

Hommage – 40 Jahre «Les mots, la mort, les sorts»

Die Wörter, der Zauber, das Leben.

Jeanne Favret-Saada zwischen Hexereiforschung und Psychoanalyse

ERHARD SCHÜTTPELZ & EHLER VOSS

Zusammenfassung Zwischen 1969 und 1972 forschte die französische Ethnologin und Psychoanalytikerin Jeanne Favret-Saada zur Hexerei im französischen Hainland. „Die Wörter, der Zauber, der Tod“, ihre ethnographische Monographie von 1977, wurde für die konsequente Umsetzung der ethnographischen Methode gelobt, insbesondere für die durchgängige Thematisierung und Begründung ihrer variablen Position als Forscherin. Es handelt sich um ein von vielen Seiten anerkanntes Meisterwerk, das aber nur selten als Ganzes gelesen und noch seltener in Seminaren unterrichtet wurde, ein Vorbild, das allerdings aufgrund seiner Radikalität keine Anleitung zur Nachahmung zu beinhalten schien. In ihrem Text setzt Favret-Saada Ethnographie gegen Ethnographie. Hin- und hergerissen zwischen Verstehen und Erklären, Holismus und offensiver Fragmentarisierung, Anwaltschaft und literarischer Distanz, ist ihr Text Anklage und Exorzismus zugleich, ein Angriff auf alle damaligen Sozialwissenschaften und ein Exorzismus ihrer eigenen Sozialisation, das Dokument einer metaphysischen Rebellion. 2009 erschien die schon in ihrem ersten Buch angekündigte Fortsetzung zur Theorie der Enthexung, mit dem sie das Ende ihrer Beschäftigung mit dem Thema bekanntgab. Das Buch beruht nicht auf neuer Feldforschung, sondern fasst die Ergebnisse ihrer Studien nach Erscheinen des ersten Buches zusammen. Dieser Rückblick von Seiten der Autorin ist für uns ein Anlass, ebenfalls zurückzublicken und die Frage zu stellen, was aus dem Korpus der Autorin vierzig Jahre später geworden ist. Was war damals möglich, was niemals vorher und nachher möglich zu sein schien, und was haben wir in der Zwischenzeit übersehen? In Favret-Saadas Veröffentlichungen bleiben psychoanalytisches Vokabular und ethnographische Beschreibung streng getrennt, obwohl es naheliegt, die Reflexivität der ethnographischen Darstellung auf ihre gleichzeitige psychoanalytische Ausbildung zu beziehen. Im Gegenzug stößt man bei einer Relektüre der Schriften von 1977 auf eine reflexive Darstellung der psychoanalytischen Ausbildung, die psychoanalytische Motive mit den ethnologischen Ergebnissen der Feldforschung verknüpft. Die strikte Trennung der beiden Wissensformen, die Favret-Saada in allen ihren Publikationen beachtete, ermöglichte 1977 eine einmalige Verknüpfung und Symmetrisierung, die tiefgreifende Folgen für die medizinethnologische und die Hexereiforschung, aber auch für die Geschichte der französischen Psychoanalyse haben sollte.

Schlagwörter Hexerei – Magie – Entzauberung – Psychoanalyse – Heilung – Irreparabilität – Jeanne Favret-Saada – Jacques Lacan – symmetrische Anthropologie – Frankreich

Vital Words. Jeanne Favret-Saada between Psychoanalysis and the Ethnography of Witchcraft

Abstract Between 1969 and 1972, the French anthropologist and psychoanalyst Jeanne Favret-Saada conducted research on witchcraft in western France. Her ethnographic monograph of 1977—«Les mots, la mort, les sorts: La sorcellerie dans le bocage», translated into English in 1981 as “Deadly Words: Witchcraft in the Bocage”—was praised for its consistent application of the anthropological method and especially for her thorough addressing and justification of her variable position as researcher. It is acknowledged from many sides as a masterpiece, but it is seldom read in its entirety and even more rarely taught in seminars: a model whose radicalness, however, seems to provide no instruction for imitation. In her text, Favret-Saada pits ethnography against ethnography. Torn between understanding and explaining, holism and aggressive fragmentation, advocacy and literary distance, her text is an indictment and exorcism at the same time, an attack on all the social sciences of the time and an exorcism of her own socialization, a document of a metaphysical rebellion. The continuation of her theory of unwitching, already heralded in her first book, appeared in 2009, with which she announced the end of her study of the topic. The book is not based on new field research, but summarizes the results of her studies after the publication of her first book. This retrospective by the author is an occasion for us, to look back and ask what has become of the author’s

oeuvre, forty years later. What was possible at that time that was possible neither before nor seemingly afterward, and what have we overlooked in the meantime? In Favret-Saadas publications, psychoanalytical vocabulary, and ethnographic description remain strictly separated, though it seems to suggest itself to relate the reflexivity of the ethnographic depiction to her simultaneous training as a psychoanalyst. In turn, when rereading the 1977 writings, one stumbles upon a reflexive depiction of her psychoanalytic training that ties together the psychoanalytic motifs with the ethnographic results of her field research. The strict separation of the two forms of knowledge, which Favret-Saada maintains in all her publications, made it possible in 1977 to achieve a unique connection and systematization that would have profound consequences for medical anthropology and the research on witchcraft, but also for the history of French psychoanalysis.

Keywords witchcraft – magic – dewitching – psychoanalysis – healing – irreparability – Jeanne Favret-Saada – Jacques Lacan – symmetrical anthropology – France

French abstract, see p. 366

Erkenntnisse

Zwischen 1969 und 1972 führte die französische Ethnologin und Psychoanalytikerin Jeanne Favret-Saada eine Feldforschung zur Hexerei im französischen Hainland durch. Für die Hexereiforschung bleiben mit ihrem Namen drei wichtige Erkenntnisse verbunden. Zum ersten: dass es sich bei dem, was Hexerei genannt wird, nicht nur um einen weltweit relativ einheitlichen Motivkomplex mit vielen lokalen Varianten handelt (vgl. MAYER 1970 [1954]), sondern *vor Ort* um einen sprachlichen Modus, um ein Gerede, in dem die Bezichtigungen keineswegs einer konsistenten Abfolge von Erzählmotiven entsprechen müssen, sondern vor allem in die Schwebe gebracht und in der Schwebe gehalten werden, sobald es um Fragen der Schadensmagie und ihre kunstvolle Wendung ins Unschädliche geht. Die therapeutischen Verfahren der Enthexung, die Favret-Saada beschreibt, bilden den Rahmen einer Prozedur, der es gelingen kann, die Verwandlung der Bezichtigungen und Gegenbezichtigungen in physische Gewalt zu verhindern – zumindest dann, wenn keine Obrigkeiten einschreiten und ihrerseits die Wahrheit über die Geschehnisse herausfinden wollen. Solange die Therapie ihre Autorität behält, wird physische Gewalt ausgeschlossen und ein epistemologischer Schwebezustand angestrebt. Das ist eine universale Möglichkeit, und zugleich die besondere historische oder regionale Variante der Hexereibezichtigungen, die Favret-Saada untersucht und begrifflich gemacht hat. Diese Variante arbeitet mit bewusst gegenläufigen Prinzipien:

Menschen, die glauben, bei der Hexerei handele es sich nur um Einbildung, werden auf eine Weise

verunsichert, dass sie die Möglichkeit einer entsprechenden Wirklichkeit in Betracht ziehen; Menschen, die der Hexerei bereits eine Wirklichkeit zuerkennen, werden mit der Möglichkeit einer Täuschung oder eines medizinischen Problems konfrontiert. Die Sprechweise der Hexerei-Bezichtigungen bleibt bewusst unaufgelöst. Es wird immer wieder aufs Neue das Gegenteil von dem vorgebracht, was die Leute als therapeutisch sinnvoll erwarten. Die Anerkennung dieser verwirrenden Eigenschaft, sprich: der Verwirrung selbst, ist die größte Errungenschaft des ersten der drei Bücher von Favret-Saada über ihre Feldforschung – eine Errungenschaft, deren Aussagekraft gleichwohl nur von Einzelfall zu Einzelfall übertragen werden kann.

Mit dieser Einsicht in den Modus der Bezichtigung bleibt für die Medizinethnologie zum zweiten die Herausstellung der heilsamen Wirkungen von Hexerei-Behandlungen für den Patienten verknüpft, die in der früheren Hexereiforschung kaum wahrgenommen wurden. Favret-Saada bringt den Heilungsaspekt der Hexerei in ihren Fallbeschreibungen vor allem durch die Figur der Madame Flora und ihre Kartenlegetechnik zur Geltung. Madame Flora arbeitet als Entzauberin und besitzt die Fähigkeit, mit Menschen umzugehen, die schwer beschädigt, impotent, depressiv oder traumatisiert sind und unfähig, ihr Leben ohne fremde Hilfe zu bewältigen. Diese Patienten werden von ihr mithilfe sprachlicher Zeremonien angestachelt, gegen die eigene Resignation zu handeln, und dadurch in eine Situation gebracht, in der Handlungsinitiative wieder möglich wird. Favret-Saada beschreibt die heilsamen Wirkungen der Aggressivität.

In sesshaften landwirtschaftlichen Verhältnissen wie im französischen Hainland findet die Bezichtigung der Hexerei meist territorialisiert statt, und sie richtet sich auf die wechselseitige Abhängigkeit des Hofbesitzers vom Wohlergehen und Intaktsein, von der Gesundheit und Fruchtbarkeit von Familie und Vieh, Ernte und Gerät. Eine Serie von Unglücksfällen gefährdet Hof und Hofbewohner gleichermaßen und beschwört den Vergleich herauf: Der Schaden kam von außen und in Serie. Was der eine mehr hat, hat der andere weniger. Wer hat es ihm genommen? Durch frei flottierende, aber zum Teil auch feste Verfolgungsvorstellungen wird ein Duellwesen ermöglicht, das uns zuerst imaginär erscheint, weil es in strikter Abwesenheit der verfeindeten Personen inszeniert wird. Allerdings ist ausgerechnet die Bedingung der Abwesenheit auch eine Voraussetzung dafür, dass das Duell nicht nur in der Vorstellung stattfindet. Wie Favret-Saada schreibt, führt der Abbruch der Beziehungen zu Nachbarn oder Bekannten, verbunden mit der Anwesenheit einer fremden Person auf dem Hof, dazu, dass sich der Nachbar oder Bekannte seinen Teil denken kann und gegebenenfalls ebenfalls zu wappnen beginnt. Aus einem imaginären und improvisierten zeremoniellen Duell wird ein reales Duell der vermiedenen Blicke und Bewegungen, und umgekehrt.

Favret-Saada beschreibt Situationen, in denen Menschen herbeigerufen werden, um mit bereits eingetretenen Unglücksfällen fertig zu werden, ohne verhindern zu können, dass die nun eintretenden Interventionen Kaskaden von einander undurchsichtigen Maßnahmen zur Folge haben werden. Und es geht keineswegs um „objektiv nachvollziehbare“ Kriterien des Unglücks, denn oft handelt es sich um paradoxe und asymmetrische Verhältnisse, in denen Menschen, denen es vergleichsweise gut geht, Menschen anklagen, denen es vergleichsweise schlecht geht – wie etwa die armen Nachbarn eines reichen Bauern mit einer Serie von Unglücksfällen, die einem Verdacht ausgesetzt werden, einzig weil sie die Gefahr ausstrahlen, die sie selber als Unglück am eigenen Leibe erfahren haben.

Favret-Saada lehnt eine funktionalistische Einordnung dieser Zusammenhänge als Form der Sozialdisziplinierung und eine psychologische Einordnung durch die Erklärung als „Neid“ ab. Die soziologischen und psychologischen Einordnungen wollen auf indirekte Weise eine ausgleichende Gerechtigkeit herstellen und nicht akzeptieren, dass

es eine Sphäre gibt, die der offiziellen Moral entzogen bleibt. Favret-Saadas Darstellung bewährt sich angesichts der „Amoralität“ dieser ganz normalen Fälle eines Verhaltens, das auf den eigenen Vorteil und das eigene Glück bedacht ist, und auf sonst nichts. In minutiösen Analysen stellt sie dar, wie sich das Zerstörerische des Unglücks aufhalten oder zumindest verlagern lässt. Dafür gibt es mehrere Lösungen, die darin bestehen, ein Verfahren der Entschleunigung oder der Verunsicherung dazwischenzuschalten. Dazu gehört zum einen die bereits erwähnte räumliche Verlagerung, die darin besteht, eine Person als Aggressor zu identifizieren und mit einem Meidungsgebot zu belegen. Wenn diese Person die Fremdattribution errät und im selben Idiom beantwortet, wird sie nicht umhinkönnen, ihrerseits die Meidung zu respektieren, und daraufhin gestaltet sich die Eskalation von außen gesehen wie ein jahrelanges Moratorium.

Zum anderen verzichtet die weitere Behandlung nur selten auf die Verunsicherung, ob es sich tatsächlich um Hexerei handelt oder nicht doch um ein medizinisches Problem. Diese Verfahren werden, wie bereits erwähnt, gegenläufig angewandt: wer an die Hexerei einer bestimmten Person nicht glaubt, wird in den Glauben hineingetrieben und von dieser Person so isoliert, dass er oder sie sich mit dem eigenen Verfolgungssyndrom und dessen ritueller Behandlung auseinandersetzen muss. Wer dagegen zu stark glaubt, wird durch physische Diagnosen abgelenkt und auf die Fähigkeit zum Zweifel zurückgeworfen. Beide Möglichkeiten können gegeneinander durchgespielt werden und laufen bei einer geschickten Behandlung auf einen eigentümlichen Schwebzustand zu: das Feindliche als Einbildung und keine Einbildung, das Selbst von feindlichen Mächten abgeschirmt und ihnen ausgesetzt, und die Behandlung als offene Serie. Und es scheint dieser künstliche Schwebzustand zu sein, der die Möglichkeiten der Heilung einer festgefahrenen Situation einkehren lässt, oder zumindest in Aussicht stellt, weil die Heilerin die Wünsche und Vorstellungen der Patienten und ihrer Angehörigen ernst nimmt und eine offene Situation der Entscheidungsfindung eröffnet, die auf jede neue Krise oder Besserung oder Rückfälligkeit flexibel reagieren kann, ohne den Anspruch auf Anamnese, Diagnose und Therapie aufzugeben.

Doch das bittere Geheimnis einer Ethnographie der Hexerei und der Magie besteht darin, dass sie

es auch mit dem Irreparablen zu tun bekommt. Und Favret-Saada verschließt ihre Augen nicht vor den Fällen, in denen keine Heilung möglich ist. Der Versuch, das Irreparable zu bewältigen, es zu heilen, kann zum Irreparablen beitragen und es sogar beschleunigen. Der symbolische Sieg einer einzelnen Heilung wird das Irreparable der vielen aussichtslosen Heilungsversuche nie aufheben oder aufwiegen. Dennoch wird jede Behandlung mit dem gleichen unerschütterlichen Optimismus ans Werk gehen müssen, und das zu Recht. Und hier liegt die dritte große Einsicht der Autorin. Wenn keine Heilung möglich ist, dann vielleicht eine Verzögerung, eine Verlängerung des Standhaltens oder ein Aufbäumen in der Not. Das Gefühl einer erbitterten Abwehrschlacht kann allen Seiten helfen, nicht zu resignieren und die Hoffnung auf Heilung ersetzen. Wenn zehn Jahre ohne Heilung ins Land gegangen sind, können auf diese Weise zehn Jahre der Standhaftigkeit gewonnen sein.

Zauberbücher

Was hat die psychoanalytische Ausbildung Favret-Saadas zu ihrer Erkenntnis der Hexerei beigetragen? Favret-Saada hat in allen ihren Veröffentlichungen streng darauf geachtet, das psychoanalytische Vokabular und die ethnographische Beschreibung zu trennen (vgl. 1979a: 349). Diese Trennung wird von ihr nicht weiter expliziert, lässt sich aber von beiden Seiten aus begründen. Die Beschränkung der Psychoanalyse besteht darin, dass sie für Verfolgungswahn und psychotische Gewalt nur am Rande zuständig ist. Die wenigen Texte Sigmund Freuds zum Thema sind zwar berühmt und vieldiskutiert, aber sie beruhen auf Literaturstudien und nicht auf eigenen Behandlungen von Patienten. Freud hat die Welt von Verhexungen und Enthexungen nur gestreift, und zwar in seiner Analyse einer „Teufelsneurose“ im 17. Jahrhundert (FREUD 2000c [1922/23]). Wie im Fall Schreber ist seine Diagnose strittig geblieben (FREUD 2000a [1910/11]); die Ausweitung der psychoanalytischen Technik vom „neurotischen“ in den „psychotischen“ Bereich ist seit Freud oft postuliert worden, hat allerdings bis heute ihre Außergewöhnlichkeit nicht verloren und war zumindest in der Zeit, in der Favret-Saada ausgebildet wurde, noch im Stadium einer Pionierforschung (BALTER 2014, HOFFMANN 2000). Wenn man das Vokabular der Psychoanalyse für den Bereich

der Hexerei in Anschlag bringt, dann geschieht das in der Regel in doppelter Distanz: aus der Distanz der Unzuständigkeit von Neurose-Experten für den „psychotischen“ Bereich, und aus der Distanz des psychopathologischen Vokabulars für rituell geformte Praktiken. Nur unter der Voraussetzung dieser doppelten Distanzierung lässt sich sagen, dass das, was bei uns mit „psychotischen“ Symptomen und Diagnosen verknüpft wird, an anderen Orten immer wieder auch in Ritualen ausgetragen wird: Verfolgungsvorstellungen und schwere psychosomatische Leiden, die sich an Verfolgungsvorstellungen knüpfen und bis zur Erfahrung eines „Seelenmords“ reichen.

Dennoch lässt sich kaum leugnen, dass Favret-Saadas Darstellung ohne Psychoanalyse nicht möglich gewesen wäre: Was sie beschreibt, ist eine andere Form der „Redekur“, der sprachlichen Behandlung bzw. der sprechenden Medizin. Die Betonung der Sprachlichkeit der von ihr dargestellten Verfahren geht so weit, dass sie zögert, von einem „Ritual“ zu sprechen. Wie in der Psychoanalyse auch, geht es um die Spontaneität der Improvisation, die Spontaneität der Besprechungen, und nicht um einen feststehenden oder geplanten Ablauf der Behandlung. Madame Flora, ihre wichtigste Protagonistin, erscheint daher zugleich als das Gegenteil und das Double einer Psychoanalytikerin: das Gegenteil, weil sie das Heft des Handelns und Sprechens allezeit in der Hand behält, und als Double, weil sie dem Patienten selbst über mehrere Sitzungen eine Anamnese, Diagnose und Therapie entlockt.

In den drei Büchern Favret-Saadas erfährt diese Konstellation sehr unterschiedliche Darstellungen. In „Les mots, la mort, les sorts“ erscheint Madame Flora als improvisierende Heilerin mit kunstvollen sprachlichen Verfahren, die einen aussichtslosen Fall bearbeitet (die Familie Babin); in „Corps pour corps“ in ihrer Bedeutung für die Initiation und die Behandlung der Ethnographin, als wichtigste Protagonistin und Informantin der Feldforschung; und in „Désorceleur“ als kundige Kartenlegerin, deren geschickter Technik die Autorin auf die Schliche gekommen ist. Wenn die wesentliche Einsicht des ersten Buchs die des besonderen Modus der Rede von Hexereibezeichnungen war, wie lässt sich die Folge der Modi in den drei Büchern charakterisieren?

Hier müssen wir eine Lektüre-Erfahrung berichten, die zuerst nur die Oberfläche berührt, aber dann

in ungeahnte Tiefen führt. Wenn man die drei genannten Bücher von Favret-Saada zum ersten Mal aufschlägt, kann man zumindest an zwei Stellen in Versuchung geraten, von einem Zauberbuch zu sprechen, das im jeweiligen Text als Buch-im-Buch verborgen ist und je nach Disposition zu Tage tritt. Das französische Wort für Zauberbuch geht auf die mittelalterliche „grammaire“ zurück; das „grimoire“ fand seinen Namen durch die Grundschulung des klerikalen Schriftkundigen mit dem Zugang zu den heiligen Büchern, des „litteratus“, von dem Laien immer wieder magische Kenntnisse und Hilfestellungen erwarteten. Auch bei Favret-Saada stehen die Passagen der „Grammatik“ dem Zauber eines „grimoire“ am nächsten. Ihr erstes Buch – „Die Wörter, der Zauber, der Tod“ aus dem Jahr 1977 – endet mit einer Vielzahl von Diagrammen, in denen die Positionen des Patienten, des Übeltäters und der Heilerin angeschrieben werden. Diese Diagramme sind ein typisch strukturalistisches Unternehmen mit grammatischen und topologischen Übungen, doch sie bieten zugleich eine elementare Ikonographie des Unglücks und seiner magischen Behandlung. Hier wird die Position der Hexe gezeigt, es wird gezeigt, warum sie gefährlich ist und wie man ihr begegnet. Die Diagramme sollen laut Autorin vor allem ein Theorieversprechen beinhalten, aber dabei entstand vor allem eine Art abstrakter Folkloristik: die Reduktion auf den „Plot“ der Hexereibezeichnung, ohne die schwebende Modalität der unaufgelösten Diskursanalysen, die den Hauptteil des Buches ausmachen. Ein „Plot“: denn die topologischen Diagramme bilden eine Serie von Transformationsschritten, die im Lesen operativ nachvollzogen werden müssen, wenn man sie verstehen will. Statthalter von sich wandelnden Personen und Territorien, eine Miniaturisierung des magischen Duells in Atomen und Molekülen, positiven und negativen Ladungen.

Diese Diagramme handeln nicht mehr vom Hexereiverdacht, sondern von Hexerei, ohne den schwebenden Modus des Hauptteils. Man kann den Ernst der Lage in der Betrachtung dieser Bilder nicht abstreiten, man kann ihn nur studieren oder ausprobieren. Es ist ein wenig so, als handle der Hauptteil von „Die Wörter, der Zauber, der Tod“ von der lebensspendenden Heilungskraft der Verschiebungen, der Anhang hingegen vom tödlichen Glaubensinhalt der fixen Idee, der Hauptteil in virtuoser Beredsamkeit verfasst, das Ende hingegen in

plakativen Bildern einer tödlichen Bedrohung und ihrer erfolgreichen Abwehr. Eine rabiate Bildergeschichte, eine „Bande Dessinée“. Vom Hauptteil aus gesehen, ist sie nicht nur überflüssig, sondern kontraproduktiv: So einfach soll es mit dem Hexereiverdacht ja gerade nicht sein.

Irgendetwas stimmt hier nicht, oder es stimmt nur deshalb, weil diese apotropäischen Bilder ebenso notwendig sind wie die lange Auflistung der hoffnungslosen Lebensgeschichte der Babins. Die Diagramme versprechen ein weiteres Buch, ein theoretisches Buch zur Enthexung, das auch die Fragestellung der Beziehung zwischen Zauberei und Wahnsinn eingelöst hätte (FAVRET-SAADA 1979a: 52, 57). Sie versprechen die Theorie der Heilung und eine Theorie, die das wissenschaftliche Versagen der anderen heilen würde. Dieser Teil ist jedoch nie erschienen. Stattdessen erscheint vier Jahre später mit «Corps pour corps» zunächst ein durch José Contreras zusammengestelltes ausführliches Tagebuch der Feldforschung. Ob der eigentlich als zweites Buch angekündigte Text geschrieben oder nicht geschrieben wurde, ist unklar. Auf jeden Fall ist er nicht erschienen, auch wenn das angekündigte Buch 1977 zum Teil als Manuskript vorgelegen haben muss.

Auch das Tagebuch endet wiederum mit einem Bruch, und mit einem Anhang. Die Feldforschung endet mit einer Krise, der sich die Ethnologin durch eine wochenlange Abwesenheit entzieht. Genauer gesagt, entzieht sie sich Madame Flora, deren Praxis sie nicht mehr gewachsen ist. In diesem Moment rät ihr eine dritte Person, ebenfalls ein Heiler, dazu, Madame Flora zukünftig ganz zu meiden. Die Befolgung dieses Ratschlusses hätte, wie sich unschwer erraten lässt, eine retrospektive Re-Identifizierung der gesamten Konstellation der Feldforschung, ja des gesamten Initiationsprozesses zur Folge gehabt. Alle Positionen wären neu verteilt worden. Die Autorin des Tagebuchs befolgt diesen Ratschlag nicht, aber kommt zu einem schrittweisen Ende ihrer Feldforschung, der „Datenerhebung“, ohne mit Madame Flora zu brechen. Anders gesagt: Sie befolgt ihre eigene Einsicht, dass der schwebende Modus am besten vor Duellen und Beschädigungen schützt, und rettet so ihr Wissen vor den Verwüstungen der Identifizierung. So dass sich auch der eigentlich tödlich martialische Titel des zweiten Buchs – «Corps pour corps», „mein Leben oder seins“, die Kurzformel für ein Duell, das nur mit

dem Tod enden kann – ganz anders und lebensbejahend lesen kann: mein Leben für ein Korpus von Texten, und der Korpus zum Schutz für mein leibliches Leben.

Durch diese Auflösung endet das Tagebuch wie ein spannender Roman, und außerdem wie eine klassische Autobiographie. Denn jede Autobiographie seit Augustinus und Rousseau handelt zugleich davon, wie die Autobiographie selbst ihren Anfang fand, wie die Autorschaft und der Auftrag zur Autobiographie zustande kam. In diesem Fall war es die wochenlange Abwesenheit, in der die Autorin die wissenschaftliche Literatur der Hexereiforschung studierte und dann einen Essay schrieb, der im Anhang von «Corps pour corps» **abgedruckt ist. Diesmal** ist es umgekehrt: das Tagebuch spitzte sich auf eine tödliche Bedrohung zu, der Anhang formuliert das Lebenselixier. Er bietet nicht die versprochene Theorie der Enthexung, sondern im Gegenteil, einen alten Artikel mit Vorüberlegungen zum Verhältnis von Psychoanalyse und Hexereiforschung. Aber dieser Artikel bedeutete den Durchbruch zum einzig gültigen Standpunkt der Forschung in diesen heiklen Gebieten, zumindest in der Sicht der Autorin. Dieser Standpunkt besteht darin, die eigene Erkenntnis als Teil des Forschungsgegenstands zu akzeptieren.

Jules Michelet stellt sich als der historische Vorläufer der Position Favret-Saadass heraus, und in der Lektüre seiner Skandalschrift „Die Hexe“ aus dem Jahr 1862 findet sie Anfang der 1970er zu ihrer Autorschaft und ihrer Position. Michelets Position ist so sehr verdrängt, dass sie heute einer neuerlichen Rehabilitation bedürfte, und zwar im gegenwärtigen Minenfeld von Aufklärung und Relativismus. Denn Michelet erinnerte, und zwar zu Recht, die Aufklärer, Sozialisten, Liberalen und Wissenschaftler seiner Zeit daran, dass Hexerei und Aufklärung keine Gegensätze waren, und dass es in wissenschaftlicher und geschichtsphilosophischer Hinsicht zu billig, ja geradezu falsch ist, beider Beziehung auf die Zusammenfassung zu reduzieren, die Aufklärung habe die Hexerei-Anklagen abgeschafft. Michelet erinnert an die peinlich verdrängte Vergangenheit der Aufklärung selbst: Alles, was wir Aufklärung nennen wollen, war einmal Hexerei. Denn alle unseren wissenschaftlichen Ambitionen, politischen Ansichten, unsere Skepsis, unser Unglaube, Atheismus, unsere Neugier, unser Freiheitswille, all das wurde als Hexerei bezeichnet, als Vollzug einer

Apostasie und als Wille zum Bund mit dem Bösen. Alles, was Aufklärung wurde, war einmal Hexerei. Michelet zieht nur die Konsequenzen aus dieser notwendigen Anamnese der europäischen Geschichte, und es sind phantastische Konsequenzen, die jeder selber nachlesen sollte. In der Geschichte der Hexereiforschung bleibt deutlich zu erkennen, dass Michelets Standpunkt im Laufe der 1970er Jahren von einer erstaunlichen Zahl von Intellektuellen geteilt wurde: von der Frauenbewegung mit ihren Selbstidentifizierungen als Hexen (FEDERICI 2004; HAUSCHILD 1987; HAUSCHILD, STASCHEN & TROSCHE 1979; HUTCHINSON 2010; HUTTON 1999) und der Verbreitung der Wicca-Esoterik unter Akademikern (BOWKER 2010, LUHRMANN 1989) über CARLO GINZBURGS (1980 [1966]) historische Parteinahme für die Idiosynkrasie der von der Inquisition als Hexen Angeklagten bis zu HANS PETER DUERRS (1976) epistemologischer Parteinahme für die Wirklichkeit des Hexenflugs (inklusive zahlreicher Neuauflagen und Raubdrucke von Michelets Buch).

In Michelets Standpunkt fand auch Favret-Saada den einzigen wissenschaftlichen Standpunkt, der keine Denunziation oder Anklage, und keine Funktionalisierung oder Beschönigung der von ihr beobachteten Phänomene bedeutete. Daher endet «Corps pour corps» mit einer doppelten Pointe: die Feldforschung wird abgebrochen, aber die Beziehung zur Heilerin in der Schwebelage gehalten; Michelets Standpunkt wird übernommen, der darin bestand, daß er als einziger seine wissenschaftliche Erkenntnis der Hexerei als Teil des Forschungsgegenstands erkannte und anerkannte. Nicht als Übersetzung einer fremden Erkenntnisform, wie EVANS-PRITCHARD (1978[1976]); und nicht als das Andere der Wissenschaft oder der Aufklärung, wie überall. Hexerei ist die Apostasie der akademischen Vernunft und der Ursprung der Aufklärung selbst, des Willens zum Wissen. Hexereiforschung muss sich daher im Namen der Aufklärung über die akademische Vernunft hinwegsetzen; schließlich waren es Universitätsangehörige, die in der gesamten Epoche der Hexenverfolgung auf Seiten der Inquisition tätig waren und ihre Tätigkeit wissenschaftlich legitimierten, und als die Hexenverfolgung zu Ende war, waren es wiederum Universitätsangehörige, die das Andere der Aufklärung patrouillierten und sein Lebensrecht bestritten.

Ein zentrales Resultat dieser Entscheidung lautet: Die Praxis der Enthexung, auch in ihrer Gefahr,

in ein Duell zu führen, das von beiden Seiten als Hexerei erscheinen wird, wird von Favret-Saada als Teil und als eine Möglichkeit der Aufklärung bejaht. Auf die Konsequenzen dieser Bejahung, die den skandalösen Kern von Favret-Saadas Standpunkt ausmacht, werden wir noch genauer eingehen. Wir werden versuchen zu zeigen, dass sie recht behält.

Widersprüche

Gegenüber den dramatischen epistemologischen Kehrtwendungen und literarischen Konstruktionen der ersten beiden Bücher ist das dritte eher als eine Reprise zu betrachten. Knapp 40 Jahre nach dem Ende ihrer Feldforschung erscheint es 2009 in Form einer Aufsatzsammlung. Der Titel «*Désorceler*» verspricht den Schlüssel zur Enthexung, also das, was die angekündigte Fortsetzung leisten sollte. Der Titel der englischen Übersetzung ist noch drastischer: “The Anti-Witch”; was ein wenig so klingt, als hätte man ein koloniales “Anti-Witchcraft Movement” in einer Person kondensiert. Aber unter diesen beiden Titeln versammeln sich recht heterogene Studien, in denen Interpretationen vorgenommen werden, die sich zum Teil gegenseitig widersprechen. Ein Hauptteil des Buchs handelt von den Spielkarten, mit denen die Entzauberin Madame Flora arbeitet, und Favret-Saada beschreibt detailliert die Technik, mit der die Karten gewendet und ihre Kunden auf geschickte Weise und durch unmerkliche situative Verschiebungen zur Akzeptanz einer spezifischen Deutung gebracht werden.

Man kann das Buch – zumindest das französische Original mit seinen wunderschönen Farbabbildungen – wie bereits das erste öffnen als ein Zauberbuch, das einem Hilfe bei der performativen Durchführung sowohl von Enthexungen als auch Verwünschungen bietet. Auch hier wird eine „Grammatik“ versprochen, nämlich die Analyse der Sprechakte, mit deren Hilfe es Madame Flora gelingt, dem still leidenden Bauern Aggressivität und Handlungsinitiative einzufloßen. Und auch hier ergibt sich ein schräger Effekt von der Grammatik zum «*grimoire*»: Hier sieht man das Unglück, hier sieht man den Übeltäter! Man könnte die Karten aus dem Buch schneiden und das Spiel mithilfe der Erklärung wiederholen. Favret-Saadas an der Sprechakttheorie orientierte Analyse der Kartenverwendung ist zweifelsohne hilfreich, aber sie ist nicht die versprochene große Enthüllung. Der Effekt ist

eher der einer überraschenden Fortsetzung der Diagrammatik ihres ersten Buchs: Hexerei wird anschaulich gemacht, damit das Spiel der Enthexung beginnen kann. Kann man Magie veranschaulichen, ohne dass diese Veranschaulichungen sich auf den Sprung zur magischen Veranschaulichung begeben?

Aber vielleicht geht es um genau dieses „auf dem Sprung sein“. Denn Favret-Saadas Bücher wurden im vollen Bewusstsein ihrer literarischen Machart komponiert. In gewissem Sinne sind ihre Bücher sogar angewandte Literaturwissenschaft oder Literaturtheorie. Ihre zentrale Einsicht in den Schwebezustand der Hexerei-Anklage entstammt nicht nur dem Feld und seinen Protokollen, sondern in gleichem Maße einer literaturtheoretischen Lektüre, und zwar der klassischen Studie TZVETAN TODOROV (1972 [1970]) zur Phantastischen Literatur. Eine detaillierte Rezension Favret-Saadas aus dem Jahre 1972 hält fest, was sie von Todorov gelernt hat und was sie an ihm kritisierte (FAVRET 1972). Die phantastische Literatur hat seit dem 18. Jahrhundert und besonders im 19. Jahrhundert den von Favret-Saada herausgestellten Widerstreit von Verfolgungssillusion und Referenz zur literarischen Kunstform gemacht. Die Faszination dieser Literatur geht von einem Zustand aus, in dem zwei inkompatible Deutungen auftreten und beide mit gleicher Wucht auf die gleiche Welt zutreffen: eine Deutung, in der „übernatürliche“ Wesen auf die Protagonisten einwirken, und eine andere, in der die Sachverhalte eine natürliche Ursache haben und der Anschein des Übernatürlichen durch die Einbildung der Protagonisten entsteht. Die Kunst der phantastischen Literatur besteht darin, die Gleichzeitigkeit dieser beiden Möglichkeiten nicht aufzulösen, nicht zu einer Enttäuschung zu führen, sondern einen unerklärten Rest beizubehalten. Das literarische Faszinosum entsteht dadurch, dass der Schwebezustand erreicht und möglichst stringent verfeinert wird: als Form des Grauens und der Verlockung. Dass diese Kunstform im 18. Jahrhundert entstand und im 19. Jahrhundert aufblühte, ist kein Zufall, weil das lange 19. Jahrhundert insgesamt mit changierenden Formen experimentierte, die sich säkular oder religiös deuten ließen: der Spiritismus und der Mediumismus in der Serie seiner Erprobungen, aber auch die natürliche oder übernatürliche Erkenntnis und Anwendung der Imponderabilien (Äther, Elektromagnetismus, Gravitation). Die Entstehung der phantastischen Literatur scheint sich gut in diese

Reihe einzugliedern, zumal sie von Anfang an den Stoff der erwähnten experimentellen Praktiken aufgriff und ins Sensationelle und Grauenhafte, und ins Verlockende und Lebensphilosophische wendete.

Die Verbindung von Todorov und Favret-Saada führt in eine große ungelöste Frage: Angenommen, diese changierende Form des Diskurses habe es in den europäischen Unterschichten schon Jahrhunderte gegeben, ja sie sei so alt wie die Welt, sprich der in die Schwebе gebrachte Hexereiverdacht. Was bedeutet das Entstehen der phantastischen Literatur dann? Der Mesmerismus entsteht ungefähr zeitgleich und erlaubt den skeptischen Oberschichten nach einer langen Phase des Verzichts auf ekstatische Zustände neue und wissenschaftlich beglaubigte Formen der Entrückung. Wenn die magische Entzauberung der Behexungsvorstellung eine voraussetzungsreiche mündliche Technik war, wie von Favret-Saada vorgeführt, was bedeutet es dann, dass diese Technik als literarische Technik in die bürgerliche Literatur und in die Schundliteratur Einzug hält? Die phantastische Literatur ist, so gesehen, ein Teil der mediumistischen Probe des langen 19. Jahrhunderts, und zwar vielleicht sogar jener Teil, der seine Institutionalisierung am besten verwirklichen konnte (vgl. SCHÜTTPELZ 2012, SCHÜTTPELZ & VOSS 2013). Und ist die Ethnologie in ihrer Darstellung magischer Praktiken nicht ebenfalls immer wieder eine solche phantastische Literatur? Ist die ethnologische Theoriebildung im Bereich der Magie, etwa die von LÉVY-BRUHL (1927 [1922]), nicht ebenfalls ein Pendant des phantastischen Genres?

Wenn das stimmt, und es spricht einiges dafür, dann hat es die phantastische Literatur ermöglicht, in den gebildeten Schichten ein Wissen zu repräsentieren, das in der dörflichen Magie und Hexereibewältigung die ganze Zeit vorhanden war, das Wissen der Schwebе, als moderne Form der ambivalenten Verzauberung, aber auch der Heilungskraft – auch wenn diese in der phantastischen Literatur oft in eine betonte Unheilbarkeit des Zwischenzustands mit katastrophalen Folgen umschlägt. Durch die phantastische Literatur wurde die magische Therapie zu einer literarischen Form, von der Bannung zur ästhetischen Beschwörung, mit ungebrochener Popularität bis heute.

Zugleich gilt: Favret-Saada hat ihr Dokumenten-Korpus mithilfe von Todorovs Theorie der phantastischen Literatur erst durchstrukturieren können, und gewann vermutlich nur auf diese Weise die

persönliche Sicherheit, die unauflösbaren Spannungen und Inkompatibilitäten zu benennen, die andere Forscher zwar bemerkt hatten, aber aufgrund der Widersinnigkeit ständiger Verwirrung nicht als Verwirrung darstellen wollten. Keine andere Darstellung von Hexerei-Bezichtigungen zeichnete sich durch eine analoge Lust an Inkompatibilitäten aus. Favret-Saadas Bücher sind allerdings eben deshalb, um das zu betonen, keine phantastische Literatur geworden, auch nicht im Sinne Todorovs. Während Favret-Saada darauf insistiert, dass die Zauberbanner „jede Kollision der beiden Register des Wahnsinns und der Zauberei“ (1979a: 52) zu vermeiden versuchen, steuert die phantastische Literatur diese Kollision seit der romantischen Literatur immer wieder offen an. Weil Todorov die Diskursregeln als Regeln vorgeführt hatte, so wie Favret-Saada später die Regeln des Kartenlegens von Madame Flora vorführen wird, kann sie diese Regeln variieren, auf phantastische Literatur zum Vergleich zurückgreifen, aber auch den Kontrast zu den der existentiellen Not enthobenen Stadtbewohnern betonen. Außerdem half ihr die bewusste Entscheidung für diese literarische Form, sich durch eine Reihe wechselnder Disclaimer zu schützen. Wir können mit den gängigen Mitteln der Literaturwissenschaft die Autorin Favret-Saada von ihren Personifizierungen als „Erzählerin“ unterscheiden: Gegenüber der Boulevardpresse, in deren Visier sie geraten war, beharrte sie darauf, dass sie keine Hexe sei; gegenüber den Ethnologen, dass sie gepackt worden sei; gegenüber den aufmerksamen Leserinnen und Lesern suggeriert sie durchaus, dass sie für eine gehalten wurde, zumindest für eine Entzauberin, die zur Heilung und zum Gegenzauber fähig gewesen sei; selbstverständlich unter der Prämisse, dass sie nichts von alledem glaubt, und zugleich, dass man an diesen Diskurs glauben muss, um ihn erforschen zu können, aber auch um das Gewicht der Welt zu spüren. Sie führt damit vor, dass sie alle vorhanden Positionen besetzt – für einen Menschen erscheint dieses Kaleidoskop von Positionen schwer einzunehmen, für eine Autorin mit einem Kaleidoskop von Erzählerinnen hingegen ohne weiteres machbar.

Die Prüfung

Kein Wunder, dass bei näherer Betrachtung jedes von Favret-Saadas Büchern eine zentrale Inkompatibilität enthält, die unaufgelöst bleibt. Für das zwei-

te Buch haben wir diese bereits bemerkt: Was wäre gewesen, wenn Madame Flora nicht die Heilerin, sondern die Schädigerin der Ethnologin gewesen wäre? Was ist, wenn sie es unter anderer Beleuchtung gewesen ist? Diese Inkompatibilität scheint in einem direkten Zusammenhang mit der großen Widersprüchlichkeit zu stehen, die das erste Buch wie eine klassische Antinomie durchzieht: Zum einen stellt Favret-Saada ganz dogmatisch fest, es sei unmöglich, selbst die Position der Hexe einzunehmen, sich als Hexe zu identifizieren. Zum anderen geht sie wiederholt auf die Möglichkeit ein und umkreist sie als mögliches Resultat einer zukünftigen Annahme, die Opfer von magischen Angriffen seien selbst zu einem früheren Zeitpunkt magische Aggressoren gewesen. Dieser Widerspruch wird nirgendwo erläutert; vermutlich war seine Auslegung für die theoretische Fortsetzung vorgesehen (vgl. SALMON 2014).

Offensichtlich geht es um das Zentrum des Verständnisses von Hexerei-Bezichtigungen. Die Behauptung der Irreflexivität lässt sich so verstehen, dass in jedem Sprechakt der Bezichtigung axiomatisch vorausgesetzt wird, nur der andere, jener andere könne eine Hexe sein. Die Bezichtigung bleibt irreflexiv; sonst würde das Sprachspiel zusammenbrechen. Andererseits insistiert gerade die Darstellung der Sprechakte darauf, dass dieses Spiel in eine Situation führt, die von der anderen Seite als Behebung erscheinen kann. Wo schlägt die Irreflexivität in Symmetrie und in eine mögliche Anerkennung der Fremdidentifizierung um? Nirgendwo, sagt die Darstellung. Zugleich laborieren die Rekonstruktionen der Vorgeschichten an diesem Punkt: Gab es in der Vorgeschichte der Behandlungen eine Phase, in der die Patienten selber als magische Aggressoren auftraten? Und wie steht es mit den Diagrammen im Anhang? Ist das Diagramm der Hexe wirklich von der Art, dass es eine Selbstidentifizierung ausschließt? Man kann es bezweifeln, denn der Moment, in dem sich die Darstellung auf eine Folge von Spielregeln reduziert, ist auch der Moment, in dem die Positionen ganz und gar relational erscheinen. Die Theorie der Entzauberung lässt die Irreflexivität der Bezichtigungen in eine mögliche Reversibilität der Positionen umschlagen. Aber dieser Umschlagpunkt ist kein Teil der Theorie. „Die Wörter, der Zauber, der Tod“ liest sich wie ein Text, unter dessen Oberfläche eine Art Magma brodelt,

zumindst dann, wenn man diesen Verdachtsmomenten der Inkonsistenz folgt.

Diese gefährliche Zone wird vom dritten Buch nicht mehr besprochen. «*Désorceleur*» weist sich im Hauptteil durch die Behauptung aus, es sei möglich, die Spielkarten rauszurücken und die Regeln vorzuweisen, nach denen das Spiel der Entzauberung funktioniert – ein Unternehmen, das sich letztlich aber als nicht machbar herausstellt. Mit der klassischen Aufklärungsgeste der Entlarvung von Taschenspielertricks verallgemeinert Favret-Saada ein Spiel, welches sie im historischen Teil des Buches als einmaliges historisches und nicht wiederholbares Phänomen darstellt. Auch die Vergleiche zwischen Psychoanalyse und magischer Therapieform wirken seltsam unschlüssig. Damit zerfällt ihre Analyse in ein Bündel von in sich schlüssigen Einzelansichten, das sich am Ende nicht mehr zu einem großen Ganzen zusammenfügen lässt, und durch weitere ethnographische Interpretationen ergänzt werden könnte (vgl. DOBLER 2015). Die unaufgelösten Antinomien der ersten beiden Bücher – war der Patient selbst einst eine Hexe? Wohin führen die gegenseitigen Bezichtigungen der Heiler? – bleiben unaufgelöst.

Dieser Verlauf, so könnte man einwenden, ist in der Ethnologie nichts Ungewöhnliches. Vielleicht ist er sogar die Regel. Der Ethnologe IOAN M. LEWIS (1973) beschreibt den aus dem Feld zurückgekehrten Ethnologen als Sprachrohr seiner Gemeinschaft mit Fremden, der wie jeder Anhänger von Besessenheitskulten eine Bannung durchführen muss und sich durch das ethnographische Schreiben vom Fremden dissoziiert. Diese Gestaltung nimmt prinzipiell kein Ende, und je nach Persönlichkeitsentwicklung und Schwere des Falls wird sie immer mühsamer oder immer routinierter zu einer Serie von Reinterpretationen oder zur minutiösen Ausbreitung von Material. Selbst wenn man glaubt, alles abgearbeitet und damit die Besessenheit endlich beendet zu haben, zwingt die reale oder imaginäre Rückkehr ins Feld zu periodischen Erneuerungen der Bannung. Denn Exorzismus und Beschwörung lassen sich nicht trennen. Wie Lewis selbst nachgewiesen hat, erschien in den Ritualen der Inquisition oft ein von den Inquisitoren als Teufel identifizierter Geist und ließ die Angeklagten in Trance fallen, und jeder priesterliche Exorzismus kennt analoge Steigerungen – die Austreibung enthält eine namentliche Beschwörung, während in klassischen Beses-

senheitskulten eine zyklische Beschwörung den Geist in der Zwischenzeit gebannt halten soll. Diese Gleichung bleibt auch für die Bewältigung einer Feldforschung und anderer Reisen erhalten, so dass Ethnologen im Laufe ihres Lebens und der Vervollständigung ihrer Darstellung feststellen müssen, dass es, obwohl alles gesagt scheint, immer noch einen Rest gibt, durch den die Sache eine Fortsetzung verlangt, in anderen Genres und zunehmender Fragmentierung (FAVRET-SAADA 2012, 2016).

Aber vielleicht ist das nicht die einzige Erklärung für den „brodelnden“ Zustand des ersten Buchs. Die Erforschung dessen, was Hexerei genannt wird, fand bei Favret-Saada auch außerhalb des französischen Hainlands, und zwar im Kontext ihrer psychoanalytischen Ausbildung statt – ein Kontext, der sie zur praktischen Anwendung ihrer Hexerei-Analyse zwang. So unsere Vermutung. Oder war es umgekehrt, und die Erkenntnis im französischen Hainland entstand in der Wiedererkennung des eigenen psychoanalytischen Milieus, der eigenen Gruppe? Beide Möglichkeiten haben ihre eigene Plausibilität, wie sich zeigt, wenn man die Publikationen von 1977 in einem Rutsch liest.

In den Annalen der *École freudienne de Paris* von Jacques Lacan wird Favret-Saadas öffentlich vollzogener Austritt gleich nach Jacques Derridas philosophischer Duellforderung als Schlüsselmoment erzählt, der zum überraschenden Ende der Lacanschule führte (ROUDINESCO 1990). Im Vergleich der beiden Texte wird offensichtlich, dass Derridas Angriff kaum das Potential hatte, die Lacanschule zu sprengen; er diente vor allem dem Anspruch, die Übersetzung zwischen Heidegger und Freud (und Joyce) in Eigenregie zu übernehmen (DERRIDA 1982 [1980]). Die Rezeptionsgeschichte verlief ganz im Sinne dieser imaginären Gigantomachie: zehntausende Seiten zur höheren Ehre Lacans und Derridas, Fortsetzungen von Fortsetzungen von subtilen Ausgangslektüren – Sekundärliteratur zu Favret-Saadas Brief an Lacan? Fehlanzeige. Vielleicht gibt es Texte, die niemals kommentiert werden (40 Jahre lang nicht), weil sie so prägnant formuliert sind, dass sich niemand zur Kommentierung bemüht fühlt. Aber historisch gesehen stimmt auch das nicht, denn eine ganze Klausurtagung des innersten Zirkels der Lacanschule reagierte auf Favret-Saadas Brief, und diese Diskussion brachte die Lacanschule ins Wanken, und nach einer kurzen Besinnungspause der tragenden Säulen, zum Einsturz.

Lacan fing seine Anhänger durch eine einfache Monopolerklärung, er behauptete das Monopol auf den ablesbaren, den wörtlichen, nichtinterpretativen Sinn der Freudschen Schriften. Es ging um nichts als das Freudsche Wort, eine *École freudienne*. Die Interpretation der Texte Freuds geschah in gut vorbereiteten mündlichen Improvisationen und betonte die Herrschaft des Signifikanten über das Signifikat, und sie verband Martin Heideggers Seinsgeschichte mit den kybernetischen und strukturalistischen Ideen Roman Jakobsons, den Lacan durch Claude Lévi-Strauss kennengelernt hatte. Lacans psychoanalytische Theoriebildung war in vieler Hinsicht „retrofuturistisch“: der Rückgang auf die Texte Freuds durch technisch wirkende linguistische und kommunikationstheoretische Modelle und ihre Abstraktionen. In den 1970ern hatte Lacan außerdem angefangen, die Topologien Freuds durch eigene topologische Diagramme zu ergänzen.

Einige Parallelen zu Favret-Saada springen ins Auge: die Konzentration auf den Signifikanten des Diskurses, das Anheimstellen der Referenz; und die Bildung eigener Diagramme. Außerdem steuert Favret-Saada in „Die Wörter, der Zauber, der Tod“ immer wieder die Frage einer „Urszene“ der Hexerei an, in der die Irreflexivität der Hexerei einer Reversibilität der szenischen Zuschreibungen weicht. Auch das Gespräch mit den Leuten im Feld streift diesen Umschlagpunkt wiederholt als mögliche Position, u.a. als mögliche Position der Ethnographin selbst:

Obwohl sie mich auf der Seite der Zivilisation und des Guten angesiedelt hatte, konnte Louise Regnier nicht umhin, meine mögliche „Kraft“ zu fürchten. So fragte sie mich am Ende des Gesprächs, nachdem sie mich lange schweigend angesehen hatte: „*Sie machen Bücher; aber lernen sie [die Zauberer] ihre Streiche nicht aus Büchern?*“ Ich zog mich aus der Affäre, so gut ich konnte, und sagte, dass die Zauberer ihre Bücher „*von der Familie haben*“: es sind Bücher ohne Verfasser, die man von einem verstorbenen Verwandten erbt. (FAVRET-SAADA 1979a: 134)

Wir haben gesehen, dass auch Favret-Saadas Diagramme diesen Umschlagpunkt ohne Mühen anzeichnet: die unmögliche Position der Bezichtigten ist ebenso leicht darzustellen wie alle anderen. Hinzu kommt, dass man mit dieser Position nicht nur durch andere identifiziert werden, sondern sich mithilfe der Diagramme auch selbst mit dieser Position identifizieren kann. Was geschieht eigentlich in

dem Moment, in dem man die Position der Hexe für sich selbst durchspielt? Favret-Saadass theoretische Bruchstücke sagen für diese Position:

Nach den Worten der Verhexten ist die Kraft des Zauberers eine unbekannte, aber ihrer eigenen unermeßlich überlegene Größe: sobald der Zauberer auftaucht, drückt er gegen die Grenze ihres „Geheges“ mit einer Intensität, für die diese Grenze in keiner Weise vorgesehen war; so öffnet sich eine Bresche, durch die die Kraft des Verhexten zu entweichen beginnt. [...]

In der lokalen Rede ist der Zauberer grundsätzlich ein „Neidischer“; in meiner eigenen Terminologie würde ich sagen, daß er neidisch ist, weil sein eigenes Revier ihm niemals ausreicht, die Totalität seiner Kraft zu nutzen. Weil jeder soziale Raum katastriert oder angeeignet ist, ist der Zauberer gezwungen, die mit dem Namen anderer Individuen versehenen Örtlichkeiten zu besetzen und Teile davon mit seinem eigenen Namen zu kennzeichnen, d. h. sie in sein eigenes Revier zu ziehen.

Was an dem Zauberer „magisch“ ist, ist also dieser grundlegende Überschuß an Kraft in Bezug auf den Namen (oder das Territorium): der Zauberer ist ein Wesen, dem es ständig an Lebensbereichen gebricht, wo er seine Kraft einsetzen könnte. ... Es wäre also genauer zu sagen, dass diese überschüssige und notwendig unbegrenzte Kraft durch den Körper/den Namen/das Revier des Zauberers geht. (Dasselbe gilt im übrigen für den Zauberbanner, der es niemals versäumt, sich über jene Kraft zu beklagen, die in ihm arbeitet und ihn entfremdet, und jedem einigermaßen glaubwürdigen Initianden den Vorschlag macht, ihn ein für alle Male von ihr zu befreien und sie auf sich zu nehmen.)

Daraus kann man schließen, daß der Zauberer den *Mangel an Lebensbereichen* repräsentiert, aufgrund des überschüssigen Charakters seiner Kraft. (FAVRET-SAADA 1979a: 285-286)

Favret-Saadass Theorie des Zauberers erinnert an die Gründungsurkunde der strukturalistischen Magietheorie und ihre Übersetzung zwischen Semiotik, Magie und Psychoanalyse, sprich: an die Modellierung durch Claude Lévi-Strauss (1967[1949]). Der Zauberer und der Zauberbanner besitzen einen Überschuss an Signifikanten, und treffen auf das Mangel-Signifikat des Patienten; durch eine Abreaktion können sich beide kurzschließen und einen möglichen Heilungsprozess auslösen, der im Symbolischen und Imaginären begann, so Lévi-Strauss. Diese Situation wird unheilbar und schädlich, sobald der Zauberer durch seinen Überschuss an Lebenskraft einen Mangel bei anderen erzeugt, und sobald das Territorium so aufgeteilt ist, dass jeder Gewinn anderswo einen Verlust erzeugt, so Favret-

Saada. Und es gibt Menschen, die dazu gezwungen sind, bei anderen eine „Bresche“ des Verlusts zu erzeugen, weil der Überschuss an Kraft durch sie hindurchgeht – sind es alle Zauberer? Zumindest stehen sie in Gefahr, andere zu gefährden. Nur als Zauberbanner können sie wiederum zur Heilung übergehen, zum einen, indem sie einen Überschuss an Signifikanten an die Situation herantragen, mehr als die Situation hergeben kann (und genau das führt Favret-Saada mit Todorov vor: der Zauberbanner artikuliert immer eine Inkompatibilität zuviel, also mindestens einen überschüssigen Signifikanten in jeder Situation), und zum anderen, indem sie sich mit ihrer überschüssigen Kraft dem Feind entgegenstellen und diese zurückschlagen oder zurückdrängen.

Das ist eine schlüssige strukturalistische Theorie, in Fortsetzung der Meister. Inwiefern gilt diese Theorie auch für die Meister selbst? Der Überschuss der Signifikanten von Lévi-Strauss stand jedem zur Verfügung; er selber musste keine Schule mehr gründen, denn seine Rezeption hatte die Frage einer persönlichen Schulbildung längst hinter sich gelassen – so sehr, dass Favret-Saada seinen Ausgangstext zur Magietheorie nicht mehr erwähnt, aber auch nicht erwähnen muss. Lacan hingegen bestand auf einer von ihm persönlich überwachten Initiations-Hierarchie mit Prüfungen und Zertifizierungen; darin folgte er der Monopolisierung der Psychoanalyse durch Freud, die zum fortlaufenden Ausschluss einiger seiner treuesten Schüler und Freunde, seiner Meisterschüler und aller Rebellen, und zur Konzeption von „Totem und Tabu“ geführt hatte (vgl. ROAZEN 1976 [1971]).

Auch die Psychoanalyse beruht auf einer zentralen Irreflexivität: eine Initiation durch Selbstanalyse war nur einmal möglich, nämlich im Begründungsakt durch Freud, alle weiteren Initiationsvorgänge geschehen durch die Aufsicht einer Lehranalyse. Auch dieser Moment war immer wieder Anlass zum Bruch, mit dem Meister oder mit der Analyse; Carl Gustav Jung etwa gelang der Sprung über Freuds Schatten und die Beendigung der katastrophalen Jahre nach dem Bruch mit Freud durch seine eigene Selbstanalyse und die Adoption alter Imaginations-techniken (JUNG 2009).

Wann wird das Dogma der Lehranalyse zu einer tödlichen Gefahr? Woher rührten die Selbstmorde der «passe»? Favret-Saadass Anklage ist im Grunde ein Hexereivorwurf, aber in dem Sinne ihrer Defi-

inition des Zauberers (und Zauberbanners): Lacan habe mit der «passe» eine Situation konstruiert, indem er „immer noch ein Territorium“ mehr besetzen könne. Diese Situation erzeuge bei den ihr Ausgelieferten einen entsprechenden unbeendbaren „Mangel“, denn nur Lacan könne ihn beenden, aber dazu müsse er mit einem erst einmal sprechen. In seiner Abwesenheit hingegen, während der Prüfung, entstehe hingegen die absolut werdende Asymmetrie: der Mangel eskaliert, das Selbstwertgefühl sinkt ins Unermessliche, m. a. W. der Prüfling wird durch den Anspruch des Meisters auf das gesamte Territorium des Prüflings „verhext“, und kann sich dem bis zum erlösenden Wort des Bestehens nicht entziehen. Und wenn er durchfällt, fällt das erlösende Wort nie, der Überschuss der feindlichen Kraft überflutet alles, der Mangel des Mangelsignifikats wird mehr als schmerzlich erfahren, denn die Ablehnung ist nicht revidierbar und erscheint innerhalb der eigenen Gruppe als sozialer Tod.

Die Worte, in denen Favret-Saada diesen Tatbestand darstellt, sind ganz andere als die von uns gewählt; die Analyse bleibt dieselbe:

J. wäre sicher noch am Leben, hätte sie die Initiation nicht auf sich genommen. Dennoch würde ich nie sagen, die Initiation habe sie umgebracht: für sie wäre das ein schlechter Witz. Ich glaube vielmehr, dass sie an den Anteilen ihres Unanalysierbaren gestorben ist, die unter der Bürgschaft ihres Analytikers und der Zustimmung ihrer Kollegen in den Abgrund der Initiation geflossen sind, welche mir als der letzte Ort erscheint, an dem ein Phantasma analysiert werden kann. Mit Sicherheit aber wusste sie darum, und darum gehört ihr Tod ihr selbst.

Doch die ganze *Schule* – einschließlich meiner selbst, die ich bis zu dem Tag, an dem ich dem Sekretär bedeutete, er möge mich aus der Liste streichen, mit meinem Amt ... einverstanden war – ist und bleibt dafür verantwortlich, dass *die Initiation unter dem Deckmantel der extremsten analytischen Erfahrung einen Ort des Unanalysierbaren instituiert*. (FAVRET-SAADA 1979b: 170)

Statt einer analytischen Erfahrung: die Erniedrigung in einem Ritual, das sich als Farce herausstellt, indem das Einzige, was einem am Ende erzählt wird, lautet: Du gehörst jetzt dazu! Diejenigen, die scheitern, sind kurz vor der Farce gescheitert, so Favret-Saada. Die Situation der Verhexung wiederholte sich in der Lacan-Schule durch die Diktatur der Prüfung, in der alle den Wunsch hatten, den Meister einmal auf Augenhöhe zu adressieren, aber

unter der Bedingung, dass er sich das letzte Wort vorbehielt. Von ihm analysiert zu werden, und das erste gültige Wort der eigenen Selbstanalyse sprechen zu dürfen. Dieser Wunsch war offensichtlich ein unmöglicher Wunsch, der einen auf der angeblich höchsten Ebene der psychoanalytischen Selbst- und Fremdanalyse in die tiefste Regression zurückschleudert. In Lacans Initiationshierarchie gibt es keine „höchste Ebene“ der Erkenntnis, es gibt nur die Farce und ihre tödliche Bedrohung durch den unmöglichen Dein-Wunsch-ist-mir-Befehl. Denn die «passe» ist als Höllenmaschine im Sinne der unbezwinglichen Macht des Zauberers konstruiert, und der Wunsch nach dem Titel des „AE“ (des Analytikers der Schule, der École) führt in den Abgrund des Unanalysierbaren:

Was die *Initianden* betrifft, so habe ich mich oft gefragt, was sie wohl in dieser Hölle suchen. Jeder versicherte, der Titel des AE sei ihm vollkommen egal. Als ich aber beispielsweise J. erklärte, daß es ja nur um *ihn* gehe, wünschte sie sich gleichwohl die Initiation durchzumachen, um, wie sie sagte, die Jury zu zwingen, sie zu hören. – Soviel ich überhaupt darüber sagen kann, scheint mir, daß die Initianden – zumindest die authentischsten unter ihnen – unvermeidlich auf den Zauber der extremsten analytischen Erfahrung hereinfallen: die Gelegenheit, sich endlich bei der Lacan-Schule Gehör zu verschaffen. Wie alle nach Wahrheit trachtenden Analysanden wissen sie dennoch recht gut, daß es etwas gibt, von dem sie unter keinen Umständen sprechen werden. Eine wahrhaftige Analyse führt sie immerhin auf den Weg, dieses Etwas auszusprechen, während die Initiation es vollkommen unberührt läßt; denn dort gibt es keinen Analytiker (obwohl sich die Sache zwischen Analytikern abspielt) und folglich auch keine Analyse. (FAVRET-SAADA 1979b: 174)

Das Duell

Favret-Saadass offener Brief fand ein geteiltes Echo: In der breiteren Öffentlichkeit wurde er durch seine Publikation in «*Les Temps Modernes*» **schnell** bekannt und trug zur Diskreditierung der Lacanschule bei. So wurde er etwa schon bald nach seinem Erscheinen ins Deutsche veröffentlicht, und zwar in einem *Kursbuch* zum Thema „Sekten“ (Nummer 55, 1979), was man angesichts der „Schule“ Lacans und des beschriebenen psychologischen Drucks für angemessen halten kann oder nicht. In der Lacanschule folgte kein offizieller Kommentar (soweit wir wissen), aber der Brief wurde schon bald zur verschwiegenen Grundlage der kritischen

Diskussion des zentralen Initiationsrituals der Lacan-Schule – eine Diskussion, deren Protokolle innerhalb eines Jahres zur Selbstauflösung der lacanschen Psychoanalyse oder besser: zur Abschaffung der «*passé*» und zur Entmonopolisierung von Lacans Macht führte. Die Intervention der Insiderin war gelungen; ihr Name hingegen wurde aus allen Akten getilgt (bis auf eine kurze Textstelle zu Beginn der Klausurtagung), und es kann gut sein, dass er in den Diskussionen der Klausurtagung nicht nur nicht vorkam, sondern auch in den Kaffeepausen tabu war, wie der sprichwörtliche Strick im Haus des Gehängten.¹

Die Diskussion der «*passé*» war zugleich der Höhepunkt der Verteidigung von Lacans Macht und ihre Abschaffung. Man kann sogar noch weitergehen und postulieren, dass durch Favret-Saadass Anklagebrief und die anschließende Notwendigkeit einer reflexiven Diskussion der Schulenburg die Lacan-Schule nicht nur zerstört, sondern auch gerettet wurde: mit neuer Toleranz und ohne das tödliche Monopol eines Meisters. Der Hexereivorwurf gegenüber dem Meister entfernte ihn aus dem Zentrum der persönlichen Machtausübung und entfalte alle Anschein nach eine heilsame Kraft, die bis heute anhält. Mit seiner Hilfe gelang den Mitgliedern der Lacanschule schon zu Lebzeiten des Meisters, was der Psychoanalyse mit Freud nicht gelungen war: die Befreiung von der Figur der Apostasie und ihrer tödlichen Inquisitionserfahrung, und die Schrumpfung des Meisters auf das Format eines Mitglieds seiner eigenen Schule.

Was wurde in diesem Moment aus Jeanne Favret-Saada, der „*persona non grata*“? Wir wissen es nicht. Die Situation des Duells findet in akademischen Kreisen und Intellektuellen-Szenen in Form von Auseinandersetzungen statt, die sich niemals zum Ziel setzen, die Form des Duells selbst zu thematisieren und zum Gegenstand der Reflexion werden zu lassen. Das unternehmen die Leute im französischen Hainland und ist der Inhalt ihrer Therapieform, Intellektuelle tun so etwas normalerweise nicht. Favret-Saadass Text ist in dieser Hinsicht die absolute Ausnahme, ein Jahrhunderttext; zumal wenn man ihn mit Derridas Auseinandersetzung mit Lacan vergleicht. Der Klartext des Duells wird in Intellektuellenkreisen nur hinter den Kulissen

gesprochen, auf den Bühnen herrscht die Spiegelfechtereier der Anspielungen, Finten und versteckten Manöver, die nicht einmal die Eingeweihten in ihrer ganzen Tragweite erkennen können. Der magische Apparat der Intellektuellen hat die Form der „Postkarte“ von Jacques Derrida und macht den Verlauf eines Duells zu einer selbstkommentierenden und immer unkenntlicher werdenden Spurenlese. Es passt daher in jeder Hinsicht, dass der eine Text eine Fülle von Fortsetzungen nach sich gezogen hat, und der andere wie ein Solitär in einer leeren Landschaft steht, obwohl Favret-Saadass Text über die sozialen Spielregeln aus dem Blickwinkel einer Insiderin, einer Initiierten sprach, und die Geschichte der Psychoanalyse in Frankreich entscheidend veränderte.

Bis zu Roudinescus „Geschichte der Psychoanalyse in Frankreich“, die den historischen Ablauf so unmissverständlich darstellt wie von uns referiert, gibt es keine Belegstellen für die Auseinandersetzung der Lacanschule mit Favret-Saada; und auch Favret-Saada hat keinen Folgetext geschrieben. Wir verzichten an dieser Stelle auf alle Spekulationen, einfach deshalb, weil diese momentan wiederum nur Spiegelfechtereien sein könnten, und halten uns an das Korpus der Texte, und an die schlagende Verbindung zwischen der im Feld vorgefundenen Therapieform und der rituellen Enthexung von Paris.

„Die Wörter, der Zauber, der Tod“ enthält zum einen die geduldige Ethnographie einiger weniger alltäglicheren Situationen von Hexereibeziehungen, mit sorgfältigen Abwägungen und Dokumentationen, und zum anderen eine Serie von Angriffen auf die angestammten Disziplinen der Hexereiüberlieferung. Auf der einen Seite die Rehabilitation der Leute vom Lande, auf der anderen die Rebellion gegen das Unverständnis der Städter, der Akademiker und der zuständigen Zünfte, die allesamt im Fall der Hexereiforschung versagt haben, wenn es um die Artikulation dessen geht, was die Leute vom Lande wirklich tun und sagen: Ethnologie, Volkskunde, Psychiatrie, Journalismus, Kirche. Der Ausschluss aus dem professionellen Diskurs der Ethnologie und der Volkskunde wird bewusst in Kauf genommen, aber er bleibt Teil der Diskursanalyse des Feldes. Wie wir oben umrissen haben, handelt es sich um eine Konsequenz aus der Position Michelets: im Namen der Aufklärung gilt es, die akademische

1. Die Protokolle finden sich in den «*Lettres de L'École Freudienne de Paris. No 23. Expérience de la passé*» vom April 1978. Abrufbar unter <http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/lettres-de-lefp/> [23.10.2017].

Vernunft zu demaskieren, in ihrer Unfähigkeit und in ihrer Naivität, und in anderen Fällen wie denen Lacans, auch in ihrer – sei es durch Unfähigkeit, sei es durch Naivität hervorgerufenen – Bösartigkeit.

Für uns Nachgeborene ist Favret-Saadas metaphysische Rebellion ein Schlüssel zum Verständnis einer Zeit, in der einer Diskursanalyse zugetraut wurde, ganze Institutionen auszuhebeln oder zu reformieren. Ihre Behandlungsmethode entnahm sie dem Feld: wer die Referenz nicht wahrhaben will, dem muss sie beigebracht werden; wer sie glaubt, sollte sie bezweifeln. Alle akademischen Disziplinen schienen Favret-Saada unfähig, das zu erfassen, was „Hexerei“ wirklich für die Leute bedeutet, die sie erfahren, sie hielten sie für ein inhaltliches Motiv und für eine Form der Leichtgläubigkeit. Die viel auffälligere Leichtgläubigkeit lag allerdings – und liegt auch heute – auf Seiten der Akademiker, die mit ihrer Konstruktion des Hexenglaubens immer schon fertig waren, bevor nur eine einzige Frage an die Betroffenen gestellt war. Die anderen als „Leichtgläubige“ einzustufen, erweist sich als das einfachste Mittel, um die eigene abstrakte Version der Wirklichkeit zu behaupten, ohne sie noch einmal am Widerstand der Dokumente oder der Leute überprüfen zu müssen, m. a. W. als Rutschbahn in die akademische Leichtgläubigkeit. Nichts verführt so zur Leichtgläubigkeit wie ihre Unterstellung. Gegenüber diesen weitverbreiteten akademischen Bequemlichkeiten ist Referenz gefordert.

Aber Favret-Saada nimmt auch den Gegenweg, nämlich die Austreibung der Referenz, dort wo sie geglaubt wird und zur „Verhexung“ des Subjekts führt. Das Lebenswerk von Favret-Saada gliedert sich mittlerweile in zwei Arbeitsschwerpunkte, deren Behandlung diametral entgegengesetzt erscheint. Zum einen und zum ersten die Hexerei-Studien, die durchgängig die Referentialität der Schadensmagie betonen: das unausweichliche „Gepacktheit“ der Ethnologin, die Verzweiflung und Krankheiten der Geschädigten, die Existenz des Schädigers und die Ausweglosigkeit des Duells, das seine eigene Referenz schafft, weil es nur der Tod beenden kann. Zum anderen die Schriften und Interventionen zur Blasphemie, die insgesamt mit mehreren Monographien und vielen Einzelkommentaren zum Arbeitsschwerpunkt der zweiten Lebenshälfte wird (u. a. 1992, 2007, 2017). Diese Studien erscheinen an der Oberfläche sehr viel simpler gestrickt, geht es doch um die Austreibung der Re-

ferenz aus der Blasphemie, und um ihren Schutz vor Strafverfolgung. Favret-Saadas Position ist hier eindeutig: „Blasphemie“ gibt es nicht, sie ist Teil einer Anklage und einer Verfolgungsstruktur, die nur dann ein Ende findet, wenn man einsieht, dass die Referenz der Bezeichnungen nicht existiert, und dass die einzige Referenz der Blasphemie die Bezeichnung mit ihren Folgen ist.

Diese doppelte Position erscheint einerseits stringent, und andererseits mehr als konstruiert. Versuchen wir sie nachzuvollziehen, geraten wir in mehrere Unwägbarkeiten. Für die Aufklärung hatte sich die Hexenverfolgung als die eigentliche Hexerei herausgestellt; und die Strafverfolgung der Blasphemie ist in aufklärerischer Sicht eine Fortsetzung der Inquisition, eine säkulare Verfolgung und Bestrafung der Apostasie. Wenn die akademischen Disziplinen die Hexereibezeichnungen der Landbevölkerungen als Apostasie der Vernunft behandeln, setzen sie allerdings ihrerseits die Kategorisierungen der Inquisition fort, und behandeln die Hexereibezeichnungen als Form der Hexenverfolgung, statt als Versuch, die Verfolgung zu heilen. Aber diese Heilung, geht sie nicht auch zur Denunziation über? Und kann der juristische Schutz vor blasphemischen Akten nicht immer wieder auch ein Schutz vor Akten der möglichen Verfolgung sein? Hält die doppelte Position Favret-Saadas einem Konsistenztest stand?

Nur dann, wenn wir zur Position Michelets zurückkehren: alles das, was wir „Aufklärung“ nennen, war einmal „Hexerei“ und „Blasphemie“. Wenn wir die Aufklärung ernst nehmen und nicht mit ihrer späteren Erfolgsphase verwechseln, dann werden wir den Akt der Blasphemie verteidigen müssen (oder in unseren Gesellschaften das Versagen der Aufklärung erleben, sobald wir uns aufs Neue mit lauter Blasphemie-Anklagen abfinden und am Ende vom Vorwurf des Sakrilegs umzingeln lassen); und wir werden die Möglichkeiten der Hexereibezeichnung eben deshalb ernst nehmen müssen, weil wir sonst nicht mehr benennen können, wann unsere Institutionen die Schwellen zwischen tödlicher Referenz und lebenserhaltender Imagination, und zwischen lebenserhaltender Referenz und tödlicher Imagination überschreiten. Dann müssen wir das Unausprechliche anerkennen: dass Schadensmagie auch in unseren Institutionen möglich ist und durch die falschen Spielregeln provoziert werden kann.

Hier sind die Worte, mit denen Jeanne Favret-Saada Jacques Lacan direkt ansprach und damit zum Duell übergang, und die Imagination der Prüfung, das Phantasma der «*passé*» – einmal persönlich den Meister durch eine Lehranalyse adressieren zu dürfen – sowohl bediente als auch für immer zerstörte. Sie schrieb:

Als aber die Mitglieder der Jury 1973 auf dem Kongress in Montpellier nach ihren Aktivitäten gefragt wurden, zeigten sie sich perplex oder suchten nach Ausflüchten. Sie selbst, Lacan, ergingen sich in einer langen Zwischenrede, die sich auf die Aussage beschränkte, daß man über die Initiation, nun ja ... eigentlich gar nichts sagen könne, weil Sie selbst noch abwarten müßten (was und wie lange?), daß aber die Initiation auf jeden Fall ein Blitz sei (ob der J.L. erschlagen hat?), oder aber wie ein Donner, denn schon Heraklit sagte, etc. Das Erstaunlichste ist, daß diese Stammelei vielen genial erscheinen konnte. (FAVRET-SAADA 1979b: 173)

Diese Sätze sind eine bewusste Travestie und Verhöhnung, des Meisters, der an die Fusion von Freud und Heidegger glaubte, und zugleich eine mythologische Fingerübung. Heraklits Satz „Zeus regiert die Welt durch den Blitz“ stand über dem Eingang zu Heideggers Hütte, die Lacan besucht hatte. Zeus in Gestalt eines Blitzes hatte eine seiner Geliebten: Semele getötet, im Geschlechtsakt, in wahrer Gestalt. Ja, die Autorität von Lacan-Heraklit-Zeus-Heidegger war der Tod und der Blitz im Geschlechtsakt (die elektrische Entladung in jedem Orgasmus) mit dem Wunsch, den Meister „in wahrer Gestalt“ erleben zu dürfen, also als Blitz, und als Witz, und als „jouissance“. Die geniale Stammelei Lacans war die Verkörperung seiner Autorität, der Geistesblitz dieser Travestie ließ sie zusammenbrechen. Wer hat J.L. getötet? Die «*passé*»? **Das Monopol des Meisters?** „Sie selbst, Lacan ...“? Favret-Saadas Ansprache kommt im überraschendsten Moment, nach Seiten voller sachlicher Erläuterungen, und kennt keine Ausflüchte, keine Stammelei, kein Abwarten. Welche Bedeutung hatte die „*passé*“ überhaupt, außer der, dass genau das möglich wurde? „Du Dreck-sack!“ hätte nicht drastischer sein können.

Jedem sein Geheimnis

Der Selbstmord ist ein Ausgangspunkt und eine Begründungsfigur der Ethnologie und der Soziologie gewesen und findet sich auch bei Favret-Saada durch den Bruch mit der Lacan-Schule als Pendant ihrer Ethnologie. Im Fall der Ethnologie lautet der

Selbstmord allerdings „Voodoo Death“ und ist vom Mord nicht zu unterscheiden (CANNON 1942). Es bleibt immer möglich, dass Leute unter Hexereiverdacht oder in ausweglosen Prüfungen und Selbstprüfungen zum Selbstmord übergehen können. Wenn der soziale Druck so groß ist, dass sich die Leute vor der Alternative sehen, entweder selbst zu einer Hexereianklage überzugehen, sich auf ein Duell einzulassen, oder es auf einen dritten, einen Mediator zu verlagern, oder aber diesem Druck nicht mehr standzuhalten. Das ist die Grundsituation, die alle soziologischen und ethnologischen Thematisierungen des Selbstmords umkreisen, und die das Werk von Jeanne Favret-Saada ausmachen. Vielleicht gibt es Dinge, die man in der Provinz besser lernen kann, und vielleicht lernt man sie nur aus Verzweiflung.

Die Geschichte, die wir erzählt haben, ist wahr, aber sie ist nicht die ganze Wahrheit, nicht einmal die halbe. Daher ist sie vermutlich auch falsch, an dem gemessen, was eines Tages aus den Archiven aufsteigen wird. Das Korpus ist lückenhaft, und durch die Lücken der Publikationen pfeift der Wind der Kanonisierung. Wir wissen nicht, was noch an Material vorliegt. Das erste Buch versprach eine theoretisch gehaltene Fortsetzung, aber die ist nie erschienen. Seine Darstellung erfasst nur fünf Prozent des erhobenen Materials, so die Schätzung der Autorin. Das zweite Buch, das Tagebuch, ist extrem zensiert und zugeschnitten auf das, was die oben erzählte Geschichte und ihr Drama ausmacht. Das Tagebuch war laut Angaben der Autorin fünfmal so lang. Und die psychoanalytischen Notizen aus der Lehranalyse der Autorin, wenn sie noch existieren, sind uns ohnehin unbekannt. Jeanne Favret-Saada erzählte 1978 in einer Diskussion folgende Anekdote zum praktischen Vergleich zwischen Hexenbann und Psychoanalyse:

Als ich Psychoanalytikerin geworden war, hat meine Zauberbannerin, eine Heilerin, die ich ins Vertrauen gezogen hatte, mit mir eine Sitzung mit Tarotkarten abgehalten, um das Ereignis zu befragen. Madame Flora wollte wissen, wie das denn funktioniert, eine psychoanalytische Heilung. Sie hatte einen Film im Fernsehen gesehen, in dem Freud seine Patienten mit einem durchdringenden Blick fixierte, um ihre geheimen Gedanken zu erraten. „Das werden Sie ja wohl nicht mit mir machen?“, fragte sie mich ängstlich. „Nein, ich mache das nur, wenn man das von mir verlangt, sonst funktioniert das nicht.“ „Aber womit funktioniert es?“, fragte die Heilerin. „Mit Worten“, sagte ich und

erklärte das Arrangement der Sitzung, das sie natürlich als Ritual verstehen musste. Aber das spielte keine große Rolle, als ich erklärte, dass die Sitzung einfach daraus besteht, dass die Patienten reden und ich bei Gelegenheit etwas dazu sage. „Wie auch immer, Ihr macht doch sicher auch etwas dabei?“, insistierte die Heilerin. Ich war noch dabei mir zu überlegen, wie ich eine ehrliche Antwort geben könnte, die das Prinzip der psychoanalytischen Heilungsmethode möglichst einfach und unmissverständlich formulieren würde, als sie das Gespräch mit folgenden Worten abschloss, und zwar mit einer Miene, die verriet, dass sie den Grund für mein Schweigen durchschaut hatte: „Am Ende gilt: Jedem sein Geheimnis!“ (FAVRET-SAADA 1978: 37)

Diese Anekdote ist in vieler Hinsicht aufschlussreich. Im Kontext ihrer Erzählung dient sie dazu, den „Ritual“-Begriff zu problematisieren, und zwar sowohl für die Psychoanalyse und für die von ihr beschriebenen Verfahren von Madame Flora, als auch für den Vergleich zwischen beiden. Wenn mit Worten improvisiert und geheilt wird und im Laufe der Improvisation unklar bleibt, was als nächstes und übernächstes geschieht, führt der Begriff des „Rituals“ dann nicht in die Irre? Aber diese Anekdote ist besonders aufschlussreich, weil sie ein Missverständnis enthält, das Favret-Saada nicht weiter kommentiert, sondern den versammelten Akademikern weiterreicht: Die Psychoanalytikerin denkt nach, wie sie das professionelle Geheimnis am besten begrifflich machen könnte, die Heilerin schaut sich das an und versteht, dass sie es nicht preisgeben will. Intellektuelle verstehen ihre professionellen Geheimnisse vermutlich immer so: dass es sich im Prinzip nicht um Geheimnisse handelt, aber sehr schwierig ist, sie angemessen darzustellen – so dass sie am Ende eben doch Geheimnisse bleiben werden. Andere Leute werden sie durchschauen: Jedem sein Geheimnis!

Im Gegensatz gehen Intellektuelle und Akademiker davon aus, dass die anderen Geheimnisse haben, die sie nicht preisgeben wollen und die man herausfinden kann. Es kann aber sein, dass diese Leute dieselben Schwierigkeiten haben wie Intellektuelle und Akademiker, nämlich die richtigen Worte zu finden, um sie uns begrifflich zu machen. Wie kann ich das am Besten begrifflich machen, so dass es mein Partner im Dialog auch versteht? Und welches Betriebsgeheimnis ist zu schwierig, als dass man es ohne Missverständnisse ins Feld führen könnte? Und es kann sein, dass diese Schwierigkeiten das

Wichtigste sind, was sich zwischen Forschern und Beforschten ereignet.

Wir können daher abschließend nur unser Verfahren offenlegen und das Resultat einklammern. Es kann nicht darum gehen, unsere Geschichte zu glauben oder nicht zu glauben, sie für eine Entzauberung zu halten. Es geht uns um die symmetrische Lesart eines nicht-symmetrisierten, nicht auf seine Komplemente bezogenen Korpus. Wir stellen keinen symmetrischen Text her, sondern nur eine symmetrische Lesart dessen, was wir für das Jahr 1977 aus den Publikationen wortwörtlich ablesen können. Wo die Referenz vermieden wurde, haben wir eine Referenz hergestellt: Es gab einen Kampf auf Leben und Tod, und der Tod war bereits geschehen und machte die Zukunft des Rituals zur Frage des Überlebens. Die Prüfung war bestanden, und die Prüfung wurde abgeschafft, durch die Anerkennung, dass Imagination töten kann. Voodoo Death? Wenn, dann in Paris. Wo die Referenz geglaubt wurde, konnte sie zur Imagination erklärt werden: die Volkskunde, die Folkloristik, die Ethnologie, die Psychiatrie hatten es mit erfundenen Hexen zu tun, deren Fähigkeit zur Artikulation der eigenen Taten von diesen Mächten niemals erkannt und anerkannt worden war. Die Leichtgläubigkeit lag auf Seiten derer, die von der Leichtgläubigkeit der anderen bis zum Dogmatismus überzeugt waren. Dabei war die notwendige wissenschaftliche Artikulationsarbeit schon vorstrukturiert, denn das Geschehen fand sprachlich statt, es wurde geredet und beredet. Aber diese Artikulation behielt bei aller Fähigkeit zur Skepsis etwas Nicht-Analysierbares, auch im psychoanalytischen Sinne, dort war kein Es, das zu einem Ich werden konnte, nur zu einem abwesenden Du und zu einem gefährlichen Er: „Der Drecksack!“ und „Du Drecksack!“ Tödliche Referenz und todeswünschende Referenz konnten heilsamer sein als bloße Imagination, aber nur wenn die richtige Isolation eingehalten wurde.

Zwischen den beiden Kontexten der Psychoanalyse und der Hexereiforschung wurde eine andere Schwebelage und Gegenläufigkeit hergestellt als in den Vorbildern der Psychoanalyse und der Hexereiforschung vorgesehen. Es entstand keine Ethnopschoanalyse, und keine mögliche Gleichsetzung der Entzauberung mit einer Psychoanalyse. Diese Gleichsetzung lehnt Jeanne Favret-Saada als Psychoanalytikerin und Ethnologin ab, und auch wir haben sie nicht vorgenommen. Weder ist die Vorge-

hensweise der Zauberbannerin ein „Ritual“, noch ist das „Gepacktsein“ der Ethnologin eine „Methode“, durch die sie sich von der Einbildungskraft ihrer Gesprächspartnerinnen distanziert (wie ROSENFELD 2011 behauptet). Gerade weil keine solchen Gleichungen und Ungleichungen vorgenommen oder vorgeschlagen wurden, lassen sich die Ergebnisse universalisieren:

Tödliche Referenz kann durch heilsame Imagination bekämpft werden, und tödliche Imagination durch heilsame aggressive Referenz. Diese Referenz kann so weit gehen, dass man in bestimmten Situationen gezwungen ist, für einen Moment die Deckung fallen zu lassen, die Gefahr auf sich zu nehmen, dass der Schwebezustand der gegenläufigen Zuschreibungen ganz verschwindet und die Panikzustände oder Instinktreaktionen eines unlegbaren Duells eintreten (FAVRET-SAADA 1979a: 177). Irreparable Schäden können die Folge sein. Das Irreparable selbst kann nicht geheilt, sondern nur zur Verzögerung und zum Standhalten gebracht werden, durch ständige Beschwörungen, die so tun, „als ob“ eine Heilung möglich ist, die demonstrieren, was geschieht, „wenn eine Heilung möglich wäre“. Und in unserem Text: wenn eine symmetrische Anthropologie zwischen Psychoanalyse und Hexereiforschung, zwischen Forschern und Beforschten, zwischen ländlichen exorzistischen Praktiken und akademischen Initiationsriten möglich wird.

Zitierte Literatur

- BALTER, MICHAEL. 2014. Talking Back to Madness. *Science* 343: 1190–1193.
- BOWKER, GEOFFREY C. 2010. All knowledge is local. *Learning Communities. Journal of Learning in Social Contexts* 6, 2: 138–149.
- CANNON, WALTER B. 1942. “Voodoo” Death. *American Anthropologist* 44, 2: 169–181.
- DUERR, HANS PETER. 1976. Über die Grenzen einer seriösen Völkerkunde oder: Können Hexen fliegen? In *Unter dem Pflaster liegt der Strand*, Bd. 3: 54–81.
- DERRIDA, JACQUES. 1982. *Die Postkarte. Von Sokrates bis an Freud und jenseits*, 2 Bde. Berlin: Brinkmann & Bose. [Orig. 1980. *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion].
- DOBLER, GREGOR. 2015. Fatal Words. Restudying Jeanne Favret-Saada. *Anthropology of this Century* 13. URL: <http://aotc.press.com/articles/fatal-words-restudying-jeanne-favretsaa-da/> [23.10.2017].
- EVANS-PRITCHARD, EDWARD E. 1978. *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Orig. 1976. *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*. Oxford: Oxford University Press].
- FAVRET, JEANNE. 1972. Todorov T., Introduction à la littérature fantastique. [Compte-rendu]. *Revue française de sociologie* 13, 3: 444–447.
- FAVRET-SAADA, JEANNE 1978. Le langage de la sorcellerie. Un entretien avec Jeanne Favret-Saada. *Esprit* 16, 4: 33–38. [S. 278f im Artikel von den Autoren übersetzte Passage.]
- 1979a. *Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Orig. 1977. *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard.]
- 1979b. Entschuldigung, ich wollte doch nur ... Wie man Mitglied einer „Schule“ wird – oder nicht. *Kursbuch* 55: 163–175. [Orig. 1977: Excusez-moi, je ne faisais que passer. *Les Temps modernes* 371: 2089–2103].
- 1992. Rushdie et compagnie. Préalables à une anthropologie du blasphème. *Ethnologie française* 22, 3: 251–260.
- 2007. *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*. Paris: Les Prairies ordinaires.
- 2009. *Désorceler*. Paris: L’Olivier.
- 2012. Death at your heels. When ethnographic writing propagates the force of witchcraft. In *HAU. Journal of Ethnographic Theory* 2, 1: 45–53.
- 2016. A Reply. In *Somatosphere*. URL: <http://somatosphere.net/forumpost/a-reply> [23.10.2017].
- 2017. *Les sensibilités religieuses blessées: Christianismes, blasphèmes et cinéma. 1965–1988*. Paris: Fayard.
- FAVRET-SAADA, JEANNE & CONTRERAS, JOSÉE. 1981. *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard.
- FEDERICI, SILVIA. 2004. *Caliban and the Witch: Women, the Body, and Primitive Accumulation*. Brooklyn, NY: Autonomedia.
- FREUD, SIGMUND. 2000a. Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides). In *FREUD S. Zwang, Paranoia und Perversion* (Studienausgabe, Band VII). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch: 139–203. [Orig. 1910/11].
- 2000b. *Totem und Tabu* (Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker). In *FREUD S. Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion* (Studienausgabe, Band IX). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch: 291–444. [Orig. 1912/13].
- 2000c. Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert. In *FREUD S. Zwang, Paranoia und Perversion* (Studienausgabe, Band VII). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch: 287–319. [orig. 1922/23].
- GINZBURG, CARLO. 1980. *Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Syndikat. [Orig. 1966. *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Turin: Einaudi].
- HAUSCHILD, THOMAS. 1987. *Die alten und die neuen Hexen. Die Geschichte der Frauen auf der Grenze*. München: Heyne.
- HAUSCHILD, THOMAS, STASCHEN, HEIDI & TROSCHKE, REGINA. 1979. *Hexen – Katalog zur Sonderausstellung im Hamburgischen Museum für Völkerkunde*. Hamburg: „materialien“ der Kunst-hochschule Hamburg, 51.
- HOFFMANN, KLAUS 2000. Psychoanalytische Psychotherapie als transkulturelle Auseinandersetzung. *Curare* 23, 2: 157–162.
- HUTCHINSON, DAWN L. 2010. *Antiquity and Social Reform. Religious Experience in the Unification Church, Feminist Wicca and Nation of Yahweh*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- HUTTON, RONALD. 1999. *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford: Oxford University Press.
- JUNG, CARL GUSTAV. 2009. *Das rote Buch*. Düsseldorf: Patmos.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. 1967. Der Zauberer und seine Magie. In *LÉVI-STRAUSS C. Strukturelle Anthropologie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Orig. 1949. Le sorcier et sa magie. *Les Temps modernes* 41: 3–24].
- LÉVY-BRUHL, LUCIEN. 1927. *Die geistige Welt der Primitiven*. München: F. Bruckmann. [Orig. 1922. *La mentalité primitive*. Paris: Félix Alcan].

- LEWIS, IOAN M. 1973. *The Anthropologist's Muse. An Inaugural Lecture*. Welwyn Garden City: Broadwater.
- LUHRMANN, TANYA. 1989. *Persuasions of the Witch's Craft. Ritual Magic in Contemporary England*. Oxford: Blackwell.
- MAYER, PHILIP. 1970. Witches. In MARWICK, MAX (ed). *Witchcraft and Sorcery. Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin Books: 45–64. [Orig. 1954].
- MICHELET, JULES. 1974. *Die Hexe*. München: Rogner & Bernhard [Orig. 1862. *La Sorcière*].
- ROAZEN, PAUL. 1976. *Sigmund Freud und sein Kreis. Eine biographische Geschichte der Psychoanalyse*. Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe. [Orig. 1975. *Freud and his Followers*. New York: Alfred A. Knopf].
- ROSENFELD, JOHANNA. 2011. *Hexerei als Sprachspiel. Auf der Grundlage Jeanne Favret-Saadass ethnologischer Beschreibung. Die Hexerei des Hainlandes von Westfrankreich als logische Konsequenz einer gemeinschaftlichen Symbolpraxis, oder: Ein Wort, das tötet*. Berlin: Weißensee Verlag.
- ROUDINESCO, ELISABETH. 1990. *Jacques Lacan & Co: A History of Psychoanalysis in France, 1925-1985*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- SALMON, GILDAS. 2014. De la critique de l'objectivité à la cartographie des positions impossibles. Relire Jeanne Favret-Saada après Désorceler. *SociologieS*. Dossiers, Affecter, être affecté. Autour des travaux de Jeanne Favret-Saada. URL: <http://journals.openedition.org/sociologies/4786> [23.10.2017].
- SCHÜTTPELZ, ERHARD. 2012. Mediumismus und moderne Medien. Die Prüfung des europäischen Medienbegriffs. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 86, 1: 121–144.
- SCHÜTTPELZ, ERHARD & VOSS, EHLE. 2013. In jeder Beziehung ebenso wirksam. Die mediumistische Kontroverse im langen 19. Jahrhundert. In BUSCH, KATHRIN & DRAXLER, HELMUT (Hg). *Theorien der Passivität*. München: Fink: 97–109.
- TODOROV, TZVETAN. 1972. *Einführung in die phantastische Literatur*. München: Hanser. [Orig. 1970. *Introduction à la littérature fantastique*. Paris: Éditions du Seuil].

Manuskripteingang 4.11.2017,
Endversion angenommen 31.12.2017.



Erhard Schüttpelz ist Medienwissenschaftler und Kulturwissenschaftler. Er ist Sprecher des SFB „Medien der Kooperation“ und war Sprecher des Graduiertenkollegs „Locating Media“ (beide an der Universität Siegen). Ein Buch zur Theorie der ältesten und neuesten Medien steht kurz vor dem Abschluss und könnte in Zukunft durch verschiedene interkontinentale Vergleiche ergänzt werden.

Universität Siegen
SFB Medien der Kooperation
Herrengarten 3
57072 Siegen
e-mail: schuettpelz@medienwissenschaft.uni-siegen.de



Ehler Voss ist Ethnologe und Medienwissenschaftler. Er arbeitet als wissenschaftlicher Koordinator im Sonderforschungsbereich „Medien der Kooperation“ an der Universität Siegen und interessiert sich für die Interferenzen zwischen Medien, Medizin und Religion. Seine letzte Feldforschung führte ihn zu paranormalen Szeptiker*innen nach Kalifornien.

Universität Siegen
SFB Medien der Kooperation
Herrengarten 3
57072 Siegen
e-mail: ehler.voss@uni-siegen.de