

DIE SPANNUNG ZWISCHEN SUBJEKT UND POLITIK UND DIE DIALEKTIK VON REFLEXION UND DEFLEXION

Ein Essay von Anil K. Jain

Spannungen entstehen durch Dehnungen oder Stauchungen. Spannung kann aber nur auftreten, wo eine (materielle) Verbindung besteht. Die Spannung zwischen Subjekt und Politik zu thematisieren, bedeutet also eine Verbindung zwischen beiden herzustellen, ja mehr noch: sie vorauszusetzen. Zugleich wird diese vorausgesetzte Verbindung aber problematisiert, eben: in ein »spannungsreiches« Verhältnis gesetzt. Nur: Wer oder was wird hier von wem oder was gedehnt, gestaucht, »zurechtgestutzt«? Das Subjekt von der Politik? Die Politik vom Subjekt?

I. DAS PROBLEM UND PARADOX DER POLITIK

Um hier ein wenig klarer zu sehen, ist es sinnvoll, zunächst die eine Seite des Verhältnisses zu beleuchten und zu fragen: Was bedeutet »Politik«? Im »Sachwörterbuch der Politik« des Kröner-Verlags erhalten wir als – durchaus »repräsentative« – Antwort:

»[...] alle Handlungen, Bestrebungen und Planungen eines einzelnen, einer Gruppe oder Organisation, die darauf ausgerichtet sind, [...] Macht oder einen Anteil an der Macht innerhalb eines Gemeinwesens zu erwerben, zu festigen und/oder zu erweitern, mit dem Ziel, den eigenen Interessen [...] Geltung zu verschaffen [...]«

Interessant an dieser Definition ist, dass hier Politik offensichtlich selbst als – spannungsreiches – (Macht-)Verhältnis von Subjekten bzw. ihren Interessen und dem »Gemeinwesen«, zeitgemäßer ausgedrückt: der Gesellschaft verstanden wird. Betreibt man ein wenig Begriffsgeschichte, so wird andererseits schnell deutlich, daß der Begriff »Politik« sich vom griechischen »Polis« ableitet. Der antike griechische (Stadt-)Staat gibt der Sache, die uns interessiert, also ihren Namen. Im antiken griechischen Denken ging man allerdings »bezeichnenderweise« davon aus, daß Politik kein abgetrenntes Spiel, kein verselbständigter Code ist (wie aktuell etwa die Systemtheorie unterstellt), sondern vielmehr unabdingbar *die Ebene des Gemeinschaftlichen betrifft*. Der einzelne handelt folglich dem (dominanten) antiken Verständnis nach nur insoweit politisch, als er sich auf das Ganze bezieht – und dessen Wohl fördert (also gerade nicht rücksichtslos seine Einzelinteressen verfolgt). Dieser gemeinschaftliche Bezug war jedoch nicht zwangsläufig mit einer egalitären Haltung verbunden, und so bemerkt etwa Aristoteles:

»Daher beanspruchen vernünftigerweise die Ehre die Edelgeborenen, die Freien und die Reichen. Denn es muß Freie geben [die die öffentlichen Ämter besetzen] und Leute, die die Steuerlast tragen. Nicht könnte ein Staat bestehen aus lauter Mittellosen, ebenso nicht aus Sklaven.« (*Politik*; 1283a)

Andererseits wird gerade anhand dieser patriarchalischen Politik-Auffassung deutlich: Politik benötigt notwendig (materielle) »subjektive« Impulse – und sei auch nur in der Form von »Zeit-

opfern« oder finanziellem »Engagement«. Politik beruht also, derart aufgefaßt, auf dem Imago des *politischen Subjekts*, das – als »ethisches«: d.h. normiertes und normengeleitetes (Bürger-)Subjekt – seine materiellen Interessen (zumindest partiell) den Interessen des (fiktionalen) Ganzen unterordnen soll.

Der Liberalismus löst diese Spannung, dieses offensichtliche Problem durch einen »*transzendenten Utilitarismus*«: Die »unsichtbare Hand«, das »heilsame« Wirken der Marktkräfte, Sorge dafür, daß in der Verfolgung der Einzelinteressen zugleich immer auch das allgemeine Wohl auf wundersame Weise befördert wird (vgl. Smith: *Der Wohlstand der Nationen*). Rousseaus Antwort besteht dagegen in der schizophrenen Spaltung in (den eigennützigen) Bourgeois und (den gemeinwohlorientierten) Citoyen (vgl. *Vom Gesellschaftsvertrag*). Problematisch wird es sehr schnell, wo beide, in einer Person vereint, aufeinander treffen: in der politischen Realität. Die Spaltung des Problems kann den Spalt, die »Spanne« zwischen Subjekt und Politik also ebensowenig überwinden wie die ideologische Negierung des Problems in der Utopie des Marktes zu einer tatsächlichen »Lösung« dieser *grundlegenden* Spannung(en) führt.

Das Problem besteht also weiter, ja es spitzt sich aktuell noch zu, denn eine solche Negierung des Problems ist, in der Konsequenz des Arguments, auch die poststrukturalistische Dekonstruktion des Subjekts: Wo das Subjekt eine bloße »Falte im Außen« darstellt, wie Gilles Deleuze Foucaults Subjekt-Theorie paraphrasiert hat (vgl. *Foucault*; S. 131–172), wo es alleine als ein »Effekt und Objekt von Macht« begriffen wird (Foucault: *Überwachen und Strafen*; S. 247), dort taucht, im Kontext der Politik, nämlich die Frage auf: Welches (Spannungs-)Verhältnis könnte sie so noch darstellen? In welchem (leeren) Raum fände sie statt? Und bliebe nicht, wenn das Subjekt aufgelöst ist, alleine der (ethische) Terror der Gemeinschaft übrig? Es ist folglich eine *Dekonstruktion der Dekonstruktion* erforderlich, die sich der (zutiefst politischen) *Frage des Übergangs* stellt: Wie wird das Außen zum Innen, und wie wird das konstruierte und unterworfenen Subjekt gegebenenfalls auch zum widerständigen (politischen) Subjekt?

II. DIE DEKONSTRUKTION DER DEKONSTRUKTION ALS ANERKENNUNG DES ÜBERGANGS UND DAS KONSTRUKT EINES REFLEXIV-»AUTHENTISCHEN« SELBST ALS POLITISCHES SUBJEKT

Die hier angestrebte Dekonstruktion der Dekonstruktion des Subjekts bedeutet nicht, daß der Konstruktcharakter des Subjekts negiert wird. Er soll vielmehr voll zur argumentativen Entfaltung gebracht werden. Denn was ist eine Konstruktion? – Nichts anderes als ein (errichtetes) »Gebäude«: durchaus materiell, greifbar also. Die Endgestalt des (Bau-)Materials muß zwar nicht zwangsläufig jener Form entsprechen, die das konstruierte Gebäude tatsächlich angenommen hat, sondern man hätte wohl auch etwas anderes damit bauen können. Aber es handelt sich um ein Konstrukt, das *so und nicht anders* in der Welt steht: eine Realität. Interessant

ist deshalb weniger die Feststellung seines Kontingenz- bzw. Konstruktcharakters, sondern die Frage des Übergangs: Wie wird aus dem gegebenen Material eine *bestimmte* Form/Konstruktion? Vor allem aber gilt es, das Phänomen des Übergangs (vom Imago zum Konstrukt) anzuerkennen: daß das Subjekt, auch und gerade als Konstruktion, eben kein beliebiges, sondern ein materiell bestimmtes wirkliches Subjekt ist.

Um aber nun tatsächlich (politisch und vor allem verändernd) handlungsfähig zu sein, muß das wirkliche Subjekt sich selbst als solches erkennen und begreifen und sich zugleich (kritisch und widerständig) auf seine Umwelt beziehen. Es muß ein »authentisches« Bewußtsein seiner selbst entwickeln und dies setzt eine (Selbst-)Reflexion voraus, die gerade für die Widersprüche und die Ambivalenz des Seins und des Selbst offen ist. Ein solcher *reflexiver Authentizitätsbegriff* bedeutet, daß das Selbst seine immanente, nicht transzendierbare innere Widersprüchlichkeit und Ambivalenz entdeckt, um seinen Widerspruch für die Möglichkeit des Widersprüchlichen und des Differenten zu entfachen (vgl. auch Ferrara: *Reflective Authenticity*). Die reflexive Authentizität des Selbst bestünde also gerade in der Spiegelung und im Zulassen von innerer wie äußerer Ambivalenz – nicht im Beharren auf Eindeutigkeit und Identität.

Um diese dekonstruktive »Identitätsarbeit« leisten zu können, muß sich das im »Identitätszwang« unterdrückte Subjekt aus sich heraus befreien. Nur im über die Reflexion vermittelten Zugang zu sich kann das Subjekt zur Widerständigkeit des »aufrechten Gangs« finden. Es muß seine »ursprüngliche« Selbstdifferenz, seine (vor)gegebene Vielheit, die auf der Kontingenz des Seins beruht, angestoßen durch das Außen und bestimmt durch sein Innen, entfalten. Werden dagegen die widerstrebenden Momente verdrängt, wird die bestehende Ambivalenz abgewehrt, so kann auch das Außen nicht offen und in seiner widersprüchlichen Reflexivität wahrgenommen werden. Auch die Möglichkeiten, handelnd Gegen-Stellung zu beziehen, sind dann begrenzt. Ein wesentliches Element der authentischen Selbst-Reflexion ist es folglich, die eigene Ambivalenz wahrzunehmen, anstatt sie zu verdrängen. Erst dann kann auch das (ambivalente) Außen »authentisch«, d.h. offen und aufmerksam, »reflektiert« werden. Und erst dann ist ein – Selbstbewußter – gemeinschaftlich-politischer Bezug möglich.

Was mit einem solchen »reflexiv-authentischen« Reflexions- und politischen Handlungsmodus in Abgrenzung zu einer »abwehrend-instrumentellen« Wahrnehmungs- und Handlungsweise gemeint ist, kann anhand eines eindrücklichen Beispiels aus dem Band »*Haben oder Sein*« (1976) von Erich Fromm erläutert werden. Fromm geht es hier zwar, wie schon der Titel ankündigt, um die Verdeutlichung der Unterschiede zwischen den beiden nach ihm grundlegend verschiedenen Orientierungen des Habens und des Seins (vgl. S. 27f.). Das von ihm einleitend aus dem Bereich der Dichtung gewählte Beispiel läßt sich meines Erachtens allerdings auch gut zur Illustration der hier getroffenen Unterscheidung heranziehen. Die instrumentelle Einstellung, die der Erlebensweise des Habens und zugleich einer »deflexiven« Haltung entspricht, veranschaulicht Fromm mittels eines Gedichts des englischen Lyrikers Alfred Tennyson (1809–92):

Blume in der geborstenen Mauer,
Ich pflücke dich aus den Mauerritzen,
Mitsamt den Wurzeln halte ich dich in der Hand,
Kleine Blume – doch wenn ich verstehen könnte,
Was du mitsamt den Wurzeln und alles in allem bist,
Wüßte ich, was Gott und der Mensch ist.
(Zitiert nach ebd.; S. 28)

Hier wird dem Erkenntnistreben des Betrachters die »Eigenständigkeit« des betrachteten Objekts rücksichtslos geopfert. Es handelt sich bei der entwurzelten, aus der Mauer gerissenen Blume um bloßes Anschauungsmaterial für die angenommene Vollkommenheit der »göttlichen Ordnung«, die dem Betrachter, vermittelt durch die Blume, in ihrer Unergründlichkeit bewußt wird, zugleich aber eine Begehrlichkeit nach der Ergründung des Wesens des Seins erzeugt. Über diesen abstrakt-metaphysischen Gedanken rückt das konkrete Sein der Blume in den Hintergrund – genauso, wie für diese gewalttätige Abstraktion die neben dem Erkenntnistreben eventuell vorhandenen Empfindungen des Mitgefühls gegenüber dem bedrohten Sein der Blume in den Hintergrund gedrängt werden müssen.

Eine geradezu entgegengesetzte Einstellung kommt in einem Haiku des japanischen Dichters Bashô (1644–95) zum Ausdruck, das ebenfalls von der Betrachtung einer (Mauer-)Blume handelt:

Wenn ich aufmerksam schaue,
Seh' ich die Nazuna
An der Hecke blühen!
(Zitiert nach ebd.)

Bashô gesteht der bewunderten Blume ihre eigene Wirklichkeit und Autonomie zu. Der Wunsch, sich an ihr zu erfreuen, führt nicht zu einem Besitzen-Wollen, sondern kann rein im Betrachten verwirklicht werden. Es handelt sich zudem bei der »Nazuna« (Hirtentäschel) um eine eher unscheinbare Blume: Nur ein aufmerksamer Betrachter nimmt sie und ihre Schönheit überhaupt wahr. Und dieselbe Aufmerksamkeit ist es auch, die zur »achtsamen« Haltung gegenüber dem Sein der Blume führt. Denn Aufmerksamkeit bedeutet auch die Aufmerksamkeit für jene inneren Impulse, die eine instrumentelle Umgangs- und Betrachtungsweise verhindern (können). Es gilt also, auf das (dissonante) Konzert der inneren Stimmen – die Stimme der Vernunft, aber auch die Stimmen des Wahns, der Leidenschaft, des Mitgefühls etc. – zu hören, um zu einem »authentischen«, sich der eigenen Ambivalenz bewußten Selbst zu gelangen. Erst diese (nicht-identische) Grundlage ermöglicht einen tatsächlich reflexiven Weltbezug.

Dieses Konzept trifft sich mit Vorstellungen der buddhistischen Philosophie-Tradition (in die auch der Zen-Lyriker Bashô einzureihen ist). Denn im Buddhismus ist die Illusion einer unverän-

derlichen Seele und eines kontinuierlichen Ichs eine wesentliche Ursache für die individuellen Empfindungen des Leids, wie in der folgenden Lehrrede zum Ausdruck kommt:

»Unrechte Lehren [die Kummer, Jammer, Schmerz und Verzweiflung aufkommen lassen] gibt es sechs: Ein unbelehrter Weltling, der die Lehre der Edlen nicht kennt, betrachtet (erstens) die Körperlichkeit, (zweitens) die Empfindung, (drittens) die Wahrnehmung, (viertens) die unbewußten Tätigkeiten so: Dies ist mein, ich bin dies, dies ist mein Ich; ebenso betrachtet er (fünftens) alles, was er sieht, hört, denkt und erkennt, was er erlangt oder erwünscht und worüber er nachdenkt; er glaubt (sechstens): die Welt und das Ich (der Atman) sind ein und dasselbe [...]« (*Mittlere Sammlung*; Buch III, 22)

An die Stelle der Leid erzeugenden Vorstellung eines beständigen Ichs tritt für den »Wissenden« die von den Selbst-Zwängen befreiende, in der Meditation gemachte »empirische« Erfahrung eines diskontinuierlichen Bewußtseinsstroms, eines »substanzlosen« Nicht-Ich (anatta):

»Dagegen betrachtet ein wohlunterrichteter Edeljünger [...] die Körperlichkeit, die Empfindungen, die Wahrnehmungen, die unbewußten Tätigkeiten so: Dies ist nicht mein, ich bin dies nicht, dies ist nicht mein Ich; und alles, was er sieht, hört, denkt und erkennt, was er erlangt oder wünscht und worüber er nachdenkt, [betrachtet er eben]so [...] Und auch den Glauben: Die Welt und das Ich sind ein und dasselbe [...] betrachtet er so [...] [und] beunruhigt [...] sich nicht über etwas, das es nicht gibt.« (Ebd.)

In der Mahayana-Tradition (»Großes Fahrzeug«) ist diese »dekonstruktivistische« Komponente mit der Vorstellung der alles durchdringenden Leerheit (sunyata) besonders ausgeprägt. Im »Sutra vom Herzen der Vollkommenen Weisheit«, einem populären Schlüsseltext des Mahayana-Buddhismus, heißt es:

»Alle Dharmas sind (geprägt vom)
 »Siegel« der Leerheit!
 Deshalb gibt es in der Leerheit
 keinen Körper, kein Gefühl,
 keine Wahrnehmung,
 keine Willensregungen
 und kein Bewußtsein.
 [...]
 Da gibt es weder Erkenntnis
 noch Verwirklichen,
 weil es (in der Leerheit) nichts gibt,
 was zu verwirklichen wäre.«

Und bei Nagarjuna (2. Jh. n. Chr.), einem wichtigen »Wegbereiter« des Mahayana, geht das dekonstruierende Bestreben, das Befreiung in der Erkenntnis der Leerheit zum Ziel hat, so

weit, daß er sogar die buddhistische Dekonstruktion des Selbst noch zu dekonstruieren versucht und behauptet:

»That there is a self has been taught, And the doctrine of no-self, [...] as well as the Doctrine of neither self nor nonself [...] Everything is real and is not real, Both real and not real, Neither real nor not real, This is Lord Buddha's teaching.« (*Mulamadhyamakakarika*; Kap. 18, Vers 6ff.)

Trotz solch radikaler Dekonstruktion, die auch das Prinzip der Kausalität, die Wirklichkeit von Kategorien wie Raum und Zeit und die Existenz einer Essenz verneint (vgl. ebd.; Kap. 1ff.), beansprucht Nagarjuna, einen »mittleren Weg« zu beschreiten, da er absoluten Nihilismus genauso wie essentialistische Konzepte ablehnt und deshalb zugesteht, daß etwa kausale Begründungen und der Rekurs auf Begriffe wie Raum oder Zeit für unser *praktisches* Weltverständnis und Handeln durchaus funktional sein können (vgl. auch Garfield: *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*; S. 122). Nagarjuna weist in seinen Schriften nur auf die unvermeidlichen Antinomien eines ontologisch-essentialistischen und streng kausalen Denkens hin, dessen Mächtigkeit rein auf Konventionen beruht. Erst wenn man sich den Widersprüchen des Seins aussetzt und das konventionelle Denken hinterfragt, wird es möglich, illusions- und »anhafungslos« Stellung zur Welt zu beziehen, die treibende Angst abzuschütteln und das Selbst als ein konstruiertes, im (sensuellen) Auseinandersetzungsprozess mit der Umwelt sich hervorbringendes (Bewußtseins-)Phänomen zu erkennen, das in den Strukturen des Körpers und der Triebkräfte verhaftet ist.

Mit dieser Vorstellung eines »verkörperten Bewußtseins« trifft sich die buddhistische Philosophie des Mittleren Wegs zum einen mit den kognitionswissenschaftlichen Theorien des Radikalen Konstruktivismus (vgl. Varela/Thompson: *Der Mittlere Weg der Erkenntnis*). Im konsequenten Dekonstruktionsbemühen Nagarjunas zeigen sich aber auch Berührungspunkte zum »postmodernen«, allerdings auf dem Wert der Differenz und der Gerechtigkeit beharrenden De-Konstruktivismus Derridas und seinem »dezentrierten« Selbst-Konzept, das auf die logozentrische Unterdrückung des Subjekts abhebt und (in Anlehnung an Lévi-Strauss) seiner Differenz durch ein »spielerisches«, auf jedes Zentrum und jeden Ursprung verzichtendes »wildes Denken« Raum zu schaffen bestrebt ist (vgl. z.B. *Die Schrift und die Differenz*; S. 302ff. sowie S. 422–442).

III. DIE DIALEKTIK VON REFLEXION UND DEFLEXION

Die de-konstruktiven, kritischen, subjektiv-reflexiven Impulse werden allerdings – in der sozialen und politischen »Realität« – häufig »von außen« abgelenkt, um die Sprengung des durch »Reflexionen« herausgeforderten und so tendenziell gefährdeten Systems zu verhindern. Dazu bedient man sich verschiedener *deflexiver* Mechanismen: *Ideologien* setzen beim (individuellen wie kollektiven) Bewußtsein an und *Praxologien* kanalisieren das Handeln. Wir haben es also mit

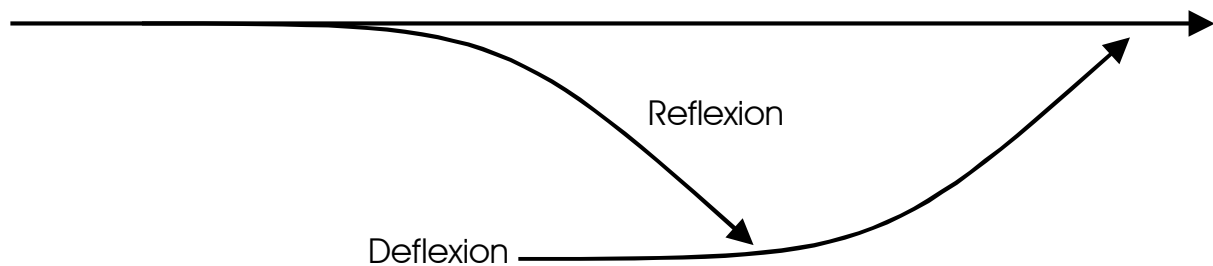


Abbildung 1: Die Deflexion reflexiver Ablenkungen

einer Dialektik von Reflexion und Deflexion zu tun (vgl. Jain: *Politik in der (Post-)Moderne*; insb. Absch. 5.4). Um diese Dialektik näher zu erörtern, ist allerdings eine kurze Begriffsklärung notwendig:

Zunächst muß zwischen Reflexion und Reflexivität unterschieden werden. Letztere bezeichnet hier, analog zur Theorie reflexiver Modernisierung Beckscher Prägung (vgl. *Risikogesellschaft*), die Selbstwidersprüchlichkeit und Selbstaufhebungstendenz des Modernisierungsprozesses: Die Bewegung der Moderne produziert in ihrer Dynamik unintendierte Nebenfolgen, die sich gegen ihre »ursprünglichen« Triebkräfte und Prinzipien richten. Reflexion bedeutet dagegen im hier intendierten (eher unkonventionellen) *kritisch-normativen Sinn* nicht den bloßen Prozeß der rationalen Spiegelung, sondern meint vielmehr eine bestimmte Einstellung gegenüber Reflexivität: Eine reflexive Haltung bestünde, analog zu den obigen Ausführungen zur reflexiv-authentischen Subjektivität, in der Wahrnehmung und (kognitiven wie emotionalen) Widerspiegelung der Widersprüchlichkeit des Seins, die auf eine Synthese der Widersprüche verzichtet, sich auf diese einläßt und zugleich praktisch, das heißt: auf die Entfaltung seiner Potentiale hinwirkend, in das Sein »involviert« ist. Sie bestünde also nicht nur Zulassen von Ambivalenzen und in der Toleranz für Differenz, sondern darüber hinaus in der *aktiven* Schaffung von Voraussetzungen für eine auf Vielfalt und Vielheit gegründete (soziale) Existenz (vgl. auch Bauman: *Moderne und Ambivalenz*; S. 285ff.).

Derartige reflexive Impulse lösen allerdings immer – zumindest in einem dialektischen Denkmodell – auch deflexive Gegenimpulse aus. Die Unsicherheit, die mit der reflexiven »Öffnung« der Weggrenzen der Moderne entsteht, wirkt bedrohlich und wird abzuwehren versucht. Zudem stehen dem reflexiven Wandel die Interessen der vermeintlichen oder tatsächlichen Nutznießer des *status quo* gegenüber. Deflexion erfolgt aber zugleich niemals losgelöst von Reflexion, sie setzt vielmehr gerade (dialektisch) auf ihr auf, hat sie zur Voraussetzung. Eine Definition des Begriffs der Deflexion muß deshalb notwendig mit Bezug auf den Reflexionsbegriff erfolgen: Bedeutet Reflexion, wie dargelegt, die gedankliche und praktische Spiegelung von Reflexivität, die Entfaltung und »Stellung« der Ambivalenz und Widersprüchlichkeit des Seins auf der Grundlage des Bemühens um eine nicht-identische »Aufrichtigkeit« und »Authentizität«, so meint Deflexion als dialektischer Gegenbegriff hierzu *die Verspiegelung des Widersprüchlichen*,

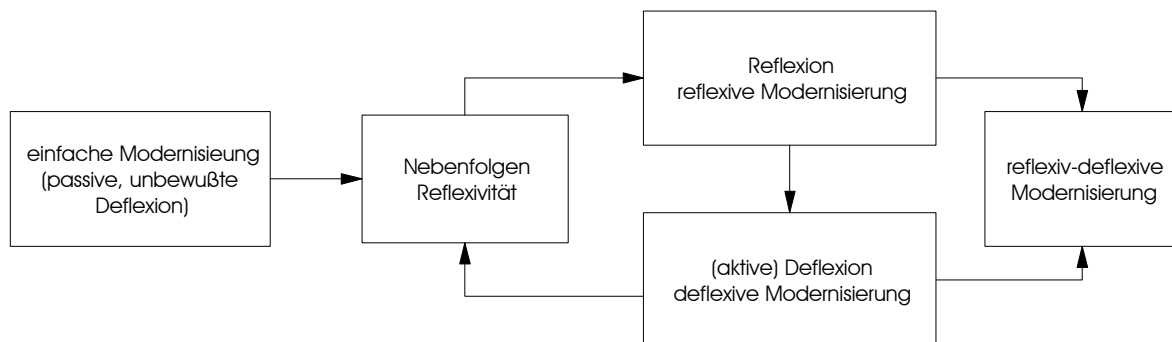


Abbildung 2: Das dialektische Modell der reflexiv-deflexiven Modernisierung

die Abwehr, Verdrängung und Ablenkung (innerer wie äußerer) reflexiver Impulse und Ambivalenzen.

Löst man diesen hier zunächst rein »subjektiv« gefaßten Deflexionsbegriff von der individuellen Ebene und bezieht ihn analog auf den sozialen und politischen Prozeß, so erscheint Deflexion als das abwehrende Bemühen, reflexive »Abweichungen« zu normalisieren und auf die Bahn der Fortschrittslinearität (zurück) zu bringen (siehe auch Abb. 1). In der »Realität« sind allerdings *immer beide Momente vorhanden*, mischen sich reflexive und deflexive Elemente, so daß in bezug auf die empirische »Wirklichkeit« sinnvollerweise nur von einer (offenen, nicht synthetischen) Dialektik von *Reflexion und Deflexion* gesprochen werden kann (siehe auch Abb. 2).

Dieses dialektische Wechselspiel ist allerdings keineswegs unproblematisch. Die (Teil-)Systeme der modernen Gesellschaft, als »Verdinglichungen« der auf Trennungen beruhenden »zwanghaften« Macht der Bewegung der Moderne, besitzen zwar einerseits wirksame Deflexionsressourcen zur Abwehr ihrer reflexiven Hinterfragungen. Doch durch die Deflexionsbemühungen, die versuchte Überdeckung der Widersprüche, steigert sich tatsächlich zumeist die Reflexivität, was wiederum Reflexionen hervorkehrt, welche auch die Mechanismen der Deflexion selbst erfassen können. Die Reflexion der Deflexion wird jedoch dadurch behindert, daß Deflexion sehr häufig verdeckt, *unbewußt und passiv* abläuft.

Ich möchte deshalb im folgenden aktive (bewußte) Deflexion klar von passiver (unbewußter) Deflexion abgrenzen: In der routinisierten Aktivität beispielsweise, dem fraglosen Handeln, erfolgt eine zwar passive, aber überaus wirksame Deflexion von Reflexivität und ihrer Reflexionen: Verunsichernde, ambivalente Emotionen und Gedanken werden, indem sie gar nicht erst voll ins Bewußtsein gelangen, abgewehrt, verdrängt und abgelenkt, anstatt sich mit ihnen aktiv auseinanderzusetzen – genauso, wie der Neurotiker im psychoanalytischen Modell Freuds durch seine Zwangshandlungen der psychisch belastenden Verarbeitung seiner Traumata aus dem Weg geht (vgl. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*; insb. S. 232ff.).

Tabelle 1: Formen der Deflexion

aktive Deflexion	passive Deflexion
reaktiv-situative Deflexion	strukturelle/ institutionalisierte Deflexion

Dieser Vergleich soll keineswegs besagen, daß jede Form der Deflexion zwingend »pathologischen« Charakter hätte. Deflexion ist im Gegenteil eine unvermeidliche Reaktion auf reflexive Herausforderungen und ist unter Umständen durchaus notwendig und sinnvoll, indem sie z.B. eine kurzfristige Entlastung von Reflexionsaufwand bewirkt, wenn dieser aus Mangel an kognitiven oder Zeitressourcen etc. aktuell nicht aufgebracht werden kann. Wenn jedoch durch Deflexion die (strukturellen) Widersprüche zunehmen, so steigt auch der Aufwand für die (kognitiv-ideologische) Deflexion dieser Widersprüche immer weiter an. Irgendwann ist – ökonomisch ausgedrückt – schließlich ein Punkt erreicht, wo die »Kosten« der Deflexion ihren »Nutzen« übersteigen.

Die somit in vielen Fällen überaus kostenreiche Deflexion beruht wesentlich auf verinnerlichten sozialen Handlungsmustern (Habitus, Rolle etc.) und institutionell verfestigten Routinen, die die Brücke zwischen individuellen und sozialen Deflexionsmechanismen darstellen. Genauso wie im Fall von Konventionen oder Ideologien kann man hier deshalb – in Parallele zu Giddens' Begriff der institutionellen bzw. institutionalisierten Reflexivität durch die modernen Expertensysteme (vgl. z.B. *Modernity and Self-Identity*; S. 149ff.) – von einer strukturellen bzw. *institutionalisierten Deflexion* sprechen. Mit dem »Sedimentationsprozeß« der Institutionalisierung (vgl. hierzu auch Berger/Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*; S. 72ff.) verschleiert sich die deflexive Gegenbewegung und gewinnt gleichzeitig an »Masse«. Aufgrund des durch die »soziale Anreicherung« (und Verinnerlichung) gewonnenen »Momentums« wirkt sie aus einer eigenen Dynamik heraus. Allerdings ist institutionalisierte Deflexion aufgrund ihrer massenhaften Trägheit und ihrer verselbständigten Bewegung wenig »steuerbar« und wirkt latent. Eine ebenfalls zu beobachtende, eher aktive und bewußte, gezielt betriebene Deflexion durch die Akteure des reflexiv herausgeforderten »Systems« setzt deshalb zwar auf den institutionellen Grundlagen auf, paßt sich aber situativ an, weshalb ich in diesem Fall auch von *reaktiv-situativer Deflexion* sprechen möchte (siehe zur Übersicht Tab. 1).

Speziell hier kommt im aktiven Bemühen um »Ablenkung« von reflexiven Herausforderungen ein Moment der »Unaufrichtigkeit«, des »mauvaise foi« (Sartre) zum Tragen. Die innere und äußere Ambivalenz des Seins wird nicht zugelassen und gespiegelt, sondern mittels Ideologien und Praxologien verspiegelt. Der Deflexionsbegriff und der kritisch erweiterte Reflexionsbegriff sind dabei die notwendige (und auf der begrifflichen Ebene bisher fehlende) Klammern zwischen

Tabelle 2: Ebenen von Reflexion und Deflexion

Dialektik	Reflexion:	Deflexion:
Bewußtseinsebene:	Theorie	Ideologie
Handlungsebene:	Praxis	Praxologie

der Bewußtseinsebene und der von ihr meines Erachtens nicht zu trennenden Handlungsebene. Denn obwohl z.B. im marxistischen Diskurs die zentrale Rolle der Praxis herausgestellt wird, konzentrierte sich die marxistische Kritik (wie auch ihre Weiterführungen) – neben ihrem Hinweis auf die faktischen Defizite der sozialen Realität und die Widersprüche der kapitalistischen Ökonomie – zumeist auf die ideologische Ebene und besitzt keinen adäquaten kritischen Parallelbegriff zum Ideologiebegriff auf der Handlungsebene.

Einen solchen kritischen Parallelbegriff zum Ideologiebegriff stellt der *Praxologiebegriff* dar: Kann man unter Ideologie, in Anlehnung an den marxistischen Diskurs, ein (notwendig) »falsches« Bewußtsein verstehen, so bedeutet Praxologie analog ein notwendig »falsches« Sein, das sich der *erlebten* Wirklichkeit nicht öffnet, sondern sich vor ihr handelnd verschließt. Beide, Ideologie und Praxologie, stellen dabei in einen untrennbaren – dialektischen – Zusammenhang dar: Ideologien setzen auf Praxologien auf, und Praxologien beruhen ihrerseits auf Ideologien. Verbunden ergibt sich ein deflexiver Komplex von Handeln und Bewußtsein, der reflexives Bewußtsein absperrt, um reflexive Praktiken zu unterbinden und zu unterminieren. Der Deflexion steht – ebenfalls dialektisch – ein reflexiver Komplex gegenüber, der aus Theorie (als der reflexiven gedanklichen wie emotionalen Spiegelung des Seins) und Praxis (als »handelnder Reflexion«) gebildet wird. Während also auf der Seite der Reflexion Theorie und Praxis zusammenwirken, finden sich auf der Seite der Deflexion Ideologie und Praxologie als ihre deflektorischen Entsprechungen (siehe Tab. 2).

III. DAS DEFLEKTORISCHE SYSTEM DER POLITIK (ABWEHRENDE TECHNIKEN DES REGIERENS)

Konkret auf das Feld der Politik bezogen ergeben sich überaus vielfältige Möglichkeiten der Deflexion, von denen hier nur einige kurz angerissen werden sollen: Die vielleicht wichtigste Praxologie stellt das *systemübergreifende* Instrument der *Übersetzung* von Diskursen dar. Mit dem Mittel der Übersetzung wird auf die funktionalistische Ideologie der Trennung der Subsysteme zurückgegriffen, um gleichzeitig eine deflektorische Verbindung zwischen den einzelnen Systemen zu schaffen – die aber freilich nur als »Verkettung« möglich ist (vgl. Lyotard: *Der Widerstreit*; Nr. 78). Es werden zum Zweck der Deflexion also nicht nur Ideologien in Praxologien übersetzt (wie etwa im Fall der Übersetzung der Ideologie der Gleichheit in die

Tabelle 3: Das deflektorische System der Politik

	zentrale Ideologie(n):	zentrale Praxologie(n):
Translatorische Deflexion: (systemübergreifend)	Autonomie der Subsysteme	Übersetzung
Ökonomische Deflexion: (Politik–Wirtschaftssystem)	Freie Marktwirtschaft, »invisible hand«	Konsum
Rechtliche Deflexion: (Politik–Rechtssystem)	Gewaltenteilung, unabhängige Judikative	Rechtsverfahren
Wissenschaftlich Deflexion: (Politik–Wissenschaftssystem)	Wissenschaftliche Objektivität	Expertise
Dramaturgische Deflexion: (Politik–Öffentlichkeitssystem)	Neutrale Medienberichterstattung, »Augenschein«	Medieninszenierung, politische Rituale
Symbolische Deflexion: (Politik–Kultursystem)	Nationale Einheit/ Wertegemeinschaft	Geschichtsschreibung, (National-)Sprache

Praxologie der »repräsentativen« politischen Wahl), sondern Übersetzung selbst ist eine zentrale Praxologie, wobei Probleme, reflexiv erzeugte »Spannungen«, die in der Diskursart (»binärer Code«) des einen (Teil-)Systems nicht befriedigend »gelöst« werden können, durch die Übertragung in eine »fremde« Diskursart entschärft werden. Der reflexive und semantische Übersetzungsverlust, der hierdurch zwangsläufig entsteht, wird ausgeglichen durch deflektorische Gewinne (wie die Absorption von politischem Protest).

Das Instrument der *translatorischen Deflexion* ist durch die mit ihr bewirkte Schaffung von (latenten) Querverbindungen ganz besonders für die (systemische) Politik als – zumindest in der Wahrnehmung des Publikum und gemäß ihrer Selbstdefinition – »steuerndes« Zentrum relevant. Die Politik kann jedoch im Zusammenspiel mit anderen Subsystemen noch auf eine Reihe weiterer (jeweils für diese Systeme spezifische) Deflexionsmodi zurückgreifen (siehe Tab. 3): *Ökonomische Deflexion* beruht zum einen auf der integrativen Macht des Konsums in der umverteilenden Gesellschaft des industriellen Wohlfahrtsstaats (stellt also gewissermaßen eine Art »praxologisches Zuckerbrot« dar). Auf der anderen Seite fußt sie auf der liberalistischen Ideologie der freien Marktwirtschaft und der aus ihr abgeleiteten These vom Zwang zur Anpassung an die Marktgesetze der Konkurrenz (sozusagen die »ideologische Peitsche«), welche durch die stattfindenden Globalisierungsprozesse zusätzlichen Auftrieb erhält. Im Kontext der *rechtlichen Deflexion* wird primär auf die zentrale Praxologie des (Rechts-)Verfahrens zurückgegriffen, die es ermöglicht, politische (Streit-)Fragen in entschärfende juristische Diskurse zu übersetzen. Mit der Praxologie des Rechtsverfahrens korrespondiert die Ideologie des gewaltenteiligen Verfassungsstaats und der unabhängigen Justiz. Die ideologische »Grundlage« der *wissenschaftlichen Deflexion* besteht analog in der Annahme wissenschaftlicher Unabhängigkeit und Objektivität.

tivität. Sie wird in der Praxologie wissenschaftlicher Expertisen von der Politik deflektorisch genutzt. Im Rahmen der *dramaturgischen Deflexion* versucht die Politik sich durch expressive Inszenierungen in der Öffentlichkeit darzustellen. Diese politischen »Rituale« (wie z.B. Vereidigungszeremonien) und die Permanenz der politischen Präsenz in den Medien erzeugen Vertrautheit und Vertrauen. Abgestützt wird diese integrative Erzeugung von »Handlungsschein« (Meier) durch die Ideologie der objektiven und neutralen (Medien-)Berichterstattung sowie der verbreiteten Annahme, daß der »Augenschein« nicht trügen kann. *Symbolische Deflexion*, die eng mit der dramaturgischen Deflexion verknüpft ist, erfolgt primär mit dem Mittel der (historischen) Erzählung und der Herrschaft über die Sprache sowie die kulturellen Symbolwelten. Ihr liegt die Ideologie der nationalen Einheit und der sozial-kulturellen Wertegemeinschaft zugrunde. Allerdings sind der Deflexion besonders auf der kulturell-sozialstrukturellen Ebene enge Grenzen gesetzt. Erscheinungen sozialer Desintegration und kultureller Pluralisierung sind weit fortgeschritten und können sowohl ideologisch wie praxologisch nur mehr schwer zusammengehalten werden.

Man kann diese hier aufgeführten praxologischen Mechanismen und Ideologien zusammenfassen als *deflexiven Komplex der Politik*, d.h. als ein System von ablenkenden, abwehrenden Verfahren des Regierens. Es handelt sich also im weitesten Sinne um Techniken und Prinzipien der »Gouvernementalität« im Verständnis Foucaults (vgl. *Die »Gouvernementalität«*; S. 64f.). Nachdem die Selbstverständlichkeit des (monarchischen) Regierens im 16. Jahrhundert in eine Krise geriet, mußten, so Foucault, neue »Gründe« der Legitimität – auch des republikanischen Herrschens – gefunden werden. Das Ergebnis war die Selbst-Darstellung der Herrschaftstätigkeit als eine rationale Führung der Bevölkerung, die wesentlich auch auf den Dispositiven der Disziplin beruht (vgl. ebd.; S. 41ff., S. 48f. sowie S. 63). Foucault stellt dabei heraus, daß diese rationale, »ökonomische« Form des Regierens keine Tätigkeit ist, die ihren Zweck in sich selbst trägt, sondern andere, abgeleitete Ziele verfolgt, indem sie die Prinzipien des Wirtschaftens auf den Staat überträgt (vgl. auch ebd.; S. 54f.). In der Tat kann man – als Folge dieser immanenten »Verwandtschaft« – insbesondere »Kurzschlüsse« zwischen Wirtschaftssystem und Politik ausmachen. Andererseits etablierte sich die Politik zunehmend als eigenständige Sphäre, der es um ihren Selbsterhalt geht. Sie befindet sich dabei in einem Rahmen, der sie zwingt, ihre Logik an die Logiken anderer Teilsysteme anzupassend oder sogar unterzuordnen, ohne dabei ihren Anspruch auf übergreifende Regelung aufgeben zu können – denn dies ist schließlich die legitimatorische Grundlage ihrer Existenz als eigenständige Sphäre im modernen Staat wie in der »Weltgesellschaft«. Um den Schein der Autonomie und der Steuerung aufrecht zu erhalten und um reflexiven Herausforderungen auszuweichen, die durch Wandlungsprozesse entstehen und die systemische Statik der Politik gefährden, bedient sie sich der skizzierten Methode der deflektorischen Übersetzung sowie jener deflexiven Ressourcen, welche ihr andere Teilsysteme bereitstellen, deren Interessen mit den ihren verkettet sind. Deflexion ist damit in ihrem Kern eine »Entspannung« der Politik – und damit ihre tatsächliche Eliminierung.

V. DIE WIEDERKEHR DER POLITISCHEN SPANNUNG: »SUBJEKTIVE« ANSATZPUNKTE FÜR REFLEXIONEN

Durch Deflexion wird also versucht, die bestehenden Spannungen – innerhalb der Politik, zwischen den sozialen Teilsystemen und speziell zwischen Subjekt und Politik – abzufedern und aufzulösen. Andererseits ist klar: Die Widersprüche kehren sich gerade durch ihre »Ablenkung« möglicherweise verstärkt hervor. Neue Spannungen bauen sich – »subkutan«, unter der Oberfläche – auf.

Das »Konstrukt« des Subjekts, als eine potentiell reflexive »Instanz«, als »materieller Träger« eines reflexiven Bewußtseins, ist folglich mehr denn je gefragt. Auch auf der Ebene der institutionellen Politik gibt es zwar ein beachtliches reflexives Potential, insbesondere in der Form von zur Verfügung stehendem Wissen. Allerdings: Die Interessen der systemischen Akteure sind mit dem System eng verknüpft, so daß von dieser Richtung her keine grundsätzliche Infragestellung erwartet werden kann. Kritische Reflexion wird also eher von »außen« kommen, und sie ist gebunden an das »entäußerte«, auf sich geworfene »authentische« Subjekt, dessen Selbst-Reflexionen auf der Bewußtseinsebene dafür sorgen können, daß die Politik und ihr deflexiver Komplex der Gouvernementalität sich wieder an die »Realität« der Lebenswelten anbinden. Im Kontext der Reflexion zählt also primär die – per se an das Subjekt gebundene – Bewußtseinsebene.

Im Kontext der Deflexion überwiegt dagegen die Bedeutung der Praxologien (also der Handlungsebene) bei weitem die Bedeutung der die Bewußtseinsebene betreffenden Ideologien. Mit der Praxologie erfolgt nämlich eine Verinnerlichung von Handlungsweisen (und der mit ihnen verknüpften Vorstellungen und Normen), die eine Hinterfragung dieser Praxen erschwert. Dies wird noch begünstigt durch das *subjektive Bedürfnis* nach Deflexion, nach einer Verdrängung potentiell belastender widersprüchlicher, herausfordernder Elemente, und Deflexion ist somit ebenso konstitutiv für das Subjekt wie die Möglichkeit der Reflexion. Speziell Ideologien bieten allerdings immer auch Ansatzpunkte zur reflexiven Überschreitung, denn Ideologie ist schließlich ihrem Wesen nach die Behauptung des Richtigen im Dienst des Falschen. Sie beinhaltet eine versteckte Verweisung auf eben das, was sie zu verschleiern bezweckt – und öffnet damit der Reflexion potentiell den Weg.

Reflexion beginnt nun notwendig bei der Bewußtseinsebene (und setzt sich erst von hier aus im Handeln fort). Die Prozesse der reflexiven Hinterfragung sind allerdings weder ausschließlich noch primär kognitiver Natur, sondern tatsächlich beruhen sie auf der ambivalenten »Materialität« des Subjekts. Das Subjekt, so sehr es seine konkrete Gestalt erst im sozialen Raum und Kontext annimmt, kann nämlich niemals gänzlich »zugerichtet« werden. Es gibt immer materielle Grenzen der (Ver-)Formung, die in seinen Begierden, seinen Wünschen und Emotionen gegeben sind und welche also keinesfalls beliebig »angepaßt« werden können. Zudem: Jede »Faltung« hinterläßt

ihre unteilbaren Spuren, und so setzt die individuelle Lebensgeschichte den formierenden Zwängen der Anpassung und der Disziplin ihre Grenzen. Das Material der subjektiven Wünsche und Begierden ist nun aber keinesfalls eindeutig. Gerade ihre Ambivalenz und Widersprüchlichkeit erschließt allerdings die Möglichkeiten der Reflexion, denn genau dadurch ergeben sich Ansatzpunkte für differente Empfindungen und Anschauungen. Der Widerspruch kann nur vom Subjekt – auf der Basis seiner inneren Widersprüche – ausgehen. Durch seine materielle »Konstruktivität« kann das Subjekt so die Spannung zwischen Subjekt und Politik, die die eigentliche Grundlage des politischen Verhältnisses ist, wieder »beleben«.

LITERATUR:

- Aristoteles: *Politik*. Reclam, Stuttgart 1993
- Bauman, Zygmunt: *Moderne und Ambivalenz – Das Ende der Eindeutigkeit*. Junius, Hamburg 1992
- Beck, Reinhart: *Sachwörterbuch der Politik*. Kröner, Stuttgart 1986
- Beck, Ulrich: *Risikogesellschaft – Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt 1986
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit – Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Fischer, Frankfurt 1993
- Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart*. Suhrkamp, Frankfurt 2000
- Deleuze, Gilles: *Foucault*. Suhrkamp, Frankfurt 1992
- Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*. Suhrkamp, Frankfurt 1976
- Ferrara, Alessandro: *Reflective Authenticity – Rethinking the Project of Modernity*. Routledge, London/New York 1998
- Foucault, Michel: *Die Gouvernementalität*. In: Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart*. S. 41–67
- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen – Die Geburt des Gefängnisses*. Suhrkamp, Frankfurt 1976
- Fromm, Erich: *Haben oder Sein*. dtv, München 1987
- Garfield, Jay L.: *The Fundamental Wisdom of the Middle Way – Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*. Oxford University Press, New York/Oxford 1995
- Giddens, Anthony: *Modernity and Self-Identity – Self and Society in Late Modern Age*. Stanford University Press, Stanford 1991
- Jain, Anil K.: *Politik in der (Post-)Moderne – Reflexiv-deflexive Modernisierung und die Diffusion des Politischen*. »edition fatal«, München 2000 sowie Internet: <http://www.edition-fatal.de/onlinebib/isbn3935147007.pdf>
- Lyotard, Jean-François: *Der Widerstreit*. Wilhelm Fink Verlag, München 1989
- Nagarjuna: *Mulamadhyamakakarika*. In: Garfield, Jay L.: *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. S. 1–83
- Rousseau, Jean-Jacques: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Reclam, Stuttgart 1994
- Schmidt, Kurt (Hg.): *Buddhas Reden – Majjhimanikaya: Die Lehrreden der mittleren Sammlung*. Kristkeitz Verlag, Leimen 1989
- Smith, Adam: *Der Wohlstand der Nationen – Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1988
- Varela, Francisco/Thompson, Evan: *Der Mittlere Weg der Erkenntnis: Die Beziehung von Ich und Welt in der Kognitionswissenschaft – Der Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Theorie und menschlicher Erfahrung*. Scherz, Bern/München/Wien 1992
- Wên, Jên (Hg.): *Sutra vom Herzen der Vollkommenen Weisheit*. Zero Verlag, Rheinberg 1982