebenden Suggestionen, welchen diese seitens der Heilenden ausgesetzt waren, und das Produzieren als Hineinlegen von etwas (einer bloßen Fiktion); *hier* das Produzieren der *Fakten* als das Hervorholen eines Gegebenen.

Für diese Operation, mit der sich die Psychoanalyse von der Hypnose (und erst recht dem Magnetismus) sowie anderen, nicht europäischen Heilungstechniken distanziert, kommt es gelegen, dass die echte Psyche sich als ein Apparat erweist, dessen Beeinflussbarkeit von außen dergestalt minimiert werden kann. Der Apparat wünscht nichts anderes, als sich nach außen abzuschotten, sträubt sich gegen das Neue, ist konservativ auf die Beibehaltung oder Wiederherstellung des Alten ausgerichtet, *widersetzt* sich jedem Einfluss von außen, anstatt sich diesem bereitwillig zu öffnen. Dies gilt auch für die Preisgabe seiner Geheimnisse, etwa in der Traumdeutung: «Die Psychoanalyse ist mit Recht mißtrauisch. Eine ihrer Regeln lautet: *Was immer die Fortsetzung der Arbeit stört, ist ein Widerstand.*»³⁰ Diese offensichtliche Tautologie ist überhaupt nur deshalb eine sinnhaltige Aussage, weil diese Arbeit überhaupt nur *durch* ihre Unterbrechung legitimiert wird und weil sie gegen den Widerstand des Patienten vorgeht, der also selbst nichts unter dem Einfluss der Analytikerin hinzufügt, so die Logik. Nur hinter dem Widerstand findet sich die innere Wahrheit – der Widerstand selbst ist Indiz, dass man auf dem Weg zur Wahrheit ist.

Die Lösung, die der Analytiker vorschlägt, der Widerstand beweist es, ist immer nur die Lösung des Inneren selbst – der Analytiker bietet also – gegen alle Widerstände – dem Patienten dessen eigene Lösung an. Doch noch etwas anderes ist erreicht, wie man mit Isabelle Stengers ergänzen muss: In dem Maße, wie die Arbeit des Traumdeuters oder der Analytikerin keinen Einfluss

²⁸ Vgl. Sigmund Freud: *Jenseits des Lustprinzips*, in: ders.: *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Frankfurt / M. 1992, 191–241; ders.: *Hemmung, Symptom und Angst*, Leipzig u. a. 1926. Zur Rehabilitation des Schreckens vgl. Nathan: *L'influence*, sowie Latour: *Petite réflexion sur les dieux faitiches*.

²⁹ Freud: *Das Ich und das Es*, 214, Herv. i. Orig.

³⁰ Sigmund Freud: *Die Traumdeutung*, Frankfurt / M. 2002, 508, Herv. i. Orig.

auf die Inhalte der Psyche hat, sondern nur auf ihre Freilegung hinwirkt, wird die Psyche selbst als ein wissenschaftliches Faktum konstruierbar, als «zuverlässiger Zeuge», also als etwas, das ohne fremdes Zutun als Objekt existiert.³¹ Natürlich ließe sich der Widerstand des_der Patient_innen auch ganz anders denken, nämlich im Sinne einer performativen Handlungsmacht – in einer agonalen, aber produktiven Relation zwischen Patient_in und Therapeut_in würde so etwas Neues entstehen, z. B. eine Rolle – wie die des oder der Besessenen – die es erlaubt, die Konflikte zu bearbeiten und zu artikulieren.³² In der Psychoanalyse funktioniert der Widerstand weitaus eher wie ein Drache, der durch seine wütende Verteidigung anzeigt, dass der strahlende Held die Höhle mit dem verborgenen Schatz, also die Black Box, aufgefunden hat.

Bezogen auf die äußere Wirklichkeit sind die Trauminhalte tatsächlich «Feen-Objekte». Doch ist dies nicht gravierend: Worauf es ankommt, ist einzig die Eigenrealität des Innenlebens. Deswegen wird die Traumdeutung für Freud zur zentralen Technik. Wenn die Traumarbeit nicht zuletzt auf Verschiebungen beruht, so ist das Fokussieren auf den Traum seinerseits eine Verschiebung – und der Traum wird zum Modell, zum Eigentlichen des Funktionierens der Psyche. Das Deuten von Träumen ist zwar eine uralte Kulturtechnik, doch wurde – und wird – diese gerade deshalb praktiziert, weil den in Träumen auftauchenden Geschehnissen, Zeichen, Entitäten eine Rolle in der Wirklichkeit zugeschrieben wurde und Träume häufig auf die Zukunft verwiesen. All dies kann für die sich als wissenschaftlich verstehende Traumdeutung der Psychoanalyse keine Rolle mehr spielen.

Die Trauminhalte können für sich keinerlei verlässliche Referenz auf die objektive Realität beanspruchen. Und dennoch sind sie alles andere als willkürlich oder beliebig, im Gegenteil sind sie vollständig determiniert³³ durch die Abläufe im Inneren der Psyche. Bezogen auf diese sind sie eben sehr wohl Fakten. Die tatsächlichen Abläufe *psychischer* Prozesse (die nichts Verlässliches über die objektive Realität aussagen) sind in der Orientierung am Index der Widerstände verlässlich rekonstruiert: Was in der Analyse zum Vorschein kommt, ist, gegen alle Widerstände, das tatsächliche Geschehnis des Traumvorgangs.

IV. Ethnopsychiatrie I: Kulturelle Differenz der Störung und Universalität der Heilung

Das Umschalten auf Ethnopsychiatrie allein führt noch nicht aus dieser Konzeption der Psyche und der Psychoanalyse heraus. Trotz der Anerkennung kultureller Differenz hat Georges Devereux in vielerlei Hinsicht am Freud'schen Programm der allgemein gültigen Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse festgehalten. Anders als reinen Ethnolog_innen oder Psychoanalytiker_innen war es Devereux aufgrund seiner doppelten wissenschaftlichen Kompetenz möglich, die ihm vertraute Nosologie der Psychoanalyse mit seinen Kenntnissen vor allem nordamerikanischer Gesellschaften, in denen Schamanismus praktiziert wurde, abzugleichen. Dies führte ihn zu dem Befund, dass es keine kulturell neutralen

³¹ Stengers: *L'hypnose entre magie et science*, 73; Chertok, Stengers: *Hypnose*, 27.

³² So beschreibt Adelina Talamonti das Schauspiel des Exorzismus, wie er heutzutage praktiziert wird – natürlich immer flankiert von zuvor konsultierten Psychologen, vgl. dies.: *Exorciser le Diable* (Rome, années 1990), in: *Terrain*, Nr. 50, 2008, 62–81.

³³ Vgl. Freud: *Die Traumdeutung*, 519 ff.

psychischen Störungen gibt. In seinen implizit strukturalistischen Analysen stellt er vielmehr heraus, dass jede einzelne Kultur bzw. die den Einzelkulturen übergeordneten Kulturtypen spezifische kulturelle Modellierungen dieser Störungen entwickelt haben, die in diesen jeweiligen Kulturen als, wenn auch marginalisiertes, Zeichensystem funktionieren, das von allen Angehörigen dieser Kultur dechiffriert und somit auch akzeptiert wird. Das größte Problem stellen demnach individuelle Störungen dar, die sich (noch) nicht in diese kulturellen Zeichensysteme der psychischen Störungen überführen ließen. Mit anderen Worten: Jede Kultur hat mit den codierten Formen des Inszenierens und Ausagierens Wege gefunden, psychische Störungen effizient zu bearbeiten. Eine funktionierende, plastische Gesellschaft kann, so Devereux, auf neuartige Probleme durch die Ausbildung einer neuen Form der kulturellen Bearbeitung reagieren, in der die zunächst individuelle Störung ihren allgemeinverständlichen Ausdruck finden kann. Devereux löst auch die vermeintliche Unmarkiertheit der westlichen Kultur auf, wenn er die Schwierigkeiten der Therapie vieler Störungen darin begründet sieht, dass diese als individuell statt als kulturspezifisch missverstanden werden.³⁴ Devereux trägt somit zunächst der kulturellen Differenz Rechnung und macht deutlich, dass sich kein Verhalten unabhängig von seinem konkreten kulturellen Kontext als normal oder pathologisch betrachten lässt.³⁵

Die Psychoanalyse selbst jedoch wird als privilegierte Form der Erkenntnis von dieser Markierung ausgenommen. Devereux sieht zwar bestehende Defizite der Psychoanalyse, glaubt aber weiter an die Möglichkeit einer kulturell neutralen Therapie der Psyche,³⁶ einer meta-kulturellen Perspektive, welche Natur und Funktion *der* Kultur an sich erkannt hat.³⁷ Die universelle Wahrheit der Grundlagen der Psychoanalyse, ihr <humanistischer> Anspruch, die Psyche jedes menschlichen Wesens aufzuschlüsseln zu können, bleibt vollkommen unangetastet.³⁸ Die Psychoanalyse bleibt für Devereux die einzige Therapieform, die echte Heilung herbeiführen kann: In <traditionellen> Gesellschaften sind es ihm zufolge die Störungen selbst und die – häufig kulturell codierten – Symptomen, denen eine organisierend-konstruktive Wirkung zukommt.

Devereux' Reserviertheit bis Feindseligkeit gegenüber traditionellen Heilungstechniken wird am Schamanismus deutlich: Er nimmt die Schamanen weniger als Heiler in den Blick, als dass er den Schamanismus als psychische Störung behandelt, für die er eine eigene Kategorie reserviert. Ganz entgegen seiner sonstigen Zurückhaltung, Störungen transkulturell zu generalisieren, fasst er den Schamanismus als universelles Phänomen und klassifiziert etwa auch Pythagoras als Schamanen. Religiöse Erfahrung wird ihm dabei zum Synonym für Wahnsinn. Den Zugang zum Heiligen oder Magischen und somit der Umgang mit jeder Form von Gottheiten, Dämonen etc. marginalisiert er innerhalb der jeweiligen Gesellschaft als ein anormales Phänomen, das im Widerspruch zu ihren Werten steht.³⁹ Damit wird diesen Formen natürlich auch jeder Erkenntnisgewinn – und jede echte Technizität – abgesprochen und die Haltung gegenüber einem Phänomen wie <Besessenheit> oder besser: wechselseitiger

³⁴ Vgl. Georges Devereux: *Normal et anormal*, in: ders.: *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris 1977, 1–83, hier 73.

³⁵ Ein Beispiel ist das Nägelkauen abhängig davon, ob eine Kultur über Nagelscheren verfügt oder nicht, vgl. Georges Devereux: *L'ethnopsychiatrie comme cadre de référence*, in: ders.: *Essais*, 84–106, hier 93.

³⁶ Vgl. Devereux: *L'ethnopsychiatrie comme cadre*, 106.

³⁷ Vgl. ebd., 97. Er vertritt den Standpunkt, dass auch eine dezidiert strukturalistische Position zumindest vier verschiedene Ontologien unterscheiden kann, wobei die Psychoanalyse als Hervorbringung des Naturalismus kaum für Totemismus, Animismus und Analogismus gültig beansprucht werden kann. Vgl. Philippe Descola: *Par-delà nature et culture*, Paris 2005.

³⁸ Siehe auch das Vorwort von Roger Bastide mit seinen vehementen Ausfällen gegen Foucault: ders.: *Préface*, in: Devereux: *Essais*, vii–xiii.

³⁹ Vgl. Devereux: *Normal et anormal*, 37 ff.

Metamorphose auf die Dichotomie von okkultem (und naivem) Glauben und aufgeklärter Zurückweisung reduziert.⁴⁰ Der Schamane ist für Devereux ein Psychotiker in Remission, dessen Funktion der des psychotischen Kindes in einer Familie gleichkommt, die ihre pathologische Struktur durch die Konzentration auf ein Familienmitglied verdrängt.⁴¹

An seiner Haltung gegenüber dem Schamanen lässt sich die unaufgelöste Spannung zwischen ethnologischer und psychiatrischer Perspektive in Devereux' Arbeit ablesen. Denn einerseits lehnt es Devereux explizit ab, den Schamanen zu <entindianisieren>, ihn also im Sinne einer vollständigen <Integration> in die westliche Kultur seiner kulturellen Spezifik zu berauben. Dies wäre nicht nur zu seinem eigenen Nachteil, sondern widerspräche auch der Tatsache, dass jede Kultur sich nur im Kontakt mit anderen Kulturen weiterentwickeln könne.⁴² Hingegen sei es unabdingbar, den Schamanen zu therapieren und somit zu <ent-schamanisieren>. Man sieht also, wie die Marginalisierung des Schamanen innerhalb seiner Gesellschaft die Voraussetzung dafür ist, die Psychoanalyse und ihre Grundsätze von der Wechselseitigkeit des Austauschs auszunehmen und so die asymmetrische Machtrelation zwischen Analytiker_in und Patient_in auf der interkulturellen Ebene zu reproduzieren. Die interkulturelle Übersetzung der Phänomene der Störung wird bei Devereux ausschließlich in eine Richtung vollzogen, nämlich von den vermeintlich unbeholfenen Konzeptualisierungen nicht moderner Kulturen in das «phänomenologische Universum» Freuds.⁴³ Gegenüber Freud kommt es bei Devereux somit vielleicht zu einem Widerspruch, in jedem Fall aber zu einem komplexeren Verständnis der Psyche. Aus seinem Bewusstsein um die kulturellen Differenzen der Pathologien scheint sich zu ergeben, dass die Psyche nicht mehr als relativ autonomer Apparat angesehen werden kann, sondern dass ihre Genese – inklusive aller Störungen – als kollektiver Prozess ebenso aufzufassen ist wie die Entwicklung der kulturell lesbaren Muster. Um so markierter fällt dafür der isolierende Eingriff der ethnopsychiatrischen Therapie aus. Diese macht eine Dekontextualisierung erforderlich, um an die Stelle des gesamten kulturell-kontingenten Musters von Störung und Heilung die universal gültige Heilung der Analyse setzen zu können. Die Isolation des psychischen Apparates wäre dann also kein gegebenes Faktum mehr, sondern Resultat der aktiven Herauspräparierung der Psyche, die zum Zwecke der Heilung offenbar von ihren kulturellen Kontexten vorübergehend abgetrennt werden muss. Freigelegt wird ein Kern der Psyche, der so weit innen liegt, dass er von der kulturellen Formierung nicht mehr berührt wird. Ist man zu diesem Kern vorgedrungen, lässt er sich in der rezeptiven Psyche des_der Therapeuten_in spiegeln – so wie man eine Festplatte spiegelt. Der_die Analytiker_in funktioniert also nach einem konventionellen Verständnis von Medien, in dem sich klar zwischen Medien und Nicht-Medien unterscheiden lässt und in dem diese getreu aufzeichnen und übertragen, was anderswo produziert wurde – eine Übersetzung findet nicht statt. Oder anders gesagt: Dem_der Ethnopsychiater_in kommt die Aufgabe zu, neben den individuellen nun auch noch die kulturellen Widerstände zu überwinden.

⁴⁰ Vgl. Devereux: *Normal et anormal*, 23. Zur Kritik an dieser Dichotomie vgl. Tobie Nathan: *Manifeste pour une psychopathologie scientifique*, in: Nathan, Stengers: *Médecins et sorciers*, 7–115, hier 42 ff.; Latour: *Petite réflexion sur les dieux faitiches*.

⁴¹ Vgl. Devereux: *Normal et anormal*, 28. Zu einem ähnlichen Manöver der Aufspaltung vgl. Octave Mannoni: ders.: *Je sais bien mais quand même*, in: ders.: *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Paris 1969, 9–33.

⁴² Vgl. Devereux: *Normal et anormal*, 76.

⁴³ Vgl. Devereux: *L'ethnopsychiatrie comme cadre*, 93.

V. Ethnopsychiatrie II: Volle Anerkennung einer Pluralität der Techniken

Demgegenüber symmetrisiert Nathan die Konsequenzen, die aus der Unhintergebarkeit des Kulturellen zu ziehen sind: Was für die Störungen gilt, gilt auch für die Therapieformen. Die Welt verharrte nicht jahrtausendlang im Zustand selbstverschuldeter Unmündigkeit, bis ihr die Psychoanalyse endlich die erste wirksame Form der Therapie gebracht hat. Vielmehr wurden überall hochwirksame *Techniken* entwickelt, die allerdings nicht immer oder vielleicht sogar in den seltensten Fällen auf die Beseitigung, die Auflösung der Störungen im Sinne einer Normalisierung ausgerichtet sind, sondern vielmehr kollektive Formen und Rahmen gefunden haben, in denen diese Störungen produktiv gemacht werden können.⁴⁴

Wie Stengers die Hypnose und den Magnetismus beschreibt Nathan die Ethnopsychiatrie als Modell der *Übersetzung*, das – äußerst kompatibel mit der Soziologie der Übersetzung, wie die ANT sich in Anknüpfung an Michel Serres auch nennt⁴⁵ – Medialität affirmiert, die aktive und produktive Rolle von Medien herausstellt und ihre Zahl multipliziert. An die Stelle der wissenschaftlichen Selbstanalyse eines Apparates unter der bloßen Aufsicht des_der Psychoanalytikers_in tritt die Beschreibung von technischen *Gefügen*, in denen zahlreiche Agenten kooperieren, *so dass sich Ursache oder Wirksamkeit nicht mehr in einem Element lokalisieren lassen*. Begriff wie Definition des *agencement* oder Gefüges übernehmen Stengers wie Nathan von Deleuze/Guattari. Dieses – und nicht das Subjekt – bildet die kleinste Einheit und ist die Quelle von Aussagen, es ist stets kollektiv und wirkt ebenso gut in unserem Inneren wie im Außen.⁴⁶ Kräfte, Energien, Bedeutungen, aber auch die Störungen zirkulieren also nicht nur innerhalb des psychischen Apparates und seiner Besetzungen oder in einem simplen Sender-Kanal-Empfänger-Modell der Übertragung⁴⁷ vom_von der Patient_in zum_zur Analytiker_in, sondern innerhalb solcher Gefüge, deren Dimensionen und Bestandteile zu ermitteln Gegenstand der Therapie ist.

All dies manifestiert sich in der therapeutischen Praxis Nathans, der im Centre Georges Devereux vor allem Migrant_innen aus Nordafrika, dem subsaharischen Afrika und Asien behandelt, von denen viele aus islamischen Kulturen kommen. Dass dabei in einem Kollektiv verfahren wird, wäre im Zeitalter der Bearbeitung psychischer Apparate in Gruppentherapie und Familienaufstellung an sich nichts Besonderes – wohl aber ist es die Zusammensetzung und Ausrichtung der Gefüge. Auch die Therapeut_innen treten als Kollektiv auf, wobei für jede Patientengruppe wenigstens ein_eine Therapeut_in anwesend sein muss, der_die nicht nur mit der Sprache, sondern auch mit den Therapiepraktiken der jeweiligen Kultur vertraut ist. Die Übersetzungsarbeit erfolgt dabei nicht zum Zwecke der Übertragung in das phänomenologische Universum Freuds, sondern zur Ermöglichung einer diplomatischen Intervention⁴⁸ innerhalb der Universen der <Patient_innen> – die sich als pagan-polytheistisch und nomadisch erweisen, was den Rückgriff auf Therapiepraktiken unterschiedlichster Provenienz angeht.⁴⁹ Die

⁴⁴ Selbstverständlich hat auch die Moderne solche Rahmen gefunden: Musik, Literatur, Kunst.

⁴⁵ Vgl. Michel Serres: *Hermès III. La traduction*, Paris 1974. Dt.: *Hermès 3*, übers. v. Michael Bischoff, Berlin 1992.

⁴⁶ Vgl. Gilles Deleuze, Claire Parnet: *Dialogues*, Paris 1996, zit. n. Stengers: *L'hypnose entre magie et science*, 87.

⁴⁷ *Prima facie* mag die Traumarbeit des_der Analytikers_in auch wie eine Übersetzung wirken. Übersetzung im Sinne von Serres oder der ANT meint aber den Prozess, in dem die Übersetzung immer einen ‚Verrat‘ oder die Hinzufügung des Neuen bedeutet, das übersetzende Medium also nicht als transparent gedacht wird. Freud hingegen fasst seine traumdeutische Arbeit aber weitaus eher als Dechiffrierung des Klartextes und Eliminierung aller Störungen unter Ausnutzung der psychischen Widerstände als Indikatoren des Verborgenen auf.

⁴⁸ Nathan bewegt sich auch hier in der Nähe zu Stengers, vor allem zu ihren *Cosmopolitiques*, 2 Bde., Paris 2004.

⁴⁹ Vgl. Nathan: *Nous ne sommes pas seuls au monde*, in: ders.: *Nous ne sommes pas seuls*, 269–288, hier 276.

Therapie kann demnach nur reüssieren, wenn die kulturellen Artikulationen der Unordnung – die ethnischen Störungen in Devereux' Terminologie – respektiert und als gleichwertig akzeptiert werden. Dies beinhaltet zunächst eine ausgedehnte semantische Analyse, wie Nathan am Beispiel der Dschinns vorführt.⁵⁰ Die Arbeit mit der Sprache ist also nicht weniger intensiv als in der traditionellen Psychoanalyse, nur dass dieser eine Referenz auf anderes als auf die <Feen-Objekte> des psychischen Apparates zugestanden wird: auf Entitäten wie (prä-)islamische Dämonen⁵¹ etwa, denen eine eigene Existenzweise zugesprochen wird, und ihre Eigenschaften: Diese können niemals ohne das Zutun von Menschen und Objekten – etwa von Fetischen und Amuletten – autonom existieren, haben also, wie alle Entitäten, die sich nicht eigenständig in der Existenz halten können, in der modernen Episteme der Fakten keinen Platz. Tatsächlich lässt sich ihre Existenz mit Nathan als das Resultat von *technischen Operationen* begreifen – und in letzter Konsequenz ist auch die Existenz von Menschen als das Resultat spezifischer kulturtechnischer Operationen zu verstehen. Deswegen ist die Abstraktion von diesen kulturtechnischen Operationen, so Nathans ebenso aktuelle wie bedenkenswerte Kritik, in einer sich überkulturell allgemeingültig gerierenden Therapie nur dazu angetan, das Elend, die Störung zu vergrößern.⁵²

Damit kehrt alles zurück, was die Psychoanalyse exorziert, wovon sie ihr Dispositiv (vermeintlich) gereinigt hat: Materialität, materielle und <spiritistische> Medien, Objekte, unsichtbare Entitäten, aber auch die Handlungsmacht, die epistemische Kompetenz derjenigen innerhalb dieses Gefüges, die nicht mehr als Patient_in zu fassen sind, sondern als Expert_in mit einer besonderen, wie auch immer schmerzhaften Gabe, sowie die Affirmation des vehementen Einflusses der Therapeut_innen, die ihrerseits Anteil an der Aussage des Gefüges haben. Auch die Rollen und die Interaktion von Therapeut_in und <Patient_in> verändern sich grundlegend. In dem Maße, wie der Einfluss affirmiert wird, werden die Heilenden in der Logik des *pharmakon* gedacht, d.h. als ambivalente Personen mit einer Macht, die ebenso eingesetzt werden kann, um jemanden zu schaden, Krankheit und Störung zu bringen, wie dafür, jemandem zu nutzen.⁵³ Die Art und Weise, wie jemand auf diesen Einfluss *aktiv* reagiert, wird dabei nicht als auszuräumende Störung der Erkundung des Eigenen konzipiert, sondern als notwendige Voraussetzung für die technische Wirksamkeit des Verfahrens.

VI. Arbeiten mit der Störung als Erkundung einander bedingender Existenzweisen: Was es heißt, dass wir nicht allein auf der Welt sind

Die Störung lässt sich nicht mehr innerhalb der Psyche des Subjekts lokalisieren und soll dort auch gar nicht festgemacht werden. Die <Patient_innen> werden zwar im Sinne einer Besessenheit als <Sitz>, aber nicht als Ursache der Störung begriffen. Vielmehr muss man sie in medienwissenschaftlicher Perspektive selbst als Personalmedien auffassen: als Empfänger, Verstärker, Filter und Modulatoren. Die Ursache wird in einem Außen situiert, das erkundet

⁵⁰ Vgl. Nathan: Djinns, in: ders.: *Nous ne sommes pas seuls*, 187–222.

⁵¹ Wird hier von Dämonen gesprochen, so der ursprünglichen griechischen Semantik von *daimon* folgend, also im Sinne von ambivalenten oder sogar wohlgesonnenen Geistwesen. Dass wir mit Dämonen böartige Wesenheiten assoziieren, ist das Resultat jahrhundertelanger christlicher Austreibungsarbeit, die uns als nur von einem Herrn besessene Subjekte versteht.

⁵² Genau an dieser Position entzündet sich eine vehemente, sich selbst vermutlich als <humanistisch> begreifende Polemik gegen Nathan, vgl. Tobie Nathan: *Psychothérapie et politique: Les enjeux théoriques, institutionnels et politiques de l'ethnopsychiatrie*, in: ders.: *Nous ne sommes pas seuls*, 69–110.

⁵³ Vgl. Nathan: *L'influence*, 24 ff.

werden muss. Auslöser sind unsichtbare Entitäten (sowie häufig mit ihnen verbündete Menschen), die eine Absicht verfolgen, die erklärt werden muss, um entsprechende Gegenmaßnahmen einzuleiten bzw. in Verhandlung mit diesen zu treten: Es geht oft weniger darum, das Andere zu exorzieren, als die richtigen Umgangsformen mit ihm zu entwickeln. Ebenso geht es weniger um die Kausalität einer diagnostischen Ursache als vielmehr um die Konstruktion eines *Sinns* der Störung, der über die Herstellung einer Narration ermittelt wird.⁵⁴ An die Stelle der Auflösung innerer, individueller Pathologien tritt eine kollektive Forschung: <Patient_innen> und <Therapeut_innen> als Medien und Deuter_in der Störung erkunden gemeinsam Kollektive und philosophische Konzepte, die beide mehr und anderes einbeziehen als nur Menschen.⁵⁵ Anstatt also die Kranken, die mit ihren Vorstellungen das rationale Wissen zu kontaminieren drohen, auch sozial zu isolieren, ist die Unordnung, die Besessenheit oder wie auch immer man es nennen möchte, ein Prozess, der nicht allein therapeutischer Natur ist. Es wird nicht etwas einfach aus der Welt geschafft, und das gewonnene Wissen kann sich nicht nur, immer schon ausschließlich auto-referenziell, auf die Heilung selbst beziehen. Vielmehr wird neues Wissen über diejenigen hervorgebracht, welche die Welt mit uns bewohnen, die Wesen der Metamorphose – die uns verändern.

Selbst wer geneigt ist, dies alles für Unfug zu halten, wird sich überlegen müssen, was den betroffenen Personen eher dabei helfen wird, die Störung oder Unordnung in eine lebbare Form zu bringen – die Klassifikation des eigenen Zustands als wertlose De-Normalisierung oder als eine wie auch immer belastende Prüfung und Erfahrung, die aber eben auch *Prüfung* im Sinne eines Experiments mit instabilen Entitäten ist.

Diese Erkundung von und Verhandlung mit Entitäten zwischen dem Außen und dem Innen billigt auch materiellen Objekten einen höheren Stellenwert zu. Exemplarisch zeigt sich dies an der Rolle des Fetischs. Während dieser für die Psychoanalyse eine pathologische Ablenkung vom eigentlichen Objekt sowie ein Symptom der Störung darstellt, die als *proprium* des_der Patient_in aufgefasst wird, ist in traditionellen afrikanischen und nahöstlichen Therapieformen der Fetisch ein *technisches Objekt* und ein *pharmakon*, das als Angriffswaffe feindliche Kräfte auf eine Person lenken kann, als Abwehrojekt aber dazu dient, diese Kräfte aufzunehmen und abzulenken.⁵⁶ Die Verlagerung in das Außen, die Ablösung des Symptoms, das gerade nicht als Eigenschaft des <Patienten> aufgefasst wird,⁵⁷ ist also nicht Bestandteil der Pathologie, sondern der Therapie selbst. Während die Psychoanalyse gerade aus der Kontiguität der meisten Fetische mit dem menschlichen Körper ihr pathologisches Potenzial konstruiert und sich darin wiederum nur in die Tradition des monotheistischen Ikonoklasmus einschreibt, betont Nathan zum einen die Hybridität dieser Objekte, die mit Elementen aus allen Bereichen der Natur (mineralisch, pflanzlich, tierisch, menschlich-organisch, menschlich-kulturell) hergestellt werden, und ihre Einbettung in Ketten konkreter

⁵⁴ Vgl. Nathan: *L'influence*, 17 ff.

⁵⁵ Vgl. ebd.: La «chose», 115 f.

⁵⁶ Natürlich sind Begriff wie Konzeptualisierung des Fetischs, zurückgehend auf das frühneuzeitliche portugiesische *feitiço*, europäische Konstrukte mit projektivem Charakter in dem Sinne, dass man im Anderen erkennt, was man an sich selbst verkennt. Anstatt aber in einer ermüdeten aufklärerischen Geste zu behaupten, es habe nie Fetische gegeben – außer natürlich bei den Katholik_innen, was nur repetiert, was Protestant_innen seit dem 16. Jh. schreiben –, kann man den Begriff umwerten oder modifizieren, wie Latour es mit dem Begriff des *faitiche* getan hat, und sich auch dafür interessieren, wie diese Artefakte funktionieren und was sie leisten. Konkret sind sie hier Medien, die Energien akkumulieren und Wesenheiten, die sich jeder einfachen Lokalisation entziehen, auf sich lenken. Sie sind also ebenso wenig die Wesenheiten oder Gottheiten selbst wie es Kruzifixe oder Altare sind – aber sie wirken an deren Existenz notwendig mit. Dies bezeichnet Nathan mit der Differenzierung zwischen *objet* und *chose*. Und gerade dieser Aspekt ist für jede Medienreflexion zentral – weil Medien nie bloß übermitteln.

⁵⁷ Vgl. Nathan: *Manifeste*, 57.

materieller Handlungen, zum anderen aber die *Analogie* ihrer Konstruktion zu einem lebendigen Wesen. Daher die Wichtigkeit <abjekter> Substanzen, die nicht als abjekt betrachtet werden, sondern als energetisch, um ihre therapeutische Wirksamkeit zu erklären.⁵⁸

Daraus lassen sich eine Reihe von Schlussfolgerungen ziehen: Dass auch die therapeutische Intervention immer als (Gegen-)Einfluss verstanden werden muss, ist gewissermaßen die logische Konsequenz eines ontologischen Modells, in dem Menschen als Empfänger_in, Bearbeiter_in, Modifikatoren äußerer Einflüsse und Kräfte verstanden werden, die zirkulieren. Dass dies auch <uns Moderne> etwas angehen könnte, legt Bruno Latour in seinem Buch *Existenzweisen*⁵⁹ nahe, wenn er analog dazu auch Emotionen als solche Einflüsse (vergleichbar den unpersönlichen Affekten bei Deleuze) konzipiert.

Im Rahmen therapeutischer Techniken, denen es nicht wie der Psychoanalyse um die Spurensuche einer detektivischen Rekonstruktion *innerer* Vorgänge als Fakten oder anders gesagt um die eingeschriebene Wahrheit über das Subjekt⁶⁰ geht und die somit auch nicht einem platonischen Typos-Modell von Medialität folgen,⁶¹ in dem das immer schon Eingeschriebene in der Anamnese rekonstruiert wird, stellt eine solche doppelte Einflussnahme durch Therapierende wie durch nicht menschliche *äußere* Kräfte oder Entitäten⁶² auch epistemisch kein Dilemma dar. Diese Techniken beruhen nicht auf einem epistemischen Modell des Fakts, der bloß aufzufinden wäre, sondern – und darin liegt für Nathan und Stengers ihre Verwandtschaft zur tatsächlichen Praxis moderner Wissenschaft begründet – auf der performativen Konstruktion, von *faitiches*, Faktischen: neuer Entitäten (*choses*, Dinge, wie Nathan sie in Anknüpfung an Latours *Politiques de la nature*⁶³ nennt) und Gefüge.

Auch deswegen ist es sinnlos, sich auf das Individuum zu konzentrieren, denn die Möglichkeit zur Produktion dieser *choses* beruht immer auf kulturellen und somit kollektiven Gegebenheiten und daraus hervorgehenden Erfindungen. Niemand der Beteiligten glaubt in naiver Weise an diese Entitäten⁶⁴ und dennoch handelt es sich nicht um Betrug oder das Düpieren Leichtgläubiger: Nur für die moderne Dichotomie zwischen Glaube (an <imaginäre> Wesen) und Zweifel/Wissen (an den <Hirngespinsten>/um die Fakten), die kein ausgeschlossenes Drittes zulässt, fällt es schwer zu verstehen, dass die nicht modernen Ontologien (und Therapien) sehr genau wissen, dass die fraglichen Wesenheiten nicht existieren können ohne das Zutun der Menschen, ohne von ihnen konstruiert zu werden. Was gemacht ist, ist nicht weniger real, im Gegenteil.

Die moderne Vorstellung des Individuums, das vor allem durch seinen psychischen Apparat zur unteilbaren Einheit wird, greift hier ebenso wenig wie die ontologische Nichtigkeitserklärung für unsichtbare Entitäten, die als Projektionen dieses Apparates erklärt werden. Die Produktion des Neuen erklärt Nathan als Ko-Evolution von Mensch und unsichtbarer Entität nach

⁵⁸ Vgl. Nathan: *Manifeste*, 96ff.

⁵⁹ Vgl. Latour: *Existenzweisen*, 275ff.

⁶⁰ Zum medienhistorischen Zusammenhang zwischen Psychoanalyse, Spurenparadigma und kriminologischer Hermeneutik vgl. Carlo Ginzburg: *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in: Aldo Giorgio Gargani (Hg.): *Crisi della ragione*, Turin 1979, 57–106.

⁶¹ Vgl. Gilbert Simondon: *Form, Information, Potentiale*, 226ff.

⁶² Vgl. Isabelle Stengers: *Préface*, in: Nathan: *Nous ne sommes pas seuls*, 7–46, hier 32.

⁶³ Vgl. Bruno Latour: *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris 1999.

⁶⁴ Was mit Glaube hier gemeint ist, ist die Überzeugung, eine Gottheit, ein Geistwesen etc. könne ohne menschliches Zutun existieren. Auf eine solche Idee kann man wohl nur im Rahmen eines Monotheismus kommen, der einen allmächtigen Gott entwirft. Fiktional entfaltet die Abhängigkeit der Götter von den Menschen Neil Gaiman: *American Gods*, New York 2016.

dem Modell von Orchidee und Wespe, wie man es von Deleuze und Guattari kennt: Wenn Mensch und Dschinn sich gemeinsam verändern, so ist es dies, was Nathan als Metamorphose bezeichnet: ein gemeinsamer Prozess.⁶⁵ Bezeichnet Latour also Emotionen oder Gottheiten als <Wesen der Metamorphose>, so ist der Genitiv vor allem so zu verstehen, dass diese Wesen es uns erlauben – oder uns dazu zwingen – gemeinsam mit ihnen Metamorphosen zu durchlaufen.

Lässt man sich darauf ein, eine solche Ontologie ernst zu nehmen, muss man die Aussage, dass <wir> nicht allein auf der Welt sind, so verstehen, dass Menschen ganz buchstäblich niemals unabhängige Existenzen gehabt haben. Wir haben uns ebenso wenig allein oder in von allem Nicht-Menschlichen gesäuberten Kollektiven in der Existenz halten können wie all jene Entitäten, die in der Moderne den Status von Feen-Objekten haben.

⁶⁵ Vgl. Nathan: Djinns, 219 f.



oben *Ancestors – Neurosis* (Prof. Momar Gueye, Centre Hospitalier National Universitaire de Fann, Senegal)
unten *The Group* (Center for Ethnomusicology, Singano village, Malawi)
Filmstills aus: Kader Attia, *Reason's Oxymorons*, 2015, Installation mit 18 Filmen, Kabinen, Bildschirmen, Bürostühlen und -tischen, Teppich, Lautsprechern, Kopfhörern. Collection The Hood Museum of Art – Dartmouth College, and Lehmann Maupin