

THESENBAUKASTEN ZUM VERHÄLTNIS VON AUTOMATISMEN UND SELBST-TECHNOLOGIEN TEIL 2

These 3: Das bürgerliche Subjekt konstituiert sich über die Reflexion. Diese ist eine Selbst-Technologie und funktioniert als eine Art Automatismus.

Fragt man nach Selbst-Technologien als den Automatismen, die *Subjekte* hervorbringen, stößt man zwangsläufig auf die Philosophie der Aufklärung, die das Subjekt auf eine historisch neue Weise fasst und das idealisierte Selbstbild bürgerlicher Subjektivität ausformuliert.

Dem bürgerlichen Subjekt geht ein historisch älteres Subjektkonzept voran, das nach zwei Seiten changiert: Steht für den einen Pol das grammatikalische Subjekt, das *mächtig* ist, insofern es handelt und die im Satz versammelten Objekte ‚regiert‘;¹ so meint der Begriff gleichzeitig – abgeleitet vom lateinischen *subicere* (unterwerfen) – den Untertan;² diese zweite Bedeutung klingt nach, wenn man Personen abwertend als ‚Subjekte‘ bezeichnet.³

Descartes [1596–1650], so könnte man rekonstruieren, schließt an das erste Konzept an; er nimmt das Handlungskonzept auf, das die Grammatik der Satzbildung zugrunde legt, und er radikalisiert die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt, indem er das Subjekt auf eine ‚res cogitans‘ zusammenzieht und den ‚rebus extensae‘, als einer Welt toter und passiver Objekte, gegenüberstellt. Schon in dieser Fassung, als *res cogitans*, ist das Subjekt über das Bewusstsein bestimmt. Das Bewusstsein wiederum bestimmt sich als Selbstbewusstsein, als Reflexion: Im ‚cogito ergo sum‘ erscheint allein das eigene Denken gewiss. Der Zugang zur Welt, zum eigenen Sein („ergo sum“) und dem Sein der Dinge, wird vom Denken abhängig gemacht; und abhängig davon, dass dem denkenden Subjekt das eigene Denken transparent und zweifelsfrei zugänglich ist.⁴

¹ „[Man kann] in der antiken und mittelalterlichen Tradition im wesentlichen drei Bedeutungsrichtungen von Subjekt unterscheiden: 1) ontologisch das S. als Träger von Akzidenzien, Eigenschaften, Handlungen oder Habitus (vgl. Art. ‚Substanz‘), 2) logisch das S., von dem das Prädikat ausgesagt wird, den Satzgegenstand (vgl. Art. ‚Subjekt/ Prädikat‘), und 3) den Gegenstand einer Wissenschaft oder allgemein einer Beschäftigung (im Englischen: subject/matter).“ ([Subjekt], in: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Darmstadt, 1992, S. 373-400: 373. [Herv. H. W.]

² *Der kleine Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*, München, 1966, S. 470.

³ *Duden. Das Herkunftswörterbuch*, Mannheim, 1963, S. 693.

⁴ Vor allem die Psychoanalyse wird diese Sicht dementieren. Vgl. den Beitrag von Anil K. Jain im vorliegenden Band, S. 148, der zwei Seiten der Psychoanalyse beschreibt: Einerseits die Kränkung des Ichs, andererseits die Psychoanalyse als „den Höhepunkt [im Streben] nach

Was aber ist Reflexion? Reflexion, sagt Ritters *Historisches Wörterbuch der Philosophie*,

(von lat. reflectere, zurückbeugen [...]) ist ein Terminus aus der Optik, der erst spät in den philosophischen Sprachgebrauch eingeht als Grundbegriff einer Hauptrichtung der neuzeitlichen Philosophie, die nur im kritischen Rückgang auf die menschliche Geistestätigkeit eine gesicherte Erkenntnis gewährleistet sieht. Durch seine Herkunft bleibt der Begriff später auch häufig mit der Metapher des *Spiegels* und des Sich-Spiegelns verbunden.⁵

Die Vorgeschichte des philosophischen Begriffs reicht bis in die Antike zurück, wo sich bei Platon und Aristoteles mit der Rede vom ‚Wissen des Wissens‘, in welchem wir ‚unser Wahrnehmen wahrnehmen und unser Denken denken‘, R. als denkende Zurückwendung auf die geistigen Akte selbst anbahnt. [...] Die eigentliche Geschichte des R.-Begriffs beginnt aber erst in der Neuzeit im Zuge der zweifelnden Selbstvergewisserung des Subjekts als einer von der Außenwelt klar unterschiedenen Substanz, wie sie R. Descartes einleitet.⁶

Wichtig hierbei ist, wie Ritter sagt, „der die Geistesgeschichte durchziehende Gedanke, daß Reflexion eine *Preisgabe der Unmittelbarkeit* mit sich bringt“;⁷ dieser „wird zuerst von Fénelon geäußert und später bei J.-J. Rousseau zur Auffassung vom Verlust der Unschuld des natürlichen Zustands radikalisiert: ‚l'état de réflexion est contre nature‘.“⁸

Der Verlust an Unmittelbarkeit verweist auf das Vermittelnde, die *Medien*. Diese schalten sich in die Reflexion ein und machen der Unmittelbarkeit ein Ende.

J. G. Herder [1744-1803] gibt der geschichtsphilosophischen Deutung der Reflexion durch den Rekurs auf die *Sprache* größere Bestimmtheit. Diese ist insofern Bedingung der R., als aus dem ‚Ocean von Empfindungen‘ durch ein ‚Merkwort‘ ein Moment fixiert werden muß, damit der Verstand sich an ihm als einer dem flüchtigen Augenblick überhobenen Abstraktion reflektieren kann. Da die Menschen diesen ‚sprachmässigen‘ Akt der R. nicht je für sich vollziehen, sondern mit den Worten schon die früher fixierten ‚Zustände der Besonnenheit‘ übernommen werden, erscheint die Geschichte als eine ‚Kette von Gedanken‘, in der ‚jeder Zustand, der durch die R. so verkettet ist, besser denken, mithin auch besser sprechen muss‘. Die Geistesgeschichte stellt sich von hier aus als ein überindividueller Reflexions-Zusammenhang dar.⁹

Inwiefern aber ist Reflexion ein Automatismus? Ist Reflexion – als Bewusstsein bzw. bewusste Rückwendung des Denkens auf sich selbst – nicht gerade

Emanzipation und Selbstbestimmung [...] verspricht sie doch Selbstperfektionierung und Befreiung auch von inneren Zwängen in der (therapeutischen) Reflexion.“ [Erg. H. W.]

⁵ [Reflexion], in: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Darmstadt, 1998, S. 396-405: 396. [Herv. H. W.]

⁶ Ebd.

⁷ Ebd., S. 396 f. (Reflexion im Original abgekürzt, [Herv.. H. W.]

⁸ Ebd., S. 397.

⁹ Ebd. (Reflexion im Original abgekürzt, [Herv.. H. W.]

das Gegenteil? Auffällig ist zunächst, dass Reflexion einen *Zirkel*, eine Kreisbewegung beschreibt, die beim Subjekt beginnt und beim Subjekt endet. Derrida nun hat gezeigt, dass dieser Zirkel keineswegs nur luzide, „zweifelnde Selbstvergewisserung des Subjekts“¹⁰ ist, sondern ganz im Gegenteil mit einer spezifischen *Verkennung*, einer Illusionsbildung verbunden. In dieser Verkennung, nicht in der zweifelnden Selbstvergewisserung, sieht Derrida den Kern der bürgerlichen Subjektkonstitution, so dass das Beharren auf Luzidität und Zweifel Teil der Illusionsbildung, also eine *Deckfigur* im psychoanalytischen Sinne wäre, und das Beharren auf Ratio eine Rationalisierung.

Derrida zeigt dies am Phonozentrismus, der, wie er sagt, die Geschichte der westlichen Philosophie als ein konstantes Motiv begleitet.¹¹ ‚Phonozentrismus‘ meint, dass die mündliche Sprache als ‚primär‘, und alle anderen Medien als davon abgeleitet, als sekundär und letztlich *négligeable* angesehen werden. Die Stimme wird favorisiert, weil sie die Illusion einer *Unmittelbarkeit*, einer Präsenz und Selbstpräsenz des Subjekts im Moment der Äußerung erlaubt. Das Subjekt kann sich als Ursprung, als Quelle der Äußerung halluzinieren; als *mächtig* gerade dort, wo die Sprache – „da die Menschen diesen ‚sprachmässigen‘ Akt der Reflexion nicht je für sich vollziehen“¹² – als eine gesellschaftliche Maschinerie und ein notwendig *materielles Medium* jede individuelle Macht dementiert.

Wo das Subjekt Selbstgewissheit halluziniert, gibt es tatsächlich nur eine materielle *Selbstaffektion*. Das Subjekt affiziert sich selbst, insofern es sich sprechen hört, ohne dass die Differenz, die Kluft zwischen Innen und Außen ihm schmerzhaft bewusst würde. Auf dem Weg vom Mund zum eigenen Ohr aber – das ist die Pointe bei Derrida – muss die Stimme notwendig den Umweg durch den Außenraum nehmen; und damit durch die Sphäre des Materiellen, die die Sphäre der Medien und der Vermittlung ist. Schrift gesteht diese mediale Materialität von vornherein ein, Mündlichkeit kann sie, weil man schwingende Luft nicht sehen kann, leugnen.

In ähnlicher Weise argumentiert auch Lacan, wenn er im jubilatorischen Erlebnis des Kleinkinds vor dem Spiegel die Urszene der Subjektkonstitution sieht.¹³ Auch hier geht es um Selbstaffektion, insofern der Blick auf den eigenen Körper fällt; wieder ist die Bewegung zirkulär, insofern sie beim Subjekt beginnt und beim Subjekt endet; wieder geht es um Unmittelbarkeit oder eine Verleugnung der Vermittlung, insofern der Spiegel das ‚unsichtbarste‘ aller Medien ist. Und wieder geht es um eine Verkennung, insofern das Kleinkind jubelt, weil es – folgt man Lacan – sich als vollständiger, ‚mächtiger‘ und subjekthafter wahrnimmt, als es die Innenwahrnehmung und seine tatsächliche Körperbeherrschung erlauben.

¹⁰ Die Stelle wurde oben zitiert.

¹¹ Jacques Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M., 1979 [Frz. OA 1967.]

¹² Auch diese Stelle wurde oben zitiert.

¹³ Jacques Lacan, „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktionen“, in: ders., *Schriften*, Bd. I, 4. durchgesehene Aufl., Berlin, 1996 [frz. OA 1949], S. 61-70.

Derrida und Lacan stehen für den poststrukturalistischen Zweifel, um nicht zu sagen für die Demontage des bürgerlichen Konzepts des Subjekts. Es ist kein Zufall, dass sie die ‚Reflexion‘ in den Mittelpunkt stellen; und gleichzeitig werten sie sie vollständig um: Nicht Transparenz und Luzidität, sondern die Opazität des Materiellen, nicht zweifelnde Selbstvergewisserung, sondern Illusionsbildung, nicht Ratio, sondern Verkennung. Diese Schemata der Verkennung und der Illusionsbildung sind konstitutiv.

Das Subjekt, das Ausgangs- und Ankerpunkt war, wird zum *Effekt* einer Hervorbringung; die zirkuläre Bewegung bekommt etwas Opak-Maschinelles. Am Ende steht das Bild eines Subjekts, das sich in unendlichen Zyklen selbst produziert und sich dabei notwendig verfehlt.

Zyklen wie Verkennung schlagen die Brücke zu den *Automatismen*.

Hartmut Winkler

These 4: Selbst-Technologien sind Kulturtechniken, mit deren Hilfe das Subjekt auf sich einwirkt. Im Begriff der Reflexion wird die Beziehung des Subjekts zu sich selber zum Fundament gesicherter Erkenntnis. Begründet im Reflexiv Uneinholbaren und Unkontrollierbaren – verselbstständigten Prozessen und Technologien sowie unbewussten Vorgängen der Projektion, Übertragung und Wiederholung – erweist sich das Subjekt selbst als der blinde Fleck dieser Reflexion.

In seinen Vorlesungen zum „philosophische(n) Diskurs der Moderne“ setzt sich Jürgen Habermas mit den Aporien, den unlösbaren Widersprüchen einer *selbstbezüglichen Subjektivität* auseinander. Seine Ausführungen, die im Kontext seiner Kritik der Machttheorie Foucaults stehen, verweisen darauf, dass der Rationalismus des 17. Jahrhunderts eine „ganz andere Ordnung in die Dinge bringt“¹⁴ als das kosmologische Weltbild. Das Fundament dieser neuen Ordnung der Dinge bildet, so Habermas im Anschluss an Foucault, nicht die Mathematisierung der Natur, sondern das System geordneter Zeichen, das nicht mehr in einer vorgängigen Ordnung der Dinge begründet ist, sondern auf dem Weg der Repräsentation eine taxonomische Ordnung erst herstellt. Durch diese Neuordnung kann die Vorstellung des Subjekts mit dem Vorgestellten verknüpft werden:

¹⁴ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, 3. Aufl., Frankfurt/M., 1986, S. 303.

Dank seiner Autonomie dient das Zeichen *selbstlos* der Repräsentation der Dinge: in ihm treffen sich die Vorstellung des Subjekts mit dem vorgestellten Objekt und bilden, in der Kette der Repräsentation, eine Ordnung.¹⁵

Das heißt: Die Ordnung der Dinge wird mit der des vorstellenden und erkennenden Subjekts koordiniert. Dabei repräsentiert die Sprache sowohl die ‚Natur‘ der vorstellenden Subjekte wie die der vorgestellten Dinge; „innere wie äußere Natur werden auf die gleiche Weise klassifiziert, analysiert, kombiniert“, allerdings, „ohne den Vorgang der Repräsentation selber, die synthetisierende Leistung des vorstellenden Subjekts als solche, einbeziehen zu können“¹⁶. Darin liegt die Begrenztheit dieser ‚klassischen‘ Wissensform, wie Foucault verdeutlicht.¹⁷

Ein *erkenntnistheoretisches Selbstbewusstsein* entsteht erst mit der Denkfigur eines zur *Selbstpräsentation* fähigen Subjekts der Moderne, das sich gleichzeitig als Subjekt und Objekt denken kann. „Mit Kant geht der Begriff der Selbstreflexion in Führung“, und „die Beziehung des vorstellenden Subjekts zu sich selber wird zum einzigen Fundament letzter Gewißheiten“¹⁸. Dabei gerät das erkennende Subjekt in einen unlösbaren Widerspruch zwischen empirischer Existenz und transzendentalen Bewusstsein:

Der sich im Selbstbewußtsein präsent gewordene Mensch muß die übermenschliche Aufgabe, eine Ordnung der Dinge herzustellen, in dem Augenblick übernehmen, als er sich seiner als einer zugleich autonomen und endlichen Existenz bewußt wird.¹⁹

Kants Denkfigur des erkennenden Subjekts, ausgestattet mit den transzendentalen Bedingungen möglicher Erkenntnis, ist konfrontiert mit dem Bewusstsein seiner eigenen Begrenztheit und damit auch mit der Beschränkung des subjektiven Erkenntnisvermögens. Diese selbstwidersprüchliche Wissensform eines strukturell überforderten Subjekts begründet, so Habermas, „die Fassade eines allgemeingültigen Wissens, hinter der sich die Faktizität des schieren Willens wissender Selbstbemächtigung verbirgt – eines Willens zur bodenlos produktiven Wissenssteigerung, in deren Sog sich Subjektivität und Selbstbewußtsein erst bilden“.²⁰ Habermas spricht in diesem Zusammenhang von einer „aporetischen Verdoppelung des selbstbezüglichen Subjekts“, das sich einem Bildungsprozess durch Selbsterkenntnis und Bewusstwerdung unterwirft, dabei aber in seiner „Utopie vollständiger Selbsterkenntnis“²¹ seine Endlichkeit – und damit seinen Status als Objekt unter anderem – ebenso ‚vergisst‘ wie das dem Subjekt Vorgängige, reflexiv Uneinholbare und größten-

¹⁵ Ebd., S. 304. [Herv. i. O.]

¹⁶ Ebd., S. 304 f.

¹⁷ Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/M., 1971.

¹⁸ Habermas (1986), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 306.

¹⁹ Ebd., S. 306.

²⁰ Ebd., S. 307.

²¹ Ebd., S. 309.

teils Unkontrollierbare: Diskurse, Technologien, unbewusste Vorgänge der Schemabildung und Wiederholung, unbewusste Projektions-, Speicherungs- und Übertragungsprozesse. Denn: Selbst-Technologien beziehen sich nicht – nur – auf die Selbstreferenz eines amedial und immateriell gedachten Geistes, auf Vorgänge der Reflexion, sondern auf die Gesamtheit der Kulturtechniken, mit deren Hilfe das Subjekt auf sich einwirkt. Aus dieser Perspektive bildet das Subjekt nicht nur oder dies vielleicht am wenigsten, das Fundament der (Selbst-)Vergewisserung. Vielmehr befindet es sich in fundamentaler Abhängigkeit von Normen und Konventionen, von strukturbildenden Automatismen kollektiver Dispositionen und Techniken und Netzwerken verteilter Handlungsmacht, deren Element es ist. Darüber hinaus ist es abhängig von unbewussten psychischen Prozessen, die, dem Subjekt kaum bewusst zugänglich, auf es einwirken und sein Handeln steuern. In seinem Verhältnis zu den ihm vorgängigen Mächten konstituiert das Subjekt sich selbst als Unterworfenes und zugleich als Handlungsmächtiges. Und auch die Selbstreflexion bewegt sich, als Rückwendung des Subjekts auf sich selbst, im Kontext dieser vorgängigen Mächte: der Normen, Diskurse und Technologien, „die regeln, wie man zu erscheinen hat und erscheinen kann und welches Verhältnis man zu sich selbst an den Tag legen sollte“²². Dieser Gestus der Rückwendung, von Butler in Zusammenhang mit Althusser's Begriff der ‚Anrufung‘ gebracht, konstituiert nach Butler erst das Subjekt.²³ Die Beziehung des Subjekts zu sich aber wird, als zyklisch wiederkehrende (Rück-)Wendung des Subjekts auf sich selbst, unbewusst auch von kollektiven Automatismen mit bestimmt, die Sozialität allererst ermöglichen und von Kulturtechniken, die das Subjekt in seinem Selbstverhältnis steuern. Schließlich bildet ein Bereich des Selbstbezugs das psychische Geschehen. Freud denkt dessen Funktionsweise als Automatismus. Den ‚Schaltplan‘ psychischer Vorgänge bilden medientechnische, optische Apparaturen, die psychoanalytisch quasi als ‚psychischer Apparat‘ ‚abgebildet‘ werden.²⁴ Dem Modell des ‚psychischen Apparats‘ folgend, bilden fotografische Projektionen und Reflexionen (Spiegelungen) dann einen wichtigen Anhaltspunkt für die automatische Funktionsweise des Unbewussten.

Diese Anordnung demonstriert den blinden Fleck, den das Subjekt für sich selbst darstellt. Er entspricht den Gegebenheiten der Selbstreflexion: Das Subjekt kann sich selbst als Objekt nur wahrnehmen, wenn es als Objekt repräsentiert und ‚reflektiert‘, das heißt hier: ‚gespiegelt‘ wird. Es ist sich selbst nur

²² Judith Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt/M., 2003, S. 121; vgl. dazu auch Hannelore Bublitz, *Diskurs*, Bielefeld, 2003, S. 96 und dies., *Judith Butler zur Einführung*, 3. Aufl., Hamburg, 2010, S. 79 ff.

²³ Vgl. Louis Althusser, *Ideologische Staatsapparate*, Frankfurt/M., 1976; vgl. dazu auch Bublitz (2010), *Judith Butler zur Einführung*, S. 84 ff.; vgl. auch Judith Butler, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt/M., 2001, S. 11 f; Butler hebt darauf ab, dass die reflexiven Instanzen des Subjekts, die Althusser bei der Anrufung und der Reaktion des Subjekts voraussetzt, ohne näher auf sie einzugehen, eine Wirkung der performativen Kraft der Sprache sind, durch die das Subjekt sich erst bildet.

²⁴ Sigmund Freud, „Die Traumdeutung“, in: ders., *Studienausgabe*, Bd. II, Frankfurt/M., 1972.

durch Spiegelung zugänglich. Freuds Konzeption des Unbewussten als innerpsychisch ‚abgebildeter‘ Apparat kehrt bei Lacan im Modell der ‚Spiegelprothese‘ und dem in imaginären, reflexionsartigen Anordnungen ‚gefangenen‘ Subjekt wieder.²⁵ Er geht von der orthopädischen Funktion des Spiegels für die Subjektbildung aus; auch hier ist Reflexion nicht eine amediale Spiegelung des Bewusstseins, sondern ein Element von Subjektivierung, das immer auf die Materialität von Artefakten und Kulturtechniken angewiesen ist, die ein spezifisches Selbstverhältnis konstituieren.

Fassen wir zusammen: Reflexion ist im doppelten Sinne, als Erkenntnisvorgang und als Spiegelung, eine Selbst-Technologie. Selbst-Technologien sind Kulturtechniken, mit deren Hilfe das Subjekt auf sich einwirkt. Es handelt sich um kollektive Kulturtechniken, Denk- und Wahrnehmungsschemata, um ein System dauerhafter Dispositionen, die, größtenteils jenseits von Bewusstseinsprozessen angesiedelt, gewissermaßen vor Reflexion geschützt sind. Sie funktionieren im Sinne von Automatismen, die sich im Wechselspiel zwischen Subjekt, Gesellschaft und Medientechnologien vollziehen. Hier erweitert sich die Reflexion des Subjekts zur ‚Reflexion‘ eines ganzen Netzwerks multivariater Beziehungen zwischen Affekten und Artefakten, unvorhergesehenen Effekten und kontingenten Aspekten unterschiedlicher Akteure. Subjektbildend sind also Automatismen der Wiederholung, Schemabildung und Projektion, der kollektiven Einübung von Dispositionen ebenso wie solche der Reflexion, die das Subjekt in der Rückwendung auf sich selbst als eines hervorbringen, das nicht souverän, sondern fragil und fehlbar ist. Da es nur über die Reflexion (Spiegelung) Zugang zu sich (seinem Selbst) findet, täuscht es sich immer über sich selbst. Es bildet den blinden Fleck einer Reflexion, die nicht Selbsttransparenz, sondern Selbsttäuschung, nicht Souveränität, sondern Spiegelbilder einer Zeichenordnung zeigen.

Hannelore Bublitz

These 5: Leiblichkeit ist ein Automatismus der Selbstkonstitution.

Kann Leiblichkeit als Automatismus²⁶ gedacht werden? Oder sind Automatismen und Leiblichkeit nicht vielmehr als unvereinbare Komplexe zu verstehen? Intuitiv würde die Antwort sicherlich für eine solche Unvereinbarkeit ausfallen, zumal Automatismen nicht selten in einen technischen Zusammen-

²⁵ Vgl. Lacan (1996), Das Spiegelstadium; vgl. dazu auch Hannelore Bublitz, *In der Zerstreuung organisiert. Paradoxien und Phantasmen der Massenkultur*, Bielefeld, 2005, S. 16 f und S. 119 ff.

²⁶ An dieser Stelle soll der Aspekt einer sich selbst generierenden Leiblichkeit, verstanden als passive Syntheseleistung, die sich unabhängig von einem bewusst handelnden Subjekt vollzieht, hervorgehoben werden. Bewusste Konstitutionsprozesse werden dabei vernachlässigt.

hang²⁷ gebracht werden, wohingegen Leiblichkeit etwas genuin an den Menschen Gebundenes ist. Gerade aus dieser Anlage heraus scheint eine Auseinandersetzung im Spannungsfeld von Leiblichkeit und Automatismen als fruchtbar. Mit einem kanalisiertem Blick auf Automatismen soll in den folgenden, skizzenhaften Überlegungen die Phänomenologie als Philosophie der Leiblichkeit, Lebensweltlichkeit²⁸ ebenso wie der Erfahrung mit der Frage verbunden werden, inwieweit sich gerade mit dem Konzept der Leiblichkeit eine mögliche Antwort auf die Frage nach der Konstitution des Selbst formulieren lässt. Leiblichkeit steht dabei als eine unhintergehbare Eigendynamik der Strukturbildung im Zentrum der Diskussion.

Der französische Phänomenologe Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) formuliert mit seinem Primat einer fungierenden Leiblichkeit – einer Priorisierung leiblichen Zur-Welt-Seins – die Ablösung vom transzendentalen Subjekt²⁹, wie Edmund Husserl, Begründer der Phänomenologie, es noch in seinen Schriften verteidigte³⁰. Mit einer solchen Loslösung von einer bewusstseinsimmanenten Konstitutionslogik lassen sich zahlreiche Parallelen auch zur Automatismenforschung³¹ ziehen. Die in diesem Kontext wohl offenkundigste ist

²⁷ Automatismen beschreiben „körperliche und psychische Haltungen, die zwar automatisch – unbewusst – funktionieren und von daher als gleichsam technisch zu beschreiben sind, gleichzeitig aber rein technische Abläufe überschreiten.“ Hannelore Bublitz/Roman Marek/Christina L. Steinmann/Hartmut Winkler (Hg.), *Automatismen*, München, 2010, S. 12.

²⁸ Bei der Lebenswelt handele es sich, so Friedrich Balke, „nicht um in reflexiver Einstellung notwendig gewonnene, spontan emergierende, ‚reine‘ Gegebenheiten, sondern um das Ergebnis eines historisch spezifischen Selbstverhältnisses, indem sich ein bestimmter Gegenstandsbezug (die erkenntnisförmige Selbstzuwendung) und eine bestimmte Machtbeziehung (die Erfahrung des ‚Seelischen‘ als einer erlebniserregenden Innerlichkeit) miteinander verschränken.“ Friedrich Balke: „Die phänomenologische Erfahrung der Lebenswelt und ihre Verflechtung mit der modernen Macht“, in: Matthias Fischer/Hans-Dieter Gondek/Burkhard Liebsch (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt/M., 2001, S. 345-371: 361.

²⁹ Kerstin Andermann entwickelt in ihrer Schrift *Spielräume der Erfahrung* eine sehr gute Auseinandersetzung mit der Phänomenologie nach Husserl. Zentral ist die Umstellung „von der Konstitutionsleistung eines transzendentalen Subjekts auf ein autonomes und zeitlich vermitteltes Differenzgeschehen“. Und weiter heißt es bei Andermann: „Es geht also darum die Erfahrung und das sinnliche Leben nicht aus der Ursprungsform eines transzendentalen Subjekts abzuleiten, sondern sie unabhängig von dessen Konstitutionsleistung als einen sich selbst organisierenden und sich selbst generierenden Mechanismus zu verstehen, der im Moment seines Vorkommens, im Moment seines Ereignisses in Erscheinung tritt.“ Kerstin Andermann, *Spielräume der Erfahrung. Kritik der transzendentalen Konstitution bei Merleau-Ponty, Deleuze und Schmitz*, München, 2007, S. 20.

³⁰ Obschon Husserl den Leib als den Nullpunkt aller Erfahrungen beschreibt, ist der Leib bei Husserl noch immer als das „Instrument des geistigen Subjekts“ angelegt. Felix Hammer, *Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau-Ponty und phänomenologisch-systematischer Aufriss*, Bonn, 1974, S. 105.

³¹ Ein weiterer wesentlicher Punkt, der an dieser Stelle aber nicht ausgearbeitet wird, sind leibliche Erfahrungen, die als Bottom-up-Prozesse zu denken sind.

die Infragestellung eines autonomen, planvoll handelnden Subjekts³² zugunsten selbstgenerativer Automatismen als (wenn auch nicht als ausschließliche) Konstitutionsgrundlage leiblichen Zur-Welt-Seins³³.

Betrachtet man die Phänomenologie Merleau-Pontys, zentriert sich die Forschung des Franzosen um eine Auseinandersetzung mit der leiblichen Verankerung eines Wahrnehmenden in einer, wie er schreibt, wahrnehmbaren Welt und nicht mehr gemäß der cartesianischen Trennung von Körper und Geist. Durch die „Ineinanderführung der Pole [von Selbst und Welt; K. W.] und die Begründung ihrer *Gleichursprünglichkeit*“³⁴ will Merleau-Ponty den cartesianischen Dualismus überwinden. Den Leib beschreibt er als Mittler zwischen Körper und Geist, ebenso wie zwischen Selbst und Welt, ohne dass der Leib in dieser Anlage als aktives Element hervortritt. Leiblichkeit ist vielmehr eine sich performativ vollziehende Syntheseleistung, die nicht von einem körperlich losgelösten Bewusstsein gesteuert wird, sondern sich aus einer wechselseitigen Durchdringung von Selbst und Welt selbstgenerativ konstituiert. Ausgangspunkt der Frage nach dem Leib aus der Perspektive der Automatismen ist somit ein körperlich-phisches Funktionieren – sie geht jedoch darüber hinaus, insofern der Leib stets durchzogen ist von einer unhintergehbaren und unkontrollierbaren Eigendynamik. Und gerade für Merleau-Ponty ist der Leib oberste Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung.

Im *Modell der Reversibilität*³⁵ und der Begriffsfigur des *Fleisches (chair)* ruft Merleau-Ponty den bereits angesprochenen Aspekt einer selbstgenerativen Konstitutionslogik verstärkt auf. In der Anlage des *Fleisches* löst er sehr viel konsequenter noch als im Konzept der Leiblichkeit den Aspekt einer subjektzentrierten Konstitutionslogik zugunsten einer chiastischen Verflechtung auf. Geht die Konzeption der Leiblichkeit in Anlehnung an Husserl noch vom *co-gito*³⁶ aus, werden mit dem *Fleisch* sämtliche Dualismen (Selbst/Welt, Innen/Außen) aufgelöst. In einer solchen Verflechtung bedarf es nicht länger der Vermittlung beider Sphären, im Sinne von bspw. (subjektiver) Repräsentation und/oder Konstruktion. Welt und Selbst durchdringen sich vielmehr *automatisch*, ohne dass retrospektiv eine Ursprünglichkeit ausgemacht werden könnte.

Nun stellt sich auf dieser Basis die Frage, in welchem Verhältnis Selbst, Leib und Fleisch stehen. Lässt sich das Selbst überhaupt verorten, wenn Merleau-Ponty mit dem Fleisch doch eine untrennbare Verschmelzung von Selbst

³² Gerade in Bezug auf eine subjektkritische Position ließe sich an dieser Stelle Merleau-Pontys cartesianische Kritik anführen. Jedoch soll auch diese in diesem Kontext vernachlässigt werden.

³³ Philipp Thomas spricht von „selbsttätigen intentionalen Charakter des Leibes“. Philipp Thomas, *Selbst-Natur-sein: Leibphänomenologie als Naturphilosophie*, Berlin, 1996, S. 156.

³⁴ Andermann (2007), *Spielräume der Erfahrung*, S. 24.

³⁵ Während das Modell der Intentionalität auf Koinzidenz basiert, basiert die Weiterentwicklung hin zum Modell der Reversibilität auf Verschiebung.

³⁶ Vgl. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hamburg, 2009 [1913].

(bzw. Leib) und Welt beschreibt? Leib und Fleisch sind geeint in ihrem unauflösbaren Bezug zur Welt. Es ist der phänomenologische Leib, der zum Subjekt der Wahrnehmung avanciert. Er ist die Bedingung aller Weltvollzüge. Die „Existenz als Subjektivität [ist] eins [...] mit meiner Existenz als Leib“³⁷, heißt es bei Merleau-Ponty. Mit dem Fleisch sind schließlich jegliche Dualismen zugunsten einer Gleichrangigkeit, einer Hierarchielosigkeit aufgelöst. Merleau-Pontys Weiterentwicklung vom Leib zum Fleisch in seinem unabgeschlossenen Spätwerk *Das Sichtbare und das Unsichtbare*³⁸, liegt damit in der radikalisierten Weiterentwicklung des Leibes in eine unauflösbare Textur.

[D]ie gesehene Welt ist nicht ‚in‘ meinem Leib, und mein Leib ist letztlich nicht ‚in‘ der sichtbaren Welt: als Fleisch, das es mit einem Fleisch zu tun hat, umgibt ihn weder die Welt, noch ist sie von ihm umgeben. [...] Es gibt ein wechselseitiges Eingelassensein und Verflochtensein des einen ins andere.³⁹

Leib und Welt bilden keinen Gegensatz mehr. Das *Fleisch* ist weder Welt noch Leib, ist nicht bloße Materialität, sondern, so Merleau-Ponty, die „Generalität des Empfindbaren an sich“⁴⁰.

Die Philosophin Kerstin Andermann widmet sich in ihrer Untersuchung *Spielräume der Erfahrung* der Erfahrung im Kontext eines autonomen Differenzgeschehens⁴¹. In Bezug auf die Konzeption des Fleisches bei Merleau-Ponty heißt es bei ihr: „Das Fleisch spielt [...] die Rolle eines ‚Milieus‘, das einerseits gerade die Entsprechung zwischen dem Subjekt und der Welt ermöglicht und andererseits die von dieser Entsprechung im Wahrnehmungsakt abweichenden Differenzen in sich führt.“⁴² In den Worten Merleau-Pontys ist es das Paradoxon einer „Differenz ohne Widerspruch“⁴³, auf dessen Basis er eine gleichursprüngliche *Stofflichkeit* zu fassen sucht. Wahrnehmender und Wahrgenommener, Berührender und Berührter gehen ineinander über, ohne je zu einer in sich geschlossenen Einheit zu verschmelzen. Berühren wir unsere Hand, sind wir zugleich von außen Berührender, wie wir aus einem Innen heraus die Berührung spüren – jedoch ohne, dass die eine Wahrnehmung vollständig in der anderen aufzugehen vermag. Der Bruch eröffnet dabei vielmehr „den Bezug zwischen den Seinssphären. In diesem Sinne ist sie [die Differenz] der Operationsmodus der reversiblen Verflechtungen.“⁴⁴ Die Bedeutung der Differenz manifestiert sich in der „Vermittlung der Seinssphären durch ein

³⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München, 1986 [frz. OA *Le Visible et l'invisible* 1964], S. 464, zit. n. Stephan Günzel/Christof Windgätter, „Leib/Raum: Das Unbewusste bei Maurice Merleau-Ponty“, in: Michael B. Buchholz/Günter Götde (Hg.), *Das Unbewusste in aktuellen Diskursen. Anschlüsse*, Bd. II., Gießen, 2005, S. 585-616: 589.

³⁸ Vgl. Ebd.

³⁹ Ebd., S. 182.

⁴⁰ Ebd., S. 183.

⁴¹ Andermann (2007), *Spielräume der Erfahrung*.

⁴² Ebd., S. 157.

⁴³ Merleau-Ponty (1986), *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S. 179.

⁴⁴ Andermann (2007), *Spielräume der Erfahrung*, S. 31.

Differenzgeschehen [...], das sich selbst generieren kann, ohne auf eine Instanz der transzendentalen Konstitution angewiesen zu sein.⁴⁵ Jene Differenz, die ebenso gut auch als Wahrnehmungsüberschuss gefasst werden kann, führt zu einer evolutionären Verschiebung in der Anlage des leiblichen Selbst. Anders formuliert: Als Grundlage für die Entstehung neuer (leiblicher) Strukturen⁴⁶ fungiert die Differenz, die nicht von einer planenden Instanz ausgeht oder vorab definierten Mustern folgt. In der Begegnung mit dem Anderen vermengen sich Eigenes und Fremdes, Altes und Neues, Anwesendes und Abwesendes usf. ständig neu und generieren aus dem Überschuss (der Unvereinbarkeit) das Neue. Reversibilität bedeutet damit „daß das Selbe das Andere gegenüber dem Anderen ist, daß die Identität Differenz der Differenz ist.“⁴⁷

Zieht man nun den Bogen zu der Frage nach dem Selbst, verstanden als Verwobenheit eines Außen mit einem Innen, als Prozess der Selbstkonstitution im dauerhaften Spannungsfeld von Selbst- und Fremdkonstellationen, erweist sich das Modell der Reversibilität als vielversprechend. Das Merleau-Ponty'sche Modell der Reversibilität beschreibt eine dauerhafte Transformationsleistung als Effekt des Zur-Welt-Seins. Mit jedem Blick werden wir ein Anderer.⁴⁸ Mit jeder Berührung manifestiert sich ein unauflösbarer Bruch, der grundlegend ist in der Konstitution des Selbst, der aber unbewusst, ohne jede Kontrolle – im Rücken des Akteurs – stattfindet. Diese wechselseitige Verwobenheit, deren Kennzeichen die Differenz ist, ist demgemäß als *ein* möglicher Ausgangspunkt für die Entstehung neuer Strukturen zu denken. Ein so konstanzierter Bruch „ist keine ontologische Leere und kein Nicht-Sein: er ist umspannt von der Gesamtheit meines Leibes und von der Gesamtheit der Welt, er ist der Drucknullpunkt zwischen zwei festen Körpern, der bewirkt, daß sie wechselseitig aneinander haften.“⁴⁹ In der Differenz, als Operationsmodus neuer Strukturen, generiert sich Leiblichkeit demnach im ständigen Werden. Leiblichkeit in dieser Konzeption entspringt einer sich selbstgenerierenden differenten Verflechtung von Welt und Selbst und offenbart das Neue, das

⁴⁵ Ebd., S. 32.

⁴⁶ Der Strukturbegriff ist an dieser Stelle vieldeutig. So ließen sich Erfahrungen ebenso als eine Möglichkeit neuer Strukturen verstehen.

⁴⁷ Merleau-Ponty (1986), *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S. 332.

⁴⁸ Auch bei Jean-Paul Sartre heißt es diesbezüglich: „Der Blick des Anderen formt meinen Leib in seiner Nacktheit, läßt ihn entstehen, modelliert ihn, bringt ihn hervor, wie er ist, sieht ihn, wie ich ihn nie sehen werde.“ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Hamburg, 1993 [1943], S. 467. Im Gegensatz zu Merleau-Ponty folgt Sartre jedoch einer Unterteilung eines „An-Sich-Seins“ und eines „Für-Sich-Seins“. Diese, bei Sartre, unvereinbare Unterteilung eines Innenblicks (Für-Sich-Sein) und des Blicks des Anderen (An-Sich-Sein) kritisiert Merleau-Ponty vehement.

⁴⁹ Merleau-Ponty (1986), *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S. 194 f.

Werden, in den Worten Mladen Dolar, immer als „ein unvorhergesehenes Stückchen des Realen“⁵⁰.

Kristin Wenzel

Literatur

- Althusser, Louis, *Ideologische Staatsapparate*, Frankfurt/M., 1976.
- Andermann, Kerstin, *Spielräume der Erfahrung. Kritik der transzendentalen Konstitution bei Merleau-Ponty, Deleuze und Schmitz*, München, 2007.
- Balke, Friedrich, „Die phänomenologische Erfahrung der Lebenswelt und ihre Verflechtung mit der modernen Macht“, in: Matthias Fischer/Hans-Dieter Gondek/Burkhard Liebsch, *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt/M., 2001, S. 345-371.
- Bublitz, Hannelore, *Diskurs*, Bielefeld, 2003.
- Dies., *In der Zerstreuung organisiert. Paradoxien und Phantasmen der Massenkultur*, Bielefeld, 2005.
- Dies., *Judith Butler zur Einführung*, 3. Aufl., Hamburg, 2010.
- Dies./Marek, Roman/Steinmann, Christina L./Winkler, Hartmut (Hg.), *Automatismen*, München, 2010.
- Butler, Judith, *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt/M., 2003.
- Dies., *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt/M., 2001.
- Deleuze, Gilles, *Differenz und Wiederholung*, aus dem Französischen von Joseph Vogl, München, 2007.
- Der kleine Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*, München, 1966.
- Derrida, Jacques, *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M., 1979 [Frz. OA 1967.]
- Dolar, Mladen, „Automatismen der Wiederholung. Aristoteles, Kierkegaard und Lacan“, in: Bublitz et al., *Automatismen*, München, 2010, S. 129-152.
- Duden. Das Herkunftswörterbuch*, Mannheim, 1963.
- Fischer, Matthias/Gondek, Hans-Dieter/Liebsch, Burkhard (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt/M., 2001.
- Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/M., 1971.
- Freud, Sigmund, „Die Traumdeutung“, in: ders., *Studienausgabe*, Bd. II, Frankfurt/M., 1972.
- Günzel, Stephan/Windgätter, Christof, „Leib/Raum: Das Unbewusste bei Maurice Merleau-Ponty“, in: Michael B. Buchholz/Günter Götde (Hg.), *Das Unbewusste in aktuellen Diskursen. Anschlüsse*, Bd. II., Gießen, 2005, S. 585-616.
- Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, 3. Aufl., Frankfurt/M., 1986.
- Hammer, Felix, *Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau-Ponty und phänomenologisch-systematischer Aufriss*, Bonn, 1974.

⁵⁰ Mladen Dolar, „Automatismen der Wiederholung. Aristoteles, Kierkegaard und Lacan“, in: Bublitz et al., *Automatismen*, München, 2010, S. 129-152: 145.

- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hamburg, 2009. [1913]
- Lacan, Jacques, „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktionen“, in: ders., *Schriften*, Bd. I, 4. durchgesehene Aufl., Berlin, 1996, S. 61-70. [Frz. OA 1949.]
- Merleau-Ponty, Maurice, , *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München, 1986. [Frz. OA *Le Visible et l'invisible* 1964.]
- Ritter, Joachim (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Darmstadt, 1992.
- Sartre, Jean-Paul, *Das Sein und das Nichts*, Hamburg, 1993. [Frz. OA 1943.]
- Schürmann, Eva, „Maurice Merleau-Ponty“, in: Stefan Majetschak (Hg.), *Klassiker der Kunstphilosophie*, München, 2005, S. 266-286.
- Thomas, Philipp, *Selbst-Natur-sein: Leibphänomenologie als Naturphilosophie*, Berlin, 1996.