

Melman, Charles / Safouan, Moustafa et al.: *La Psychanalyse et le monde arabe. La Célibataire* N°8, *Revue de Psychanalyse. Clinique, logique, politique*, Paris 2004

Wiedergelesen von Sandrine Aumercier

Unter diesem Titel organisierte die *Association Lacanienne Internationale* (ALI) vom 23. bis 24. November 2002 – zwischen den Anschlägen vom 11. September 2001 und dem amerikanischen Einmarsch in den Irak am 20. März 2003 – in Paris ein Kolloquium, dessen Beiträge 2004 in Band 8 ihres Publikationsorgans, *La Célibataire*, erschienen. Tagung und Tagungsband markieren ein sich entwickelndes Interesse am Verhältnis von Psychoanalyse und arabischer Welt in Frankreich. Die zwanzig Referate und mündlichen Diskussionsbeiträge bieten einen materialreichen Überblick über die damalige Situation der Psychoanalyse in verschiedenen arabischen Ländern, der auch heute noch Interesse beanspruchen kann. Die Vortragenden stammten aus unterschiedlichen Regionen der arabischen Welt sowie aus unterschiedlichen Disziplinen; nur etwa die Hälfte von ihnen waren praktizierende Psychoanalytiker. Eben diese Verschiedenheit der Blickwinkel sollte dazu beitragen, die psychoanalytische Sichtweise nicht unmittelbar und in sich geschlossen wiederzugeben, sondern durch andere (etwa linguisti-

sche und politische) Perspektiven zu brechen. Der Ausgangsbefund der Veranstalter konstatiert jedoch zunächst einen kontinuierlichen Rückgang, ja ein »totales Aussterben« (S. 7) der Psychoanalyse in der arabischen Welt seit den 1950er Jahren und macht dafür hypothetisch sechs »Hindernisse« verantwortlich: (1) die Struktur der arabischen Sprache, insbesondere das Fehlen des Verbs *sein*; (2) das Ausbleiben einer wissenschaftlichen Revolution in der arabischen Welt; (3) das Fehlen der Demokratie und des »Respekts für die Menschenrechte«; (4) die Hegemonie des religiösen Diskurses; (5) die Besonderheiten des Ödipus-Komplexes in den arabischen Gesellschaften im Übergang zur Moderne; (6) die Vermengung des »Ich« mit dem sozialen »Wir«.

Die Beiträge greifen diese »Hindernisse« in verschiedener Weise auf, teils affirmativ, teils aber auch ausgesprochen kritisch. Dabei werden auch theoretische Widersprüche innerhalb der Psychoanalyse selbst deutlich. Vor dem Hintergrund der Ununterscheidbarkeit von religiöser und politischer Herrschaft in islamisch geprägten Ländern

meint zum Beispiel Mustafa Safouan, eine klinisch beschreibbare Struktur ausmachen zu können, für die der totale Gehorsam gegenüber dem religiösen Gebot (eine Art »Normopathie«) kennzeichnend sei: »Es gibt Fälle, in denen der Name-des-Vaters keine Unterstützung von einem echten Vater erhalten hat, was bedeutet, dass der Name-des-Vaters zwar vorhanden ist, aber wie ein toter Brief.« (S. 13) Das Subjekt drohe dementsprechend jederzeit in eine Psychose zu verfallen, vor der es sich »rette«, indem es sich dem religiösen Gebot bis hin zum Mord oder Selbstmord unterwirft.

Ähnlich versteht Nazir Hamad die Position des Subjekts im Islam als eine Position der persönlichen Unverantwortlichkeit. Das Vorbild dafür sei der Prophet selbst, der den Koran als »göttliches Diktat« (S. 149) aufgezeichnet habe, obwohl er, der Überlieferung zufolge, Analphabet, also reines Medium einer »höheren« Botschaft war, für die er keine persönliche Verantwortung trug. Als letzter der Propheten (nach Moses und Jesus) habe er nach islamischem Verständnis zudem die reine und unveränderliche Botschaft gebracht und damit alle Zweifel überwunden. In einem auf solche Grundlagen gebauten Gemeinwesen könne es keinen Säkularismus geben.

Auch der libanesische Psychoanalytiker Adnan Houballah betont die Einsamkeit von an der Psychoanalyse Interessierten, die

in ihren Herkunftsländern keine entsprechenden Institutionen finden und daher zur Ausbildung nach Europa gingen. Als Ergebnis der in ihrer Analyse erfolgten Übertragung könnten diese Menschen nicht mehr einfach an ihren Herkunftsort zurückkehren, zumindest nicht ohne Ambivalenz. Freie Assoziation sei außerdem dort unmöglich, wo Repression und Terror herrschten, und wolle man unter diesen Bedingungen jemanden von der Verdrängung befreien, würde man bestenfalls dazu beitragen, ihn »an den Aktivismus für Freiheit und Rechtsstaatlichkeit zu verlieren [*aliéner*« (S. 21). Seltsamerweise scheint sich Houballah damit abzufinden, die Übertragung zu einer Art »Aufnahmeland« zu erklären, während er gleichzeitig die Politisierung eines Analytikers zugunsten der Schaffung politischer Bedingungen, die für die Praxis der Psychoanalyse selbst notwendig wären, als entfremdend betrachtet. Ausgehend von Fallvignetten legt der Autor weiterhin dar, dass »das Heilige am weiblichen Körper« sich in den muslimischen Ländern als »ein anderer Ort, welcher nicht barriert ist«, darstelle (S. 24). Aus dem doppelten Inzestverbot des Koran (mit der Mutter und mit der Frau des Vaters) leitet er schließlich ab, dass »ein wahrer Muslim ohne Psychoanalyse auskommen« könne, da die Religion ihm Zugang zur symbolischen Kastration verschaffe: Während der Ödipuskomplex im

Westen unbewusst sei, sei er im Islam manifest (S. 27).

Charles Melman, Mitorganisator der Tagung, bemerkt die für koloniale Situationen charakteristische Zweiteilung zwischen »klassischer« Schriftsprache und gesprochener, dialektaler Volkssprache in der arabischen Welt. Diese Spaltung führe dazu, dass »zwischen S1 und S2 kein Organisator eines gemeinsamen, geteilten Mangels mehr existiert« (S. 172), sodass die herrschende Klasse in vielen arabischen Ländern ausschließlich für ihre eigenen Interessen arbeite. Die Instanz der Macht könne unter diesen Umständen immer nur den Platz eines ungewissen Realen einnehmen; ihre Verwechslung mit dem Feld der Realität impliziere die totale Unterwerfung unter eine Gemeinschaft und eine kriminelle Machtausübung. Hundert Jahre nach Freud und nach den Ausführungen Lacans sollte dies, so Melman, eigentlich Teil des Allgemeinwissens geworden sein (S.174). Abschließend vermutet er, dass seine Kollegen aus arabisch-muslimischen Ländern, wenn sie von den »vollen Praxen« in ihren Ländern sprächen, damit wohl eher Psychotherapeuten und Psychiater meinten und weniger Psychoanalytiker freudianischer Orientierung. Dies erlaubt ihm, abschließend die Aufgaben der Psychoanalyse zu formulieren: »Es gibt hier einfache, präzise Fragen, die es verdienen würden ..., von uns bekannt gemacht zu werden,

und zwar unter Berücksichtigung der sozialen Beziehungen, die mindestens genauso wichtig sind wie die Gravitation der Planeten oder das Gesetz des Falls von Körpern. Es ist einfach unsere bescheidene Pflicht, die Erkenntnisse der Psychoanalyse bekannt zu machen, damit diejenigen, die es wissen wollen, es auch wissen können.« (S. 175–176) Melman stellt die Psychoanalyse also als eine Art Gemeingut dar, das man unaufgeklärten Menschen oder Völkern zur Verfügung stellen muss.

Diese im Einklang mit den anfangs genannten »Hindernissen« stehenden Darstellungen werden indes von verschiedenen Seiten infrage gestellt. Élie Doumit beispielsweise kritisiert »die tendenziösen Kommentare zur arabisch-muslimischen Welt und zu ihrem defizitären Verhältnis zur Moderne, die auf einer ideologischen Voreingenommenheit für die westlichen Werte beruhen, in diesem Fall für den Liberalismus, der als das wertvollste Produkt der Zivilisation gilt« (S. 29). Er bestreitet, dass die Psychoanalyse in einem theokratischen Kontext unmöglich sei, da diese Sichtweise auf einer Theorie des Kampfs der Kulturen und nicht auf einer Untersuchung des Unbehagens in der Kultur selbst beruhe. Ausgehend von seinen Erfahrungen in Kairo stellt auch Hussein Abdel Kader fest, dass »es nicht richtig ist, zu behaupten, dass Religion ein Hindernis« für die

Psychoanalyse sei (S. 71), weil der Gläubige ein Unbewusstes habe wie jeder andere und »selbst in der psychischen Struktur einiger Atheisten ein mächtiger zugrunde liegender Glaube vorhanden ist« (S. 72). Er betont die Notwendigkeit, die Sprache der Ausbildung in Betracht zu ziehen und das eigene Unbewusste zu berücksichtigen. Fethi Benslama argumentiert, dass der Islam das gleiche Niveau der Analyse wie die anderen Monotheismen verdiene, und er erinnert aus diesem Anlass an sein eigenes Projekt der Begründung einer psychoanalytischen Anthropologie, die versuchen sollte, die grundlegenden Erfahrungen des Sprechens der Völker herauszuarbeiten, anstatt sie als »Objekte« von Darstellungen, Fantasien usw. zu nehmen.

Maha Hammad artikuliert ebenfalls ihre Schwierigkeiten mit den angeblichen »Hindernissen«, insbesondere mit einer am Rand der Tagung gefallenen Bemerkung, die Psychoanalyse sei nur den westlichen Oberschichten der muslimischen Welt zugänglich. Sie erinnert an die arabische Literaturtradition, die von Mehrdeutigkeiten, semantischen Verschiebungen, Assonanzen und Homophonien reichen Gebrauch mache und daher einen idealen Anknüpfungspunkt für die Psychoanalyse darstelle.

Jean-Michel Hirt dagegen betont das erste Paradox der Psychoanalyse: sich ins Feld der Wissenschaft einzuschreiben, ohne

sich mit dem Diskurs der Wissenschaft zu vermischen. Dies entspräche der Verbindung von Heiligem und Profanem im Islam. Die als wissenschaftlich geltende Exegese des Koran sei in diesem Sinne beispielsweise dem Traum bzw. dem alltäglichen Handeln immanent, was gerade in muslimischen Ländern einen anderen Zugang zum Wissen und Deuten ermögliche als den der westlichen Rationalität, die ihrerseits unmerklich an die Stelle der Religion getreten sei. Hirt gelangt dadurch zu der erstaunlichen Prognose: »Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Psychoanalyse in den muslimischen Ländern eine größere Zukunft hat als in westlichen Ländern wie den USA, wo der Rückgang der Psychoanalyse zugunsten des Kognitivismus und der pharmazeutischen Labors mit einer wuchernden Religiosität einhergeht, die einer Vergöttlichung der Geschichte Vorschub leistet.« (S. 127) Im Einspruch gegen die westlichen Krankheitsdiagnosen des Islam suggeriert Hirt, dass der Islam dem Westen sein eigenes »grimassierendes Spiegelbild« vorhalte, das dessen eigene »verstörende Situation« charakterisiere (S. 128).

In ähnlicher Absicht postuliert Julien Maucade eine Rationalität des arabischen *Cogito*, deren Prämissen sich in der Antwort des heiligen Thomas von Aquin auf Averroes fänden. Der Heilige Thomas habe das *denkende Subjekt* an Stelle des *gedachten Subjekts*

eingeführt. Das Paradox der arabischen Sprache könne wie folgt ausgedrückt werden: »Ich bin gedacht, also bin ich.« Der Islamismus sei eine Antwort auf dieses Paradox, was letztlich zu der Frage führe, ob die Religion die Spaltung des Subjekts überwinden könne. Maucade weist darauf hin, dass etwas im Islam zu einer solchen Aufhebung der Subjektspaltung tendiere, ohne sie jedoch jemals zu erreichen (S. 159).

Die Vorträge von Nicht-Analytikern werfen auf diese internen Kontroversen ein anderes Licht. So gehen einige Artikel auf geopolitische Schwierigkeiten im Nahen und Mittleren Osten ein. Ausgehend von einem Vergleich der saudischen Monarchie mit den Militärregimes in Syrien und Irak stellt die Arabistin Sylvie Deslandes fest, dass die Subjekte überall den Gesetzen der Sprache unterworfen seien, auch wenn der religiöse Diskurs einen »normalisierenden Einfluss« habe und auch wenn es »selbstverständlich ist, dass ein theokratischer Staat wie Saudi-Arabien nicht der Ursprung der Mehrdeutigkeit des Signifikanten sein kann« (S. 40).

Der libanesische Ökonom, Politiker und Publizist Georges Corm geht einen Schritt weiter, indem er die narzisstischen Gründungsmythen der westlichen Identität rekonstruiert, die den Anspruch erheben, säkular zu sein, die aber seiner Ansicht nach auf biblischen Archetypen beruhen.

Von unterschiedlichen östlichen Diskursen (einem romantisch-mystischen, einem reformistischen und einem rigoros antiwestlichen) nehme man im Westen lediglich den dritten zur Kenntnis. Das sei auf die amerikanische Instrumentalisierung muslimischer Länder zur Bekämpfung von Sowjetrußland zurückzuführen. Als »Stammesreaktion des Westens« (S. 57) bezeichnet er den Verdacht, dass hinter jedem Araber ein potenzieller Bin Laden stehe, und den Glauben, dass der Schlüssel zum Fundamentalismus im Koran und nicht in der westlichen Geopolitik der letzten zweihundert Jahre zu finden sei.

Dem wiederum widerspricht der ägyptische Philosoph Abdel Hafez Saleh Magdi unter Berufung auf Kants These, Aufklärung sei der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit durch den Entschluss, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen. Die westliche Vorstellung des Individuums sei die Grundlage von Demokratie, Säkularismus und Gedankenfreiheit in der Moderne. Die arabische Welt habe jedoch nicht den gleichen Weg eingeschlagen. In arabischen Wörterbüchern gebe es keine wirkliche Entsprechung zum Wort »Individuum«. Vielmehr bedeuteten die entsprechenden Begriffe so etwas wie »Substanz«. Das »Ich« gelte als minderwertig: »Wer also eine Diskussion beginnt, indem er ›Ich‹ sagt, muss das sogleich widerrufen, indem er

hinzufügt ... »Gott behüte, dass ich *ich* sage«,« (S. 168) Heute würden sich die arabischen Gesellschaften zwar mit den Techniken und Produkten der Moderne austatten, diese aber in den Dienst antimoderner Repression stellen. Der Autor bedauert diese Situation und erinnert die Araber an ihre eigene Verantwortung für die verpasste Moderne.

Weitere Beiträge von Nicht-Analytikern befassen sich mit der Sprache und mit dem Status der Schrift im Islam. Der Philosoph Osama Khalil bestreitet eines der von den Veranstaltern benannten »Hindernisse« für die Verbreitung der Psychoanalyse, nämlich das angebliche Fehlen des Verbs *sein* im Arabischen. Unübersetzbar sei das cartesische *cogito, ergo sum* ins Arabische nur, wenn man auf der Wiedergabe des *Seins* durch ein einziges Wort beharre. »Kompakt im Französischen«, teile das Verb *sein* seine Bedeutungen im Arabischen auf und verteile sie auf mehrere Verben (S. 89).

Die Linguistin Dominique Caubet befasst sich mit dem komplexen Status des maghrebinischen Arabisch seit der Unterzeichnung der »Europäischen Charta für Regional- oder Minderheitensprachen« durch Frankreich im Jahr 1999. Sie stellt einen Widerspruch zwischen dem ständigen Verweis maghrebinischer Migranten auf ihre vermeintliche »Herkunftskultur« und dem gleichzeitigen Beharren auf Integration in die französische Mehrheitskultur fest.

Während sie die Praxis des klassischen Arabisch mit dem Islamismus eher summarisch verbunden sieht, stellt sie die nationalistische Voraussetzung, die der französischen Politik in Bezug auf Minderheitensprachen zugrunde liegt, jedoch nicht infrage.

Der Professor für muslimische Mystik Pierre Lory unterscheidet verschiedene Formen der Koranexegese: eine rationalistische, eine buchstäbliche und eine symbolistische (die der Mystiker und Theosophen), wobei letztere davon ausgehe, dass der buchstäbliche Sinn die Bedeutungstiefe des Koran nicht erschöpft, sich die manifeste Bedeutung der Verse vielmehr auf viele versteckte Bedeutungen beziehe. Die jeweils zugrunde liegende Auffassung der Sprache bedinge aber nicht nur eine hermeneutische Wahl, sondern auch ein je spezifisches Weltverständnis, »eine spezifische Weise, das Verhältnis zum Anderen und zu den anderen durch die Vermittlung der Sprache auszuhandeln« (S. 112).

Der libanesische Schriftsteller und UNESCO-Botschafter Salah Stétié konstatiert dagegen einen grundlegenden Widerspruch zwischen der unveränderlichen Gestalt der Heiligen Schrift und der veränderlichen Gestalt ihrer Lektüren: Der Koran sei sowohl Zeichen als auch Lesung des göttlichen Wortes, das in der arabischen Sprache Gestalt annehme. »Die so geheiligte Sprache ist also durch ihre untrennbare Zugehö-

rigkeit zum Ewigen in jedem ihrer Konsonanten und in den diakritischen Zeichen, die an die Stelle der Vokale treten, eine Fixierung, eine Falle des Absoluten« (S. 114). Dies führe dazu, dass man jeden abweichenden Gebrauch der heiligen Sprache als linguistische Sünde betrachte und die Dichter als »tobende Hetzer« bezeichne. Das Zeichen dürfe nicht an die Stelle des Bezeichneten treten; dies sei »eine der großen Obsessionen des Islam« (S. 117).

Auf die Ausgangsfrage nach der Möglichkeit von Psychoanalyse in nicht-demokratischen muslimischen Ländern antwortet Mustafa Safouan in seinem Schlussbeitrag, der faktische Zugang zur Psychoanalyse hänge von sozialen Umständen ab, ärmere Volksschichten hätten eher Zugang zu magischen Praktiken, während die Mittelschichten im Gefolge der Globalisierung stark einschrumpften und dem Einfluss saudischer Petrodollars unterlägen. Wenn es jedoch noch einer »einfachen empirischen Verifikation« (S. 180) für die kulturübergreifende Allgemeinheit der unbewussten Strukturen bedürfe, so möge die *Association Lacanienne Internationale* einmal pro Jahr eine Tagung arabischer, japanischer und chinesischer Analytiker veranstalten und diese über ihre Erfahrungen berichten lassen. »Die Spaltung des Subjekts«, so sein Fazit, »überwiegt jede andere Differenz«, auch die von Orient und Okzident (S. 180).

Nach einem solchen Parcours ist man beeindruckt von der Vielstimmigkeit der Standpunkte und Interventionen, die sich, vor dem Hintergrund der verschiedenen Erfahrungen und Expertisen, alle auf die eine oder andere Weise um die Frage nach dem Subjekt des Unbewussten in seinem Verhältnis zum politischen Subjekt im muslimischen Kontext drehen. Ihre Zusammenstellung ermöglicht es den Lesern, eine übereilte Synthese zu vermeiden und sich mit Themen zu konfrontieren, die im Rahmen des Symposiums selbst umstritten waren. Das Vorhaben der Tagung war riskant, da es nicht immun gegen die Verständigungsschwierigkeiten war, die mit solchen interdisziplinären Annäherungen verbunden sind. Den verschiedenen Teilnehmern gelang es jedoch bemerkenswert gut, ihre jeweiligen Blickwinkel einzubringen, ohne den Eindruck einer falschen Homogenität oder Einvernehmlichkeit zu erwecken.

Heute, achtzehn Jahre später und nach einer Welle dramatischer Ereignisse, die sowohl den Islam als auch die arabische Welt erschütterten – dem zweiten Irakkrieg, dem Aufstieg des globalisierten Dschihadismus, dem »Arabischen Frühling«, dem Aufstieg und Fall des »Islamischen Staates« –, scheinen dennoch manche Grundannahmen des Symposiums überholt, vor allem die Idee einer muslimischen Welt, die der religiösen Autorität blindlings unterworfen und in einer

unbeweglichen Tradition gefangen sei. Terroristische Gewalt existiert auch im Zentrum der westlichen Gesellschaften, sodass der imaginäre Kampf der Zivilisationen, der immer dazu neigt, den jeweils Anderen Rückständigkeit und Barbarei zuzuschreiben, als Erklärungsmuster nicht mehr taugt. Es lässt sich nicht mehr übersehen, dass der globalisierte Terrorismus in einem bestimmten historischem Rahmen aufgetaucht ist, und zwar dem des Spätkapitalismus, der auf der Tagung weitgehend unthematisiert blieb. So werden die Grenzen der Staaten und der Kulturen von den Beiträgen zwar immer wieder infrage gestellt, als Bezugsrahmen der Analysen aber letztlich nicht aufgegeben. Das führt dazu, die Dichotomie von Orient und Okzident erneut zu bekräftigen, anstatt sie als Teil einer gemeinsamen globalen Geschichte zu begreifen.

Besonders problematisch erscheint dabei der Ausgangspunkt der Tagung: Die Benennung von »Hindernissen« für die Ausbreitung der Psychoanalyse erweckt den Eindruck, die Probleme der arabischen Welt ließen sich nur in Form von Defiziten gegenüber dem Westen beschreiben. Nun ist aber die sogenannte Wirklichkeit immer schon auch eine Symptombildung (der Theorie). Was das Reale angeht, war Lacan klar: »Es gibt im Realen keinen Mangel ... Der Mangel ist nur durch das Symbolische fassbar.« (Seminar X, *Die Angst*). Keine Theorie, auch

nicht die Psychoanalyse, hat daher das Recht, die Verkörperung des Symbolischen für sich in Anspruch zu nehmen, um im Anderen einen als wesentlich (z. B. den Namen-des-Vaters) oder ontologisch (z. B. das Verb *sein*) erachteten Mangel zu diagnostizieren. Eine Theorie stellt nur eine symbolische Sequenz dar. Sie stellt nicht das Symbolische selbst dar, aus dem der Mangel als Reales erfasst werden könnte. Man kann sich daher auch fragen, ob es angemessen ist, das »gespaltene Subjekt« zu einer positiven Formel zu machen, durch die ein kultureller Kontext erfasst werden kann. Dieser Einwand gilt überhaupt für eine ganze Reihe von psychoanalytischen Formeln, die – im Gegensatz zu der permanenten Verwirrung, in die Lacan seine Zuhörer warf – *per se* zu gelten scheinen und dann in der untersuchten Wirklichkeit »wiedergefunden« werden müssen. Es scheint dann nur noch darum zu gehen, die Wirklichkeit mit der ursprünglichen Theorie zu vergleichen – um dann feststellen zu müssen, dass die Wirklichkeit gegenüber der Theorie unweigerlich etwas defizitär ist!

Was berechtigt Psychoanalytiker dazu, entweder als Vertreter des »gespaltenen Subjekts« aufzutreten oder als Träger einer besonderen Kompetenz, um an die Geheimnisse der muslimischen Psyche heranzukommen? Das Subjekt des Unbewussten ist kein Wissen, das man einer gegebenen

Wirklichkeit entgegenstellen kann, d. h. *man hat nicht nach dem gespaltenen Subjekt zu suchen, sondern man stößt gegebenenfalls darauf*. Das am Anfang der Tagung behauptete Aussterben der Psychoanalyse in der arabischen Welt steht letztlich auch in eklatantem Widerspruch zu der Behauptung »voller Praxen«, die am Ende des Symposiums überraschend in den Vordergrund rückt (S. 180). Die Unterstellung, es könne sich dabei kaum um psychoanalytische, allenfalls um psychiatrische und psychotherapeutische Praxen handeln, kommt dem Export einer Debatte gleich, die der Geschichte der europäischen Psychoanalyse eigen ist und die mit den Bedürfnissen der muslimischen Bevölkerungen und mit den Entwicklungsmöglichkeiten der Psychoanalyse in den arabischen Ländern vielleicht wenig zu tun hat. Psychoanalytische Gruppen gibt es bekanntlich in vielen Ländern des Maghreb und des Nahen Ostens, auch wenn sie klein sind. Interessant ist jedoch nicht, exquisites Wissen in den Orient zu exportieren (das, wie Mustafa Safouan behauptet, ohnehin nur den verwestlichten Bevölkerungsschichten zugänglich sei, was wiederum nur die europäische Herkunft der Psychoanalyse bestätigen würde), und auch nicht um jeden Preis »die Praxen dort voll zu machen«, sondern einem Reden zu begegnen, das das konstituierte Wissen der Psychoanalyse infrage stellen könnte und das

uns zunächst fremd ist. Was haben sie dort zu berichten und vorzuschlagen? Der psychoanalytische Begriff des Subjekts ist inhaltlich nicht bestimmt. Es reicht manchmal aus, in Europa zu bleiben und Subjekte verschiedener Herkunft, einschließlich der muslimischen, aufzunehmen, um zu erkennen, dass es keine »muslimische Subjektivität« gibt, die einer »europäischen Subjektivität« entgegensteht, sondern dass soziale Wirklichkeiten und Diskurse sich gegenseitig bestimmen, ohne jedoch die subjektiven Positionen zu bestimmen, die die Subjekte innerhalb dieser Diskurse einnehmen. —

Übersetzung der Zitate:
Sandrine Aumercier