

# DEFLEXIVITÄT: DAS ANDERE DER REFLEXIVITÄT

## DEFLEXIVITÄT: DAS ANDERE DER REFLEXIVITÄT

»Der Weltraum – unendliche Weiten. Wir schreiben das Jahr 2200. Dies sind die Abenteuer des Raumschiffs Enterprise, das mit seiner 400 Mann starken Besatzung fünf Jahre lang unterwegs ist, um neue Welten zu erforschen, neues Leben und neue Zivilisationen. Viele Lichtjahre von der Erde entfernt, dringt die Enterprise in Galaxien vor, die nie ein Mensch zuvor gesehen hat ...«  
(Star Trek: Prolog)

Der Weltraum ist ein Raum, in dem die Materie (ähnlich wie die materiellen Güter auf unserer Erde) sehr ungleich verteilt ist. Der größte Teil des Weltraums präsentiert sich dem Betrachter leer: ein unendliches Nichts. Während die Atmosphäre unseres Heimatgestirns mit Gasen angefüllt ist, herrscht in den Tiefen des Alls sogar ein nahezu vollständiges Vakuum. Nur in den Sternen und Planeten und anderen, eher sporadisch anzutreffenden »Himmelskörpern« ballt sich die Materie zusammen. Und doch ist kein Verlass auf die Leere der Leere des (Welt-)Raums. Die Reise durch das All wird tatsächlich erschwert durch Staub und kleinste Partikel, die den scheinbar leeren Weltraum erfüllen und erhebliche Beschädigungen an Raumschiffen bewirken können. Die Lösung des Problems sind Energieschilde, die solche Objekte »umlenken« und deshalb »Deflektoren« genannt werden. Zur (fiktiven) Technologie der Deflektoren erläutert Memory Alpha (ein Star Trek-Wiki):

»The navigational deflector (also known just as the deflector, the deflector array, the deflector dish, the main deflector or the nav deflector for short) was a component of many starships, and was used to deflect space debris, asteroids, microscopic particles and other objects that might have collided with the ship. At warp speed the deflector was virtually indispensable for most starships as even the most minute particle could cause serious damage to a ship when it was traveling at superluminal velocities.« (*Navigational Deflector*)

Deflektoren waren bzw. sind bzw. werden also notwendig sein, um ein Raumschiff auf Kurs halten zu können – insbesondere bei hohen Geschwindig-

keiten. Sie sind eine defensive Technologie, die die Gefahr von Beschädigung durch Mikropartikel abwenden soll – denn ein Ausweichen vor diesen Partikeln wäre nicht möglich, und selbst wenn, so würde es jeden Navigator heillos überfordern. Die Deflektor-Technologie hat allerdings einen Nachteil: Sie ist sehr energieaufwändig. Ein guter Teil der Gesamtenergie des Raumschiffs fließt statt in den Antrieb in die Ablenkung der Störeinflüsse. Doch warum überhaupt dieser Exkurs in die Welt der Raumschiffahrt? – Weil die fiktive Deflektortechnologie uns zum einen auf einen allgemeinen Sachverhalt verweist: um (unbeirrt) »Kurs halten« zu können, müssen all jene (reflexiven) Einflüsse, die uns von der eingeschlagenen Bahn abbringen könnten, (mit großem Auswand) »abgelenkt« werden. Zum anderen erhalten wir – in kreativer Übertragung – zugleich einen passenden Begriff, den wir der allgegenwärtigen Reflexivität entgegensetzen können: Deflexion bzw. Deflexivität.

## DIE DIALEKTIK VON REFLEXIVITÄT UND DEFLEXIVITÄT

Reflexivität ist im Diskurs allgegenwärtig (vgl. auch Jain: *Reflexivität*). »Penetranz« ist schließlich sozusagen der Grundcharakter der Reflexivität. Sie muss alles bis ins letzte ergründen und in Frage stellen, gibt sich niemals zufrieden – und ist darum zwar notwendig, um neue Wege zu erschließen, aber ebenso überfordernd und anstrengend. Einmal in Gang gekommen ist Reflexivität exzessiv und kennt kein Halten. Als rekursives und strukturelles Moment (der Selbstinfragestellung) gilt sie dem »Zeitgeist« gar als Kennzeichen der (fortgeschrittenen) Moderne (vgl. z.B. Beck/Bonß: *Die Modernisierung der Moderne*). Auf der anderen Seite ist eine Reflexivität, die den status quo radikal und unnachgiebig in Frage stellt, in der sozialen Wirklichkeit tatsächlich eher selten anzutreffen. Wie ist diese Diskrepanz zwischen Theorie und »Praxis« zu erklären? – Es bleibt nur eine »logische« Antwort: Es muss etwas geben, das Reflexivität (von außen) begrenzt. Denn da Reflexivität ihrem Charakter nach schrankenlos ist, kann nur ein äußeres Moment ihrer Exzessivität entgegen wirken.

Ein solches (externes) Gegenmoment der Reflexivität anzunehmen, bedeutet letztlich von einem dialektischen Verständnis auszugehen: Reflexivität wird durch ihr »Anderes«, d.h. durch *deflexive Gegenpole* gebremst und unterminiert (vgl. auch Jain: *Politik in der (Post-)Moderne*). Und wenn Reflexion bzw. Reflexivität – der ursprünglichen Wortbedeutung folgend – als Spiegelung

(der Wirklichkeit des Seins) vorgestellt wird, so sind die sie begrenzenden dialektischen Gegenmomente der Deflexion bzw. Deflexivität entsprechend als *Verspiegelungen* der Wirklichkeit vorzustellen, die »ablenkende« Antworten generieren. Deren »Ursprung« liegt genau in den Herausforderungen durch reflexive Impulse: Reflexion produziert potentiell Verunsicherung, Auflösung und Fragmentierung, indem sie keine (universellen) Wahrheiten anerkennt, sondern alles permanent in Frage stellt. Reflektion, das reflexive Handeln, auf der anderen Seite, trifft auf Widerstände, denn die Dynamik, die es erzeugt, gefährdet die Macht der Nutznießer des status quo und bringt die Angst vor dem Unbekannten und dem Kontrollverlust, die hinter jeder Veränderung lauert, zum Vorschein. Reflexivität schließlich öffnet mit ihren reflexiven Strukturen Räume der Kontingenz – was wiederum zu Gegenreaktionen in der Form von strukturellen Verhärtungen und Schließungen führen kann, die reflexive Impulse abwehren. Insbesondere die Komplexität reflexiver Strukturen führt zu Gegenbewegungen, die nach Vereinfachung streben, so dass Übersicht und Kontrolle leichter gelingen. So bringt die Reflexivität – dialektisch gedacht – ihr Anderes hervor.

## DIE WIRKUNG DER DIALEKTIK

Das dialektische Denken (vgl. auch ebd.: S. 413ff.) geht auf die antike griechische Philosophie zurück. Als ihr Begründer gilt Zenon (ca. 490–430 v. u. Z.), für den die Dialektik Ausdruck der Paradoxie des Seins ist – die sich allerdings erst offenbart, wenn man die gängigen Anschauungen kritisch hinterfragt (vgl. Diemer: *Dialektik*: S. 35f.). Es besteht also, wenn man dieser ursprünglichen Auffassung Zenons folgt, ein enger Zusammenhang zwischen einem reflexiven Weltbezug und Dialektik. Platon (427–347 v. u. Z.) entwickelte schließlich – allerdings nicht unter Berufung auf Zenon, sondern vielmehr auf seinen Lehrer Sokrates – Ansätze zu einer regelrechten dialektischen Methode als Kunst des Fragens und des Antwortens, welche die Prüfung und Widerlegung oberflächlichen Scheinwissens zum Ziel hat (vgl. *Kratylos*: S. 129 [390c] sowie *Politeia*; S. 559 [533c–d]).

Der große Dialektiker der Neuzeit, der seinerseits bei Platons Dialektikverständnis kritisch ansetzt, ist Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831). In seiner »*Phänomenologie des Geistes*« begreift er die Dialektik als eine unmittelbare Weise der Erfahrung, die in der Bewegung des Bewusstseins entsteht: In der (dialektischen) Reflexion werden die Gegenstände des Denkens »begriffen«,

indem sie – durch ihre (*bestimmte*) *Negation* – zu einem begrifflichen, sich selbst aufhebenden Gegenstand des Denkens gemacht werden: »Dieser neue [synthetische] Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung.« (S. 79) Richtig verstanden offenbart das dialektische Denken nach Hegel aber damit gerade durch seine Negativität das Positive: In der dialektischen Synthese wird die Negation – die Ausgangspunkt der (Denk-)Bewegung der Dialektik ist – negiert (vgl. zum Prinzip der Negation der Negation auch ders.: *Wissenschaft der Logik*: S. 108). Darum vereint sich der Geist in ihr mit der übergeordneten Vernunft, die auch in der Geschichte wirkt und ihr bestimmendes Prinzip ist (vgl. ders.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*: § 549).

In gewisser Weise kann man die marxistische Auffassung der Dialektik, die im 20. Jahrhundert lange Zeit den Diskurs bestimmte, als Negation (der Negation) der Dialektik Hegels lesen (vgl. auch Marx: *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt*). »Hegels Dialektik ist die Grundform aller Dialektik, aber nur nach Abstreifung ihrer mystischen Form«, bemerkt Karl Marx (*Brief an Kugelmann* vom 6.3.1858, zitiert nach Becker: *Idealistische und materialistische Dialektik*: S. 102). Was bei Hegel seinen Ursprung im Geist hat, wird von Marx »vom Kopf [...] auf die Füße« gestellt (Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*: S. 293), indem die ökonomischen Verhältnisse als Triebfeder der Dialektik der Geschichte begriffen werden. Das positive Verständnis einer Synthese der dialektischen Widersprüche, die mit Notwendigkeit in der Geschichte zum Durchbruch kommt, wird jedoch beibehalten.

Während und nach dem Zweiten Weltkrieg wachsen dann aber aus offensichtlichen Gründen die berechtigten Zweifel insbesondere an dieser dialektischen Geschichtsphilosophie, die letztlich unterstellt, dass man nur abwarten muss und »das Gute« und die Vernunft offenbaren sich von selbst im historischen Verlauf (vgl. auch Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*). Adornos »*Negative Dialektik*« (1966) schließlich vertreibt endgültig alle Positivität aus dem dialektischen Ansatz, indem sie »das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität« (S. 15) zu ihrem Prinzip erhebt. Allerdings bedeutet dies für Adorno eben keine Verabschiedung vom aufklärerischen Vernunftgedanken, der so eng mit dem Denken der Dialektik verknüpft ist: »Selbstreflexion der Aufklärung ist nicht deren Widerruf«, bemerkt er (ebd.: S. 160). Dabei stellt er jedoch selbstkritisch wie gegen Hegel und das »klassische« dialektische Denken gewandt klar: »Unmittelbar ist das Nichtidentische nicht als seinerseits Positives zu gewinnen und auch nicht durch Negation des Negativen. Diese

ist nicht selbst, wie bei Hegel, Affirmation.« (Ebd.: S. 161) In der Konsequenz ist an eine Synthese der Widersprüche nicht mehr zu denken (vgl. ebd.: S. 281). In eine ähnliche Richtung weisen auch Ansätze zu einer (»postmodernen«) Dialektik, die auf jede Synthese verzichtet und als offene, niemals abschließbare Suchbewegung verstanden wird (vgl. so etwa Wellmer: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*: S. 109).

Damit ist sozusagen der Kreis geschlossen und eine Annäherung an die (antiken) »Ausgänge« des dialektischen Denkens hergestellt, die die Paradoxien und Unsicherheiten des Wissens ins Zentrum stellten. Allerdings ist ein solches »offenes«, nicht-synthetisches Verständnis von Dialektik, bei dem alles immer in sein Gegenteil umschlagen kann, in seiner Wirkung (bewusst) verunsichernd. Die (Schein-)Sicherheit, die dem Denken mit dem Mittel der Dialektik ausgetrieben werden soll, wird in einem solchen Konzept nicht durch neue (teleologische) Gewissheiten ersetzt. Die Konsequenz ist eine »Bodenlosigkeit« der Dialektik: Hier kann nichts auf die Füße gestellt werden, denn sie würden keinen Halt finden. Dialektik – ohne Synthese – ist Ausdruck der Reflexivität des Seins. Die Wirkung der offenen Dialektik ist deshalb reflexiv. Diese *Reflexivität der Dialektik* bedeutet eine gegenseitige Verstärkung – aber als *Dialektik der Reflexivität* damit auch die »forcierte« Hervorbringung ihres Anderen.

## **DIE DIALEKTIK DER REFLEXIVITÄT**

Die Dialektik der Reflexivität speist sich aus ihrer Exzessivität: Da in der Wirklichkeit die reflexiven Momente zumeist nur »gemildert« zum Tragen kommen, *muss es* Kräfte geben, die der Reflexivität entgegen stehen. Vielmehr noch: man kann sagen, dass die Reflexivität diese Kräfte gewissermaßen selbst mit erzeugt. In dieser Selbsthervorbringung ihres Anderen liegt die (also ihrerseits reflexive, auf sich selbst gerichtete) Dialektik der Reflexivität.

Auf die (dialektische) Selbstbegrenzung der Reflexivität verweist bereits das Bild der Spiegelung, das als »Urbild« der Vorstellung der Reflexivität hier zugrunde gelegt wird. Denn die Spiegelung ist begrenzt durch den Rahmen, den der Spiegel absteckt. Dieser begrenzende Rahmen oder Ausschnitt fokussiert uns auf das Spiegelbild, aber er beschneidet zugleich das Gespiegelte. Dies wiederum verweist uns auf die Grenzen der reflexiven Spiegelung. So wie der Spiegel nur einen begrenzten Raum einnimmt, wenn er nicht zu einem verwirrenden Spiegelkabinett geraten soll, so begrenzen wir das reflexive

Moment der verunsichernden Alles-Infragestellung – damit sie uns nicht daran hindert zu *sein*. Und dies gilt in einem ganz »existentiellen« Sinne. Reflexivität betreibt eine (analytische) »Auflösung«, die nicht nur einen hohen Aufwand erfordert, sondern die – unbegrenzt – tatsächlich vor nichts Halt machen würde und damit – potentiell – ins »Nichts« führt.

Nicht nur der in sein Spiegelbild verliebte Narkissos geriet in den reflexiven Sog der Auflösung, die letztlich seinen Tod zur Folge hatte (Vgl. Jain: *Reflexivität*: S. 16ff.). Auf einer tieferen (psychologischen) Ebene gründet Reflexivität nämlich, so meine These, auf einem höchst ambivalenten Verlangen, das Freud wohl als den Ausdruck eines (latenten) »Todeswunsch« oder »Todestrieb« angesehen hätte (vgl. *Jenseits des Lustprinzips*). Denn Reflexion und Reflexivität arbeiten schließlich genau in Richtung auf jene Analyse und Auflösung, welche Kennzeichen des Freudschen »Thanatos« sind. Darum bedrohen sie die Kohäsion, die Einheit und die »Produktivität« (des Selbst, der Kultur, des Systems), die umgekehrt wiederum die Basischarakteristika des dem Todeswunschs entgegen gerichteten Lustprinzips darstellen. Und in der Tat wird von einigen bedeutenden Denkern eine bestimmte Form der reflexiven Auslösung – nämlich die Herausbildung einer Differenz zu sich selbst – sogar als essentielles Moment der philosophischen Reflexion betrachtet, die wiederum als eng mit dem Tod verknüpft angesehen wird.

Entsprechend bemerkt etwa Michel de Montaigne, Bezug nehmend auf Cicero: »Cicero sagt, das Philosophieren sey nichts anders, als eine Vorbereitung zum Tode. Dieses kömmt daher, weil Studiren und die tiefsinnigen Betrachtungen unsere Seele einigermaßen ausser uns ziehen, und derselben, ohne daß der Körper daran Theil hat, etwas zu thun verschaffen; welches gleichsam eine Anweisung zu dem Tode ist, und eine gewisse Aehnlichkeit mit demselben hat: oder vielmehr daher, weil alle Weisheit und alles Reden der Welt endlich darauf hinaus laufen, uns zu lehren, dass wir den Tod nicht fürchten sollen.« (*Daß Philosophieren sterben lernen heisse*: S. 103)

Auf der produktiven Seite erlaubt solcher Todesmut, neue Erkenntnisse zu gewinnen und Wandel zu initiieren. Auf der anderen Seite stellt gerade die reflexiv erzeugte permanente Infragestellung und Auflösung eine erhebliche Belastung dar. Metaphorisch gesprochen: nicht jeder ist zum Sterben bereit – selbst wenn in der Beharrung auf alten Denkmustern und Praktiken »objektiv« betrachtet die größere Gefahr liegen mag. Dies lässt sich gut am Beispiel von Protestbewegungen wie der Umweltbewegung illustrieren. Zu Beginn war diese Bewegung gekennzeichnet durch die reflexive Infragestellung von tradierten Paradigmen wie Wachstum und der Herrschaft des Menschen

über die Natur. Die Verschwendung von Ressourcen und die Zerstörung des natürlichen Lebensraums, die die Gefahr der Vernichtung der eigenen Lebensgrundlagen birgt, wurden spätestens seit dem Bericht des »Club of Rome« über die »*Grenzen des Wachstums*« (Meadows et al.) zum globalen Thema. Doch neben der Umweltthematik wurden auch emanzipatorische Ziele wie Gleichberechtigung und Partizipation verfolgt (vgl. auch Schönherrmann: *Protest, Solidarität und Utopie*). Ihren Ursprung hatten diese Bewegungen dabei im »subpolitischen« Untergrund der Lebenswelt (vgl. Beck: *Die Erfindung des Politischen*). Allerdings: heute ist Umweltschutz als relevantes Thema längst im »Mainstream« angekommen. Einige ehemaligen Gallionsfiguren des Protests sitzen gar in Aufsichtsräten großer Konzerne. Und so wie viele ihrer Protagonisten haben auch die Bewegungen ihren Charakter verändert. Statt sich – wie es das reflexive »Ethos« der permanenten Spiegelung eigentlich verlangt – immer wieder neu in Frage zu stellen, haben sich große Teile etabliert und finden sich, in der Form »grüner« Parteien, nun gar in Regierungsverantwortung wieder. Das könnte man als Erfolg werten – aber auch als Ergebnis der Wirkung jener deflexiven Gegenkräfte, die die Reflexivität begrenzen (vgl. auch Jain: *Politik in der (Post-)Moderne*). Bei diesen antagonistischen Kräften handelt es sich nicht nur um den »Gegenwind der Reaktion«, der zur Anpassung zwingt, sondern auch um eine »Selbstbegrenzung« und Erstarrung, die der Bequemlichkeit, aber auch der Angst vor der eigenen Courage geschuldet ist. Allerdings: wer könnte sie nicht nachvollziehen, diese Angst? – Sie ist ein Schutzschild vor den überfordernden Ansprüchen der Reflexivität.

## **DIE DIALEKTIK DER DEFLEXIVITÄT**

Reflexivität bringt also – um sich vor sich selbst zu schützen – Deflexivität hervor. Aber auch die Deflexivität erzeugt ihr Anderes. Denn die deflexive Ablenkung der Reflexivität ist einerseits mit hohem Aufwand verbunden und andererseits erzeugt sie – zwangsläufig – ebenso neue »Reflexionen«. Zunächst aber gilt es, neben der destruktiven Seite der Reflexivität, auch die produktive Seite der Deflexivität anzuerkennen, die gewissermaßen ihre immanente Dialektik darstellt. Wie erläutert, wird der deflexive Modus von der Angst vor Kontrollverlust und letztlich: dem Verlust des Lebens getrieben – wobei dies metaphorisch zu verstehen ist. Es kann sich hier auch um das (bedrohte) Über-»Leben« einer Tradition oder Institution handeln.



Diese primär konservierende Orientierung des deflexiven Modus mag zunächst wenig produktiv erscheinen, aber sie dient einem wichtigen Zweck. Ich möchte dies in Analogie zum Konzept der Verdrängung illustrieren. Wie Freud erläutert, ist Verdrängung ein (kostenreicher) Versuch, den Anforderungen des Überichs dadurch gerecht zu werden, dass störende Elemente (die mit dem Ich-Ideal nicht übereinstimmen) nicht ins Bewusstsein vordringen können bzw. ins Unbewusste zurückgedrängt werden (vgl. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*: Kap. 19). Dies kann auch »pathologische« Symptome hervorrufen, so dass es, gemäß Freud, entsprechend die Aufgabe der Psychoanalyse ist, alles Verdrängte ans Tageslicht zu ziehen (vgl. ebd.: Kap. 17f.).

Trotzdem wird auch bei Freud eine Dialektik der Verdrängung deutlich, indem er klar macht, dass Verdrängung ein Abwehrmechanismus ist, der ein psychisches System – zumindest temporär – selbst in traumatischen Situationen funktionsfähig halten kann. Verdrängung ist ein defensiver und damit auch ein protektiver Mechanismus. In der psychischen Ökonomie stellt Verdrängung also solange in der Tat eine »Gewinnsituation« dar, wie der notwendige Aufwand, der betrieben werden muss, nicht den aktuellen Nutzen (der Unlustvermeidung, der Identitätswahrung, der Sicherung der Handlungsfähigkeit etc.) übersteigt (vgl. auch ders.: *Die Verdrängung*: S. 69ff.).

In ganz ähnlicher Weise kann Deflexivität ein effektiver Schutz gegen die überbordenden Ansprüche der Reflexivität darstellen: dem fordernden Chor der Stimmen des Anderen, der Unsicherheit des Wandels, den Herausforderungen der Möglichkeit, der Zumutung der Komplexität. Während Reflexion die permanente (Selbst-)Hinterfragung anfacht und nie zu einem Ende gelangt, erlaubt Deflexion pragmatisches, auf Erhaltung gerichtetes Handeln. Sie stellt die Vertrautheit des Bewährten über die Versprechen des Neuen und bietet so eine »verlässliche« Grundlage der Orientierung. Darum sollten wir die unterstützenden Elemente deflexiver Mechanismen nicht unterschätzen. So wie es in der Tat eine Hauptaufgabe des Wahrnehmungsapparates ist, das Relevante aus dem Meer der Information herauszufiltern, um sie für uns überhaupt bewältigbar zu machen, können Deflexion und Deflexivität einen komplexitätsreduzierenden Schutzschild darstellen, der es erlaubt, sich auf die gegebene Wirklichkeit einzulassen und Dinge zu »realisieren«.

Doch um tatsächlich förderlich zu wirken, müssen reflexive und deflexive Elemente in einem »ausgewogenen« Verhältnis stehen. Das bedeutet zum einen, dass der Aufwand den deflexiven »Entlastungsgewinn« nicht übersteigen

darf. Wer etwa sein von Revolution bedrohtes System nur mit einem gigantischen Apparat unterdrückerischer Gewalt aufrecht erhalten kann, sollte überlegen, ob es nicht »günstiger« wäre, selbsttätig einige Reformen einzuleiten. Und das verweist uns bereits auf den zweiten Aspekt: Reflexive Impulse (der Erneuerung) müssen immer die Chance behalten, den Panzer der Deflexivität auch zu durchbrechen. Sonst droht die umgekehrte Gefahr der Erstarrung und der Abschließung. Und solche Ausschlüsse der Möglichkeit (zur Veränderung) werden überdies nicht unwidersprochen bleiben. Wo die deflexive Abwehr des Neuen in Erstarrung endet, erschafft sie (passiv) ihr Anderes: die reflexive Herausforderung.

## **DAS BEGEHREN DER DEFLEXIVITÄT**

Der deflexive Impuls gründet, wie der reflexive, auf einem Begehren. Es ist aber hier offensichtlich nicht das (reflexive) Begehren nach dem Anderen, das auch vor der Selbstauflösung nicht Halt macht. Vordergründig betrachtet ist das deflexive Begehren vielmehr ein Begehren nach Selbstwahrung und nach Unveränderlichkeit, Eindeutigkeit, Sicherheit und Übersichtlichkeit. Warum gibt es ein solches Begehren? – Weil selbst Schlechtes schlechter werden kann, und weil man »weiß, was man hat«. Das deflexive Begehren ist, wenn man dieser Logik folgt, damit auch an die Kategorie des »Besitze(n)« geknüpft. Es geht nicht um Aufgabe, sondern um Erhalt. Allerdings verläuft diese Konservierung nach dem Prinzip der Vermehrung, der Steigerung, des Zugewinns. Der »Wohlstand«, so macht uns ja auch die neoliberale Ideologie glauben, kann nur durch stetiges Wachstum gesichert werden. Die Wahrung des statuts quo erfordert die beständige Expansion.

Das Begehren der Deflexivität ist darum auch immer ein Haben-Wollen. Es geht um Besitz – auch von ewigen Wahrheiten und Gewissheiten. Weniger reflexiv ausgedrückt: um den Besitz *der* (eindeutigen) Wahrheit, die keinen Zweifel zulässt. Denn die Wahrheit ist ein eifersüchtiger Gott, und Deflexivität ist eine monotheistische Religion. Die Sicherheit, die die Wahrheit verspricht, ist ihr heilig. Und wie jede Religion (wörtlich: Rückbindung) ist sie nicht vorwärts, sondern rückwärts gewandt. Sie will, dass es wird, wie es war. Nur dabei übersieht sie, dass die Vergangenheit vergangen ist. Aber das stört ihr Begehren nicht, sondern jede Veränderung heizt das deflexive Begehren der Rück-Bindung an. Je mehr, je schneller sich die Welt verändert, desto mehr, desto stärker wird das Begehren, den Lauf der Zeit umzukehren.

Die Kontrolle und Planung der Zeit ist dem deflexiven Begehren darum ein wesentliches Objekt der Begierde. Das deflexive Verlangen ist höchst »geschichtsbewusst«, während das reflexive Begehren »utopisch« ist. Geschichte und Tradition verleihen Sicherheit. Das Vergangene erscheint besser kontrollierbar und beherrschbar als das Zukünftige. Auch besser als die Gegenwart. Die Zukunft liegt in der Vergangenheit. Wer würde einen solchen Verrat an der Möglichkeit (der Veränderung) verüben? – Die Antwort ist: der/die das Andere fürchtet.

Alterität stellt Identität in Frage, denn sie verweist darauf, dass es das Andere gibt. Jede Abweichung wird bekämpft, um Identität zu sichern. ES geht (es) darum, Differenz zu eliminieren. Das geschieht nicht notwendig in der Form der Vernichtung, sondern kann auch durch (universalistische) »Vereinnahmung« geschehen. Der deflexive Drang zur Einheit neigt tatsächlich sogar eher zur absorptiven Synthese. Es geht – wenn wir die tiefenpsychologische Ebene des deflexiven Modus betrachten – um den Wunsch zur Verschmelzung. Auch in der Verschmelzung wird das Ich allerdings aufgelöst. Was hier zum Vorschein kommt ist nur kein Todesmut und keine Todeslust (wie sie sich im Begehren der Reflexivität ausdrückt), sondern es kommt eine tief sitzende Todesfurcht zum Vorschein, die durch den Wunsch der Vereinigung mit dem Ganzen und der Unendlichen bekämpft wird.

## **DIE »GRÜNDE« DES DEFLEXIVEN BEGEHRENS**

Die »Gründe« des deflexiven Begehren sind also in einer Angst-getriebenen (existentiellen) Verunsicherung zu suchen, die durch reflexive Veränderungsprozesse hervorgerufen werden (vgl. zum Folgenden auch Jain: *Politik in der (Post-)Moderne*: S. 344ff.). Erich Fromm hat einen wichtigen Aspekt dieses Zusammenhangs eindrücklich in seinem Buch »*Die Furcht vor der Freiheit*« beschrieben. In Analogie zu den Argumenten von Marx und Engels im »*Manifest der kommunistischen Partei*« stellt er zunächst die enormen Freiteitsgewinne heraus, die der moderne Kapitalismus mit seiner (reflexiven) Dynamik ermöglicht hat: »Kurz, der Kapitalismus hat den Menschen nicht nur von seinen traditionellen Fesseln befreit, er hat auch in einem enormen Maß zur Vergrößerung der positiven Freiheit und zur Entwicklung eines tätigen, kritischen und verantwortungsbewußten Selbst beigetragen [...]« (*Die Furcht vor der Freiheit*: S. 83) Doch Fromm zeigt eben auch die negative Seite dieses von der kapitalistischen Dynamik vorangetriebenen Prozesses der Indivi-

dualisierung auf, wenn er bemerkt: »Aber während dieses Prinzip [der individuellen Initiative] die ›Freiheit von‹ vergrößerte, trug es andererseits dazu bei, sämtliche Bindungen der Menschen untereinander zu durchtrennen, wodurch es den einzelnen von seinen Mitmenschen isolierte.« (Ebd.) Um dieser Bedrohung durch den Bindungsverlust zu entgehen, tendieren wir dazu, (deflexiv) in autoritäre Strukturen, destruktive Praktiken und Konformismus zu flüchten (vgl. ebd.: S. 103ff.).

Dieser deflexive Konformismus findet sich selbst in den modernen Wissenschaften wieder, die dazu tendieren, alles zu ignorieren, was nicht in ihr System der Klassifizierungen passt (vgl. auch Foucault: *Die Ordnung der Dinge*). Allerdings reicht das deflexive, Angst-getriebene Begehren nach Eindeutigkeit und Kontrolle viel tiefer und manifestiert sich auch umfassend in den sozialen Praktiken: Im historischen Verlauf der Bewegung der Moderne entwickelte sich ein System der Disziplinen, dem sich die Menschen unterwerfen müssen (vgl. ders.: *Überwachen und Strafen*). Die disziplinierende Gewalt erfasst und durchdringt dabei sogar die Körper, denen sich die Ordnung in den Routinen der modernen Institutionen (Schule, Militär, Beruf etc.) formierend einschreibt (vgl. ergänzend Berger/Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*: 56ff.). Die Gewalt der Moderne ist allerdings eine »verfeinerte« Gewalt, sie tritt als »Zivilisierung« auf, wobei sich »Fremdzwang« in »Selbstzwang« umwandelt (vgl. Elias: *Über den Prozeß der Zivilisation*). Diese nach innen gewendete Gewalt ist nur schwer zu identifizieren, sie wirkt im Verborgenen, bleibt (zumeist) unsichtbar. Und um die Unsichtbarkeit der Gewalt zu gewährleisten, wird alles Abweichende aus dem öffentlichen Raum verbannt – um es in geschlossenen Anstalten einer normierenden Anpassung und Umerziehung im Namen der Humanität zu unterwerfen. »In dieser Humanität«, so Foucault, »ist das Donnerrollen der Schlacht nicht zu überhören.« (Op. cit: S. 397)

Allerdings erhalten die Menschen auch eine Gegenleistung für ihre Unterwerfung unter dieses System der disziplinierenden Gewalt. Sie werden entschädigt durch ein Gefühl der Sicherheit, die es im »Naturzustand« nicht gegeben hat – zumindest wenn man Søren Kierkegaard folgt. Dieser stellt zunächst heraus, dass der ursprüngliche Zustand der Menschheit von »Unschuld« geprägt war: »In diesem Zustand ist Friede und Ruhe; aber es ist da zu gleicher Zeit etwas anderes, was nicht Unfriede und Streit ist; denn es ist ja nichts, womit man streiten könnte. Was ist es also? Nichts. Aber welche Wirkung hat das Nichts? Es gebiert die Angst. Das ist das tiefe Geheimnis der Unschuld, daß sie zugleich Angst ist.« (*Der Begriff der Angst*: S. 40) Auf der »natürlichen

Unschuld« lastet also schon von Beginn an der »Fluch« der Angst. Doch die Angst birgt gemäß Kierkegaard in sich auch die Möglichkeit zur Erlösung. Sie führt den Menschen, wenn er sich ihr hingibt, zum Glauben und damit zur Befreiung in der Erkenntnis Gottes. Deshalb bemerkt Kierkegaard: »Die Angst ist die Möglichkeit der Freiheit [im Glauben]« (ebd.: S. 141).

An dieses dialektische Angst-Konzept Kierkegaards, das allerdings im synthetischen Motiv des Glaubens wieder in Eindimensionalität aufgelöst wird, schließt insbesondere die Existenzphilosophie an, »erlöst« es jedoch von seiner theologischen Komponente. So sieht Heidegger in Anlehnung an Kierkegaard »das Fürchten als schlummernde Möglichkeit des befindlichen In-der-Welt-seins« an (*Sein und Zeit*: § 30), denn man fürchtet, ausgelöst durch eine konkrete Bedrohung (Wovor der Furcht), immer um das Dasein (Worum der Furcht). Die greifbare Daseinsfurcht (als »Realangst«) wird aber erst möglich durch die Grundbefindlichkeit der (existentiellen) Angst. Das Wovor der Angst ist im Gegensatz zur Furcht nämlich das »In-der-Welt-sein« als solches. Es fällt damit zusammen mit dem Worum der Furcht (Dasein) das notwendigerweise auch das Worum der Angst ist.

Bei der Angst ist also das Worum mit dem Wovor identisch. Gerade deshalb ist die (in der Daseinsorge vereinzelnde) Befindlichkeit der Angst nach Heidegger nicht negativ, sondern »befreiend« und geradezu konstitutiv für das Selbst: »Die Angst offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Seinkönnen, das heißt das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens.« (Ebd.: § 40) Erst in der Angst wird folglich das (individuelle) Dasein erfahrbar: »Das Sichhängigen ist als Befindlichkeit eine Weise des In-der-Welt-seins; das Wovor der Angst ist das geworfene In-der-Welt-sein; das Worum der Angst ist das In-der-Welt-sein-können. Das volle Phänomen der Angst demnach zeigt das Dasein als faktisch existierendes In-der-Welt-sein.« (Ebd.; § 41) Genau deshalb ist die Angst aber nicht alleine der bloße Ausdruck der Selbstsorge, sondern in ihr liegt auch ein wesentliches Moment der Fürsorge – denn da das »in-der-Welt-sein« immer ein »Mitsein« mit anderen ist, impliziert die Daseinsorge die Fürsorge für andere (vgl. ebd. sowie § 26)

Die Angst ist also gemäß Heidegger nicht nur ein bestimmendes Moment der Existenz und ein Motor der »Technologien des Selbst« (Foucault). Sie führt die Menschen auch – gegenseitig Schutz suchend und Fürsorge spendend – zueinander. Freilich droht in dieser kollektiven Orientierung der Angst wiederum die Auflösung des Selbst. So ist das (von Angst) bedrohte Selbst geneigt, sich seiner »objektiv« zu versichern. Es sucht den Halt nicht nur bei den Anderen, sondern es orientiert, haftet sich an Objekte(n).

## »OBJEKTIVE« MANIFESTATIONEN DER DEFLEXIVITÄT

Die »Gründe« der deflexiven Orientierung liegen, wie dargelegt, in der Angst. Diese Angst ist so existentiell wie »fundamental«. Sie lässt uns Zuflucht suchen: nach Sicherheit und Eindeutigkeit. Solche Eindeutigkeit verspricht die (Fiktion der) »Objektivität« in den Wissenschaften. Die wissenschaftliche »Fabrikation von Erkenntnis« (Knorr-Cetina) ist jedoch spätestens seit Mitte des vergangenen Jahrhunderts verstärkt zum Gegenstand kritischer Beobachtung geworden. Wie immer man zur fundamentalen Dekonstruktion wissenschaftlicher Wahrheit stehen mag, die in der Folge einsetzte, wissenschaftliche Erkenntnisse sind, so oder so betrachtet, niemals feststehend, Das gilt nicht nur aufgrund des wissenschaftlichen »Fortschritts«. Selbst ihre zentralen Grundannahmen, ihre Paradigmata (vgl. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*) und Episteme (vgl. Foucault: *Die Ordnung der Dinge*) unterliegen – empirisch unzweifelhaft – einem historischen Wandel.

Allerdings erzeugt dieses »Selbstbewußtsein« von der Kontingenz des Wissens in der (wissenschaftlichen wie lebensweltlichen) Praxis ein umso größeres Begehren nach feststehenden, objektiven, unwiderlegbaren »Tatsachen«. In extremen Fällen reicht dieses Verlangen nach »Objektivität« so weit, dass gar eine physische Verschmelzung mit dinglichen Objekten angestrebt wird. Cyborg-Phantasien (vgl. auch Haraway: *A Cyborg Manifesto*) und Objektophilie (vgl. auch Jain: *Dinge*: S. 4ff.) sind davon beredter Ausdruck. Doch selbst anhand eher banaler Phänomene wie TV-Kriminalserien lässt sich die allgemeine Tendenz zur deflexiven Objekt fetischisierung rekonstruieren. Zu diesem Zweck möchte ich die Serien »Columbo« und »Medical Detectives« kontrastierend gegenüberstellen. Denn anhand dieser beiden Serien kann deutlich werden, wie stark und immer stärker das deflexive Verlangen nach Objektivität auch in der Alltagskultur verankert ist.

Die erste Folge der Krimiserie »Columbo«, mit Peter Falk in der Titelrolle des Inspector Columbo, wurde bereits 1971 von dem amerikanischen Sender NBC ausgestrahlt. Die letzte der insgesamt 69 Folgen entstand 2002/2003 (vgl. Wikipedia: *Columbo*). Obwohl es sich um eine Fernsehserie handelt, haben die Columbo-Folgen die Anmutung von Spielfilmen, was sich auch in Gastauftritten von Stars wie Vincent Price, William Shatner oder Johnny Cash widerspiegelt. Einige Episoden wurden auch von berühmten Hollywood-Regisseuren wie Steven Spielberg oder Jonathan Demme gedreht. Fast alle Columbo-Episoden folgen dabei dem selben, eher ungewöhnlichen Handlungsgrundmuster: Der Zuschauer darf Zeuge werden, wie das überaus geschickt

eingefädelte Verbrechen begangen wird. Erst danach tritt Columbo auf die Bühne und geht den Tätern, die er sofort instinktiv verdächtig, mit seinen Fragen nach scheinbar unwichtigen Details gehörig auf die Nerven. Letztere sind meist hoch angesehene, berühmte Persönlichkeiten, die den schlecht gekleideten, unscheinbaren Columbo zunächst in fataler Weise unterschätzen. Sie tun dies auch, weil sie meinen, das perfekte Verbrechen begangen zu haben, bei dem ihnen nichts nachzuweisen ist. Der Reiz für die Zuschauer liegt darin zu sehen, wie es Columbo trotzdem gelingt, die Täter zu überführen – auch wenn alle vorhanden Indizien und Zeugenaussagen in eine andere Richtung deuten mögen.

In gewisser Weise stellt »Medical Detectives« bzw. »Forensic Files« (so der Originaltitel) eine Antithese zum Konzept der »Columbo«-Filme dar: Zwischen 1996 und 2011 veröffentlichte der amerikanische Sender »Court TV« insgesamt 400 Folgen der »Forensiv Files«, von denen 145 für das deutsche Publikum aufbereitet und unter dem Titel »*Medical Detectives – Geheimnisse der Gerichtsmedizin*« ausgestrahlt wurden (vgl. Wikipedia: *Medical Detectives* und *Forensic Files*). Dabei möchte man gar nicht den Eindruck erwecken, es könnte sich um einen Spielfilm handeln. Vielmehr ist eine dokumentarische Anmutung Ziel, und es werden reale Fälle nachgezeichnet. Interviewsequenzen mit Beteiligten (Ermittler, Forensiker, Zeugen, Angehörige, Täter etc.) wechseln sich mit nachgestellten Szenen zum Tathergang und zur Ermittlungsarbeit ab. Wie schon der Titel der Serie verrät, konzentriert man sich dabei auf die Rolle der forensischen Wissenschaft und die »objektiven Beweise« (wie DNA-Spuren, Schuhabdrücke oder Textilfasern). Interessanterweise werden in einigen Folgen auch Fälle dargestellt, bei denen es zu Fehlurteilungen kam – die dann aber durch neu gefundene Beweise oder neue forensische Methoden korrigiert wurden (was nach Aussage der Serie beweist, dass das System funktioniert). Immer aber wird die Ermittlung der Täter im wesentlichen auf die forensische Spurenauswertung reduziert.

»Medical Detectives« ist nicht die einzige Pseudo-Dokumentation dieser Art, und es existieren auch eine Reihe fiktionaler Formate ähnlicher Ausrichtung (von denen die »CSI«-Familie die größte Reichweite erreicht haben dürfte). Die allgemeine Tendenz, die hier zum Vorschein kommt, könnte man so zusammenfassen: banale Fakten haben den Verstand abgelöst, Objekte die Subjekte. Waren es in der Vergangenheit zumeist geniale Detektive wie Sherlock Holmes oder eben auch Inspector Columbo, die mir ihrem Instinkt und ihrem Scharfsinn auch gegen den ersten »Faktenschein« die Täter überführten, so ist der Held der heutigen Kriminalgeschichten nicht selten der

nüchterne forensische Wissenschaftler, der die Täter sozusagen im Labor »dingfest« macht. Er stützt sich auf die Objektivität der Wissenschaft und die materiellen Spuren, die am Tatort gefunden werden. In diesem Narrativ sind es die Objekte, die über (subjektive) Logik triumphieren. Denn während sich etwa bei Columbo die Täter oft ohne einen »absoluten« Beweis geschlagen gegen und ihre Schuld eingestehen, weil alles andere schlicht »undenkbar« ist, so stellt in den Serien nach dem neuen Muster ein dingliches Objekt die Verkörperung der Schuld dar. Dass es für jede »Tatsache« aber unterschiedliche Interpretationen gibt, dafür interessiert man sich nicht – denn es würde die Sicherheit, die man mit der Fokussierung auf die materiellen Beweise zu gewinnen hofft, untergraben. Mit der Objekt-Fixierung wird (deflexiv) von der Notwendigkeit der (reflexiven) Interpretation der scheinbar so eindeutigen Fakten abgelenkt.

Ein ganz ähnliches Moment fiktionaler, deflexiver Gewinnung von Sicherheit stellen die Techniken der Biometrie bereit. Diese sind, wenn man so will, das indirekte Resultat eines »Verlusts« von (personaler) Identität, die eine der wesentlichen Errungenschaften der Moderne war. Denn erst in der Renaissance »erhebt sich mit voller Macht das Subjektive, der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches«, bemerkt Jacob Burckhardt (*Die Kultur der Renaissance in Italien*: S. 123). So rasch der Aufstieg des neuzeitlichen Individuums war, so schnell erfolgte dann allerdings sein Niedergang. Das neuzeitliche Subjekt erscheint aus der Perspektive der aktuell dominanten (poststrukturalistischen) Denkströmungen nämlich als ein bloßes Imago, als eine (historische) diskursive Hervorbringung. »Tatsächlich ist das, was bewirkt, daß ein Körper, daß Gesten, Diskurse, Wünsche als Individuum identifiziert und konstituiert werden, bereits eine erste Wirkung der Macht. Das Individuum ist also nicht das Gegenüber der Macht [...] Das Individuum ist eine Wirkung der Macht [...]«, bemerkt Foucault (*Recht der Souveränität/Mechanismus der Disziplin*: S. 83), der die wohl bedeutendste Stimme dieser Denkströmung darstellt.

Allerdings: die Subjekte selbst wehren sich deflexiv, indem sie immer selbstbezogener werden, gegen diese Infragestellung ihrer Eigenmächtigkeit. Und insbesondere auch die »Kontrollgesellschaft« (Deleuze) kann auf eine zuverlässige Identifizierung von bestimmten Subjekten nicht verzichten. Deshalb reduziert sie die Subjekte auf ihre Körper, welche die »objektive« Grundlage der Identitätsfeststellung für die biometrischen Praktiken darstellen. Wo also auf der einen Seite eine feststehende Identität theoretisch dekonstruiert wird, klammert man sich umso verzweifelter an das Körperhafte –



das durch Anwendung biometrischer Verfahren verspricht, die komplexe Frage der Identität eindeutig zu lösen. Und ich darf behaupten, das ich selbst diverse Standardwerke zum Thema Biometrie verfasst habe (vgl. Jain: *Introduction to Biometrics*, ders.: *Handbook of Face Recognition* sowie ders.: *Handbook of Fingerprint Recognition*). Oder bin ich etwa nicht dieser Anil K. Jain? Aber halt: das ist doch ein Arzt aus Bruchsaal (vgl. jameda: *Dr. med. Anil Jain*)? Oder war Anil K. Jain nicht vielmehr der – leider bereits verstorbene – Wegbereiter der modernen Videokompressionsverfahren (vgl. Wikipedia: *Anil K. Jain – Electrical Engineer, Born 1946*)? Sicher lässt es sich nur mit den Methoden der Biometrie feststellen! Denn Gewissheit lässt sich nur »objektiv« erzielen: Der Körper als letzte Bastion. So ist in der deflexiven Reaktion auf die reflexiven Herausforderungen der Dekonstruktion aus dem *animal rationale*, das der Mensch einmal sein mochte, das *animal corporale* geworden. Mit der Greifbarkeit unseres Körpers erlangen wir die deflexive Gewissheit über uns selbst – wir erhalten sie um den Preis der (Be-)Deutung dieser »Identität« (von Selbst und Körper). Aber das ist nur eine der verschiedenen Ebenen, auf denen deflexive Abwehr tatsächlich (»objektiv«) wirkt.

## EBENEN DER DEFLEXIVEN ABLENKUNG

Analog zu den drei reflexiven Ebenen (Reflexion, Reflektion und Reflexivität) möchte ich deshalb abschließend ebenfalls drei Ebenen deflexiver Antworten unterscheiden: *Deflexion* bezieht sich auf die (bewusste wie unbewusste) »Ablenkung« reflexiver Impulse durch *kognitiv-symbolische* Negation und/oder Verdrängung/Nicht-Wahrnehmung. Sie zielt auf die Herstellung von Identität und Eindeutigkeit (sozial-räumliche Dimension), stellt sich gegen Wandel (Zeitdimension), betrachtet den status quo als alternativlos (ontologische Dimension) und ist eher auf (komplexitätsreduzierende) Trennungen als auf das Schaffen von Verbindungen ausgerichtet (Strukturdimension). Unbewusste/nicht-intentionale Deflexion kann darum als Ausdruck eines Verlangens nach Sicherheit und Eindeutigkeit gelesen werden, das von reflexiven Impulsen – ihren Infragestellungen und Wandlungsimpulsen – unterminiert wird. Bewusste und intentionale Deflexion (die jedoch wahrscheinlich den weit geringeren Anteil ausmachen dürfte) geht darüber hinaus. Sie ist bestrebt reflexive Impulse und die Entwicklung von reflexiven Strukturen *aktiv* zu behindern und ins Leere laufen zu lassen und kann darum auch als *Deflaktion*

bezeichnet werden. Auf der *Struktur-Ebene* zeigt der Begriff der *Deflexivität* darüber hinaus an, dass deflexive Antworten sich strukturell verhärtet haben, sei es unintentional, etwa durch die Ausbildung von (unhinterfragten) Routinen etc., oder intentional, durch aktive Mechanismen der Ablenkung (wie Propagandaapparate, ritualisierte symbolpolitische Inszenierungen etc.). Deflexivität zielt also auf Statik sowie die Produktion von Identität durch strukturelles Momentum und Formen struktureller Gewalt.

Diese Unterscheidungen können für empirische Untersuchungen hilfreich sein. Auf theoretischer Ebene bietet sich zudem der Vorteil, dass hiermit eine – kritisch ausgerichtete – konzeptionell-begriffliche Klammer zur Verfügung steht, die nicht nur ein dialektisches Verhältnis (zu Reflexion, Refraktion und Reflexivität) ausdrückt, sondern die Ebenen der Diskurse, der Handlungen und der Strukturen systematisch verknüpft. Dies ist ein Vorteil im Vergleich zu Konzepten, die auf ähnliche Sachverhalte hinweisen ohne diese in einen systematischen und dialektischen Zusammenhang zu stellen. Wenn etwa Sartre in »*Das Sein und das Nichts*« vom »*mauvaise foi*«, vom »falschen Glauben« des Subjekts spricht, das seine Freiheit zu handeln nicht anerkennen will (vgl. Teil I, Kap. 2), so ist dies nur ein anderer Ausdruck für eine deflexive *subjektive* Antwort auf die reflexiven Herausforderungen der Kontingenz (im Sinne von Deflexion). Auf der Systemebene (Deflexivität) sind Effekte der deflexiven Abschließung von (emanzipatorischen) Handlungs- und Denkräumen unter dem Begriff der »*false necessity*« bzw. »falschen Notwendigkeit« von Roberto Unger kritisiert worden (vgl. *False Necessity*). »Falsches Bewußtsein« in der Form von *Ideologien* sorgt gemäß der marxistischen Deutungslinie im Anschluss an Alhussersogar ganz bewusst für die deflexive »Verdinglichung« bestimmter Vorstellungen, für ihr Eindringen tief in die Subjektstrukturen, was somit die Veränderung der sozialen Wirklichkeit erschwert, überschreitende Dynamiken gar nicht erst in Gang kommen lässt (vgl. *Ideologie und ideologische Staatsapparate*). Wie Deflexion in Deflexivität gerinnt beschreibt Murry Edelman am Beispiel des politischen Systems, wobei er den Begriff der *symbolischen Politik* ins Zentrum seiner Überlegungen stellt und entsprechend primär auf deflexive Mechanismen der symbolischen Aufladung von Handlungen, der Ritualisierung und der Institutionalisierung eingeht (vgl. *Politik als Ritual*). Die Vorstellung einer reflexiv-deflexiven Dialektik kann alle diese beispielhaft herausgegriffenen Begriffe/Konzepte in einen sinnvollen Zusammenhang bringen.

**Literatur:**

- Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*. Suhrkamp, Frankfurt 1966.
- Althusser, Louis: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. In: Ders.: *Marxismus und Ideologie*. VSA-Verlag, Berlin 1973, S. 111–172.
- Beck, Ulrich: *Die Erfindung des Politischen*. Suhrkamp, Frankfurt 1993.
- Beck, Ulrich/Bonß, Wolfgang: *Die Modernisierung der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt 2001.
- Becker, Werner: *Idealistische und materialistische Dialektik – Das Verhältnis von »Herrschaft und Knechtschaft« bei Hegel und Marx*. Kohlhammer, Stuttgart u.a. 1970.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit – Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Fischer, Frankfurt 1993.
- Burckhardt, Jacob: *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Kröner, Reutlingen 1952.
- Deleuze, Gilles: *Postscriptum über die Kontrollgesellschaft*. In: Ders.: *Unterhandlungen: 1972–1990*. Suhrkamp, Frankfurt 1990, S. 254–262.
- Diemer, Alwin: *Dialektik*. Econ Verlag, Düsseldorf/Wien 1976.
- Edelman, Murray: *Politik als Ritual – Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns*. Campus, Frankfurt/New York 1990.
- Elias, Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation – Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Suhrkamp, Frankfurt 1976.
- Engels, Friedrich: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): *Karl Marx, Friedrich Engels – Werke*. Dietz Verlag, Berlin 1956ff., Band 21.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge – Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Suhrkamp, Frankfurt 1974.
- Foucault, Michel: *Recht der Souveränität/Mechanismus der Disziplin [Vorlesung]*. In: Ders. (1978): *Dispositive der Macht*. Merve, Berlin 1978, S. 75–95.
- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen*. Suhrkamp, Frankfurt 1994.
- Foucault, Michel u.a. (Hg.): *Technologien des Selbst*. Fischer, Frankfurt 1993.
- Freud, Sigmund: *Die Verdrängung*. In: Ders.: *Das Unbewußte – Schriften zur Psychoanalyse*. Frankfurt: Fischer.

- Freud, Sigmund: *Jenseits des Lustprinzips*. Online Ressource: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/jenseits-des-lustprinzips-8092/1>.
- Freud, Sigmund: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Fischer, Frankfurt 1983.
- Fromm, Erich: *Die Furcht vor der Freiheit*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1990.
- Haraway, Donna J.: *A Cyborg Manifesto – Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. In: Dies.: *Simians, Cyborgs, and Women*. S. 149–181.
- Hegel, Georg W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. In: Moldenhauer, Eva/Michel, Karl M. (Hg.): *Hegel – Werke*. Suhrkamp, Frankfurt 1979, Band 10.
- Hegel, Georg W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. In: Moldenhauer, Eva/Michel, Karl M. (Hg.): *Hegel – Werke*. Suhrkamp, Frankfurt 1979, Band 3.
- Hegel, Georg W. F.: *Wissenschaft der Logik*. In: Moldenhauer, Eva/Michel, Karl M. (Hg.): *Hegel – Werke*. Suhrkamp, Frankfurt 1979, Band 5.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993.
- Jain, Anil K.: *Dinge – Diese obskuren Objekte der Begierde*. Online Ressource: <http://www.power-xs.net/jain/pub/objekte.pdf>.
- Jain, Anil K.: *Politik in der (Post-)Moderne – Reflexiv-deflexive Modernisierung und die Diffusion des Politischen*. edition fatal, München 2000.
- Jain, Anil K.: *Reflexivität – Spiegelungen des Anderen*. Online Ressource: <http://www.power-xs.net/jain/pub/reflexivitaet.pdf>.
- Jameda: *Dr. med. Anil Jain*. Online Ressource: [https://www.jameda.de/-bruchsal/aerzte/praktische-aerzte/dr-anil-jain/uebersicht/80272492\\_1](https://www.jameda.de/-bruchsal/aerzte/praktische-aerzte/dr-anil-jain/uebersicht/80272492_1).
- Kierkegaard, Søren: *Der Begriff Angst – Eine simple psychologisch-hinweisende Erörterung in Richtung des dogmatischen Problems der Erbsünde*. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1991.
- Knorr-Cetina, Karin: *Die Fabrikation von Erkenntnis – Zur Anthropologie der Naturwissenschaften*. Suhrkamp, Frankfurt 1984.
- Kuhn, Thomas: *The Structure of Scientific Revolutions*. The University of Chicago Press, Chicago 1970.
- Platon: *Kratylos*. In: Hülser, Karlheinz (Hg.): *Platon – Sämtliche Werke*. Insel, Frankfurt/Leipzig 1991, Band III.
- Platon: *Politeia*. In: Hülser, Karlheinz (Hg.): *Platon – Sämtliche Werke*. Insel, Frankfurt/Leipzig 1991, Band V.

- Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Manifest der kommunistischen Partei*. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): *Karl Marx, Friedrich Engels – Werke*. Dietz Verlag, Berlin 1956ff., Band 4, S. 459–493.
- Meadows, Donella et al: *Die Grenzen des Wachstums – Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1972.
- Memory Alpha: *Navigational Deflector*. Online-Ressource: [http://memory-alpha.wikia.com/wiki/navigational\\_deflector](http://memory-alpha.wikia.com/wiki/navigational_deflector).
- Montaigne, Michel de: *Daß Philosophieren sterben lernen heisse*. In: Ders.: *Essais*. Diogenes, Zürich 1992, Band 1, S. 103–135.
- Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts – Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Rowohlt, Reinbek 1991.
- Sartre, Jean-Paul: *Kritik der dialektischen Vernunft – Theorie der gesellschaftlichen Praxis*. Rowohlt, Reinbek 1967.
- Schönherr-Mann, Hans-Martin: *Protest, Solidarität und Utopie – Perspektiven partizipatorischer Demokratie*. edition fatal, München 2013.
- Unger, Roberto M.: *False Necessity – Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*. Cambridge University Press, New York u.a. 1987.
- Wellmer, Albrecht: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Suhrkamp, Frankfurt 1993.
- Wikipedia: *Anil K. Jain – Electrical Engineer, Born 1946*. Online Ressource: [https://en.wikipedia.org/wiki/Anil\\_K.\\_Jain\\_\(electrical\\_engineer,\\_born\\_1946\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Anil_K._Jain_(electrical_engineer,_born_1946)).
- Wikipedia: *Columbo*. Online Ressource: <https://de.wikipedia.org/wiki/Columbo>.
- Wikipedia: *Forensic Files*. Online Ressource: [https://en.wikipedia.org/wiki/Forensic\\_Files](https://en.wikipedia.org/wiki/Forensic_Files).
- Wikipedia: *Medical Detectives*. Online Ressource: [https://de.wikipedia.org/wiki/Medical\\_Detectives\\_%E2%80%93\\_Geheimnisse\\_der\\_Gerichtsmedizin](https://de.wikipedia.org/wiki/Medical_Detectives_%E2%80%93_Geheimnisse_der_Gerichtsmedizin).

## INFORMATIONSBLATT

---

Autor(Innen):	Anil K. Jain
Titel:	Deflexivität
Untertitel:	Das Andere der Reflexivität
Jahr der Abfassung:	2017
Version/Aktualisierungsdatum:	06/02/2017
Originaler Download-Link:	<a href="http://www.power-xs.net/jain/pub/deflexivitaet.pdf">http://www.power-xs.net/jain/pub/deflexivitaet.pdf</a>
Erste Druckveröffentlichung:	–

Wer Passagen dieses Textes zitieren will, möchte bitte, auch falls eine Druckveröffentlichung vorhanden sein sollte, die PDF-Version als Grundlage verwenden (Version/Aktualisierungsdatum angeben), da die PDF-Version umfangreicher und/oder aktualisiert und korrigiert sein könnte.

Weitere Texte von Anil K. Jain sowie weitere Informationen unter:

<http://www.power-xs.net/jain/>

E-Mail-Kontakt: [jain@power-xs.net](mailto:jain@power-xs.net)

Rückmeldungen sind willkommen! (Aber ohne Antwort-Garantie)

### NUTZUNGSBEDINGUNGEN:

Wissen soll frei sein! Bitte zögern Sie deshalb nicht, diesen Text in beliebigen Formen für private oder akademische Zwecke zu vervielfältigen und zu verteilen. Anstatt jedoch den Text an anderer Stelle zum Download zur Verfügung zu stellen, sollte – so lange sie existiert – besser zur originalen Download-Adresse verlinkt werden (siehe oben), um genaue Informationen über die Gesamtzahl der Downloads zu erhalten. Im Fall einer nicht-kommerziellen Druckveröffentlichung bitte die Publikationsdaten an den/die Autor(Innen) melden.

Jegliche kommerzielle Verwendung ist ohne die vorherige ausdrückliche Genehmigung durch den Autor/die AutorInnen strengstens untersagt. Als kommerzielle Verwendung gilt jegliche Art der Publikation und Redistribution, die die Erhebung von Gebühren irgendwelcher Art oder die Zahlung von Geld (oder Geld-Äquivalenten) impliziert und/oder zu Werbezwecken dient.

Der Text darf in keinem Fall ohne Genehmigung in irgend einer Weise verändert werden. Informationen über die Autorenschaft und, falls zutreffend, über bestehende Druckveröffentlichungen dürfen nicht entfernt oder verändert werden.