

Anil K. Jain

Die Dialektik des Automatismus – Deflexion oder das andere der Reflexion

2014

<https://doi.org/10.25969/mediarep/4021>

Veröffentlichungsversion / published version

Sammelbandbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Jain, Anil K.: Die Dialektik des Automatismus – Deflexion oder das andere der Reflexion. In: Hannelore Bublitz, Irina Kaldrack, Theo Röhle u.a. (Hg.): *Automatismen – Selbst-Technologien*. Paderborn: Fink 2014 (Schriftenreihe des Graduiertenkollegs "Automatismen" 7), S. 181–191. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/4021>.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here:

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:2-12825>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung 4.0/ Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution 4.0/ License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

ANIL K. JAIN

DIE DIALEKTIK DES AUTOMATISMUS – DEFLEXION ODER DAS ANDERE DER REFLEXION

Vorrede: Ich hätte mir gewünscht, dass es einen Automaten gibt, der für mich diesen Aufsatz verfasst. Einen Automaten, der „geistreich“ und originell, möglicherweise gefüttert von mir durch ein paar wenige Stichworte und theoretische Bezugspunkte, einen ebenso brillanten wie präzisen Text produziert. Natürlich dürfte nur ich im Besitz eines solchen Automaten sein, denn sonst hätte ja irgendwer diesen Text verfassen können (oder man hätte sich gleich mit einem Automaten begnügt). Außerdem dürfte ein solcher Automat wiederum auch nicht zu originell und kreativ sein. Das wäre nicht nur für mich und meinen Intellekt beleidigend. Ich wollte mich im „automatischen“ Text-Output – mit meinen Präferenzen und Stilvorlieben – zudem auch gerne wiedererkennen können. Der Automat müsste also viel über meine Art zu schreiben und meine theoretischen Vorlieben wissen: ein wenig Psychoanalyse und kritische Theorie gewürzt mit Hermeneutik und Poststrukturalismus. Schließen wir uns allerdings gerade poststrukturalistischen Philosophen wie Foucault, Deleuze oder Derrida an, so ist das eine absurde Vorstellung. Denn schließlich ist dieses „Ich“ gemäß der poststrukturalistischen Theorie nichts weiter als eine „Falte im Außen“¹ und seine/meine angeblichen Vorlieben sind das Resultat der wissenschaftlichen „Disziplin“ und des (dominanten) Diskurses. Allerdings ist, wenn man es recht bedenkt, der Diskurs damit in der Tat eine Art solcher Automat oder besser Meta-Automat. Denn immerhin soll der Diskurs ja fähig sein, Subjekte hervorzubringen, die dann wiederum – mitunter – in der Lage sind, einen geistreichen und originellen Text zu verfassen.

1. Fehlschläge: Maschinen der Reflexion

Dem Automatismus wohnt eine Dialektik inne. Er ist die „Heimat“ eines (unauflösbaren?) Widerstreits zweier Begehren: dem Begehren nach Kontrolle und dem Begehren nach der Aufgabe der Kontrolle. Im Verhältnis dieser beiden Begehren hat es meines Erachtens bedeutsame historische Verschiebungen gegeben. Immer mehr wurden und werden Automaten – und das heißt nichts anderes als: materielle Arrangements von Automatismen – als Instrumente begriffen und erschaffen, um das Begehren nach Kontrolle (des Selbst

¹ Gilles Deleuze, *Foucault*, Frankfurt/M., 1992 [1986], S. 131 ff.

und der Umwelt) zu verwirklichen. In ihrer (technischen wie symbolischen) Konstruktion wird das Begehren nach der Aufgabe der Kontrolle dabei jedoch zunehmend negiert, d. h. es wird die Illusion erschaffen, dass der Mensch die Technik „beherrschen“ kann, ohne dass die Technik auch den Menschen „beherrscht“. Und das, obwohl der Kern des Begriffs eher auf die andere Seite der Dialektik hindeutet: Die Selbsttätigkeit des Automatismus, die in der Vorsilbe „auto“ zum Ausdruck gebracht wird, verweist auf das Fehlen von Kontrollmöglichkeiten. Der Automatismus ist der (nachträglichen) Steuerung weitgehend entzogen.

Bei biologischen Systemen – ein altmodisches Synonym für diesen Begriff lautet: „Lebewesen“ – entspricht das instinktgesteuerte Handeln einem solchen Automatismus. Instinkt-Verhalten, das nach einem Reiz-Reaktions-schema („automatisch“) abläuft, erlaubt z. B. die schnelle Reaktion auf bedrohliche Situationen und entlastet bei (über-)komplexen Entscheidungssituationen. Es ist in vielen Fällen – im Hinblick auf das Überleben – einem reflexiven Handlungsmodus also weit überlegen, indem es „unmittelbaren“ Zugriff auf evolutionär in den biologischen Strukturen verdichtete Erfahrung erlaubt. Allerdings: Die Menschen der Neuzeit wollten sich vom Automatismus des Instinkts so weit wie möglich emanzipieren, bedeutet er doch zugleich Ohnmacht und fehlende Entscheidungsfreiheit. Kants Diktum vom „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“² bringt es auf den Punkt: Das Projekt des neuzeitlichen Subjekts war Autonomie – und, soweit es um sein „Selbst“ geht, eben nicht der Rückgriff auf den Automatismus.

Die Psychoanalyse stellt sozusagen den Höhepunkt in dieser Bewegung dar, die nach Emanzipation und Selbst-Bestimmung strebt, verspricht sie doch Selbstperfektionierung und Befreiung auch von inneren Zwängen in der (therapeutischen) Reflexion. Sie ist Ausdruck des Begehrens nach Kontrolle über das eigene Ich. Diese Kontrolle muss jedoch hart erarbeitet werden. Dazu ist es auch erforderlich, die – durch das Über-Ich – unterdrückten und verdrängten Regungen des „Es“ ans Licht zu zerren und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Die (oft enttäuschte) Hoffnung: Befreiung durch (Selbst-)Reflexion, durch Spiegelung der „dunklen“ Seiten nach Außen. Doch gleichzeitig mit ihrem latenten Versprechen nach einer Selbst-Steigerung bedeutet die Psychoanalyse damit auch eine tiefe Kränkung des Ich, indem sie klarmacht, „daß das Ich nicht Herr [...] in seinem eigenen Haus“³ ist, sondern dass dieses nur eine vermittelnde Instanz zwischen den Impulsen des Es und den Anforderungen des Über-Ich darstellt.

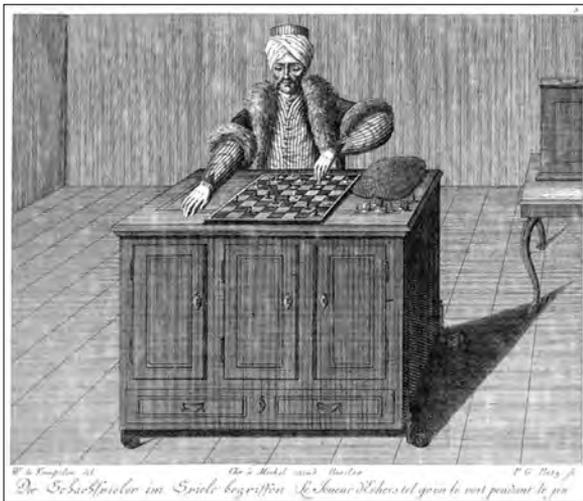
Umso wichtiger ist die Technik, die laut Marx die „zweite Natur“⁴ des Menschen darstellt, als Vehikel seiner Befreiung durch die Ausübung von

² Immanuel Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: ders., *Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburg, 1969 [1784], S. 1-9: 1.

³ Sigmund Freud, „Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse“, in: *Imago*, 5 (1917), S. 1-7: 7.

⁴ Karl Marx, *Das Kapital*, in: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.), *Karl Marx, Friedrich Engels: Werke [MEW]*, Band 23-25, Berlin, 1956ff. [1894], S. 866.

(konstruierender) Kontrolle. Die Maschinen und Automaten nehmen uns immer mehr (lästige) Arbeit ab und ermöglichen es so, uns bestimmten Zwängen zu entziehen.⁵ Zugleich stellen Sie Instrumente zur (sublimierenden) Befriedigung unserer Begehren bereit.⁶ Paradoxerweise versucht der Mensch jedoch, auch das im Medium der Technik zu automatisieren, was ihn nach eigenem Verständnis primär ausmacht: seine Fähigkeit zur Reflexion. Ein frühes Beispiel für eine solche „Maschine der Reflexion“ ist der sogenannte „Schachtürke“: eine Schach spielende Maschine in der Form einer orientalisch gekleideten Puppe hinter einem holzverkleideten Schachschach, die im 18. und 19. Jahrhundert für Furore sorgte (siehe Abb. 1). „Erfinder“ der Schachmaschine, die unter anderem auch Partien gegen Friedrich den Großen und Napoléon Bonaparte gewann, war Wolfgang von Kempelen, ein österreichisch-ungarischer Universalgelehrter, der mit seinem Apparat mehrere Jahre durch ganz Europa tourte – freilich ohne das Funktionsprinzip zu verraten.



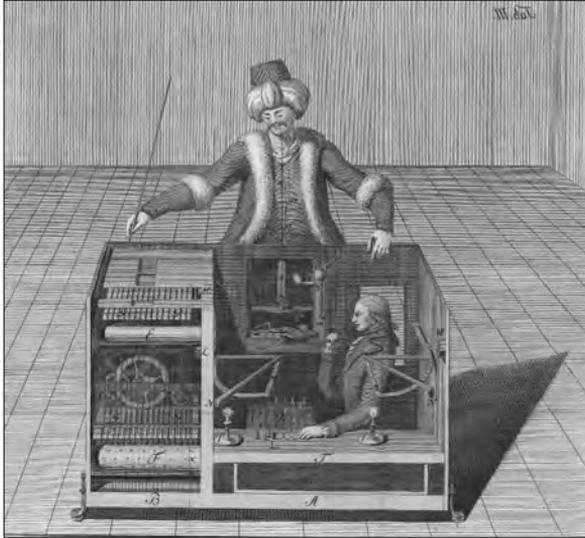
1 – Kupferstich in Karl Gottlieb Windisch (1783):
Briefe über den Schachspieler des Hrn. von Kempelen

Nach Kempelens Tod gelangte der „Schachtürke“ in den Besitz von Johann Nepomuk Mälzel, der den Apparat bis in die USA brachte, wo er allerdings 1854 bei einem Brand vernichtet wurde. Zu diesem Zeitpunkt war das „Wunder“ des Schachautomaten jedoch längst aufgedeckt: In dem Essay „Maelzel’s Chess-Player“ aus dem Jahr 1836 legte kein geringerer als Edgar Allen Poe dar, dass – während der Partien – in dem Apparat eine Person versteckt sein musste, welche die Züge des „Schachtürken“ über eine Steuerungsmechanik

⁵ Vgl. hierzu den Beitrag von Jan Müggenburg und Claus Pias im vorliegenden Band.

⁶ Vgl. auch Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston, MA, 1964.

ausführte (siehe auch Abb. 2). Allerdings hatte es schon früher auch andere, ähnlich argumentierende Veröffentlichungen zum Geheimnis des Schachtürken gegeben. Vor allem jedoch war bereits zehn Jahre zuvor ein Beitrag in der *Baltimore Gazette* erschienen, der darüber berichtete, dass William Schlumberger, ein Schachgroßmeister, dabei beobachtet worden war, wie er aus dem Apparat kletterte.⁷



2 – Illustration in Joseph Racknitz (1789):
Über den Schachspieler des Herrn von Kempelen und dessen Nachbildung

Warum hatte es so lange gedauert, bis dieses nahe liegende „Geheimnis“ ans Licht der Öffentlichkeit trat und sich verbreitete? – Ich vermute den Grund für diese lange Latenz in einem „Willen zum Wunder“ (der Technik). Denn es handelte sich damals um einen historischen Kontext, in dem der Fortschritts Glaube, vor allem bei den gebildeten Kreisen, tief eingebettet war. Elemente, die diesen Glauben in Frage stellten, wurden, so darf man annehmen, bereitwillig ignoriert, verdrängt und ausgeblendet. Aber warum war für die Gestalt des „Automaten“ ausgerechnet eine Figur in orientalischer Anmutung gewählt worden? – Auch hier kann man nur Vermutungen anstellen:

Zum einen war der orientalische Stil eine Mode der Zeit; und zum anderen war der so zum Ausdruck gebrachte Orientalismus⁸ – also die exotistische Faszination für das Andere, das der Orient symbolisiert – eine geeignet Projektionsfläche für das Geheimnisvolle und Mysteriöse, das der Apparat auf der Ebene der Technik für die Menschen darstellte. Und weshalb habe ich in die-

⁷ Gerald M. Levitt, *The Turk – Chess Automaton*, Jefferson, 2000.

⁸ Edward W. Said, *Orientalism*, London, 1978.

sem Kontext auf das Beispiel des ‚Schachtürken‘ zurückgegriffen? – Ich möchte den Schachapparat Kempelens als eine vielsagende Metapher für das grundsätzliche Problem von derartigen „Maschinen der Reflexion“ begreifen. Denn im „Schachtürken“ kommt (sinn-)bildlich zum Ausdruck, was selbst noch für die Techniken der modernen „Künstlichen Intelligenz“ gilt. Auch in ihnen steckt nämlich zumeist eine Art verborgener „Schachspieler“: in der Form eingebetteter humaner Intelligenz, ohne welche ihre Routinen ins Leere laufen würden.

Man kann dies am Beispiel des reflexiven Lernens verdeutlichen, bei dem versucht wird, den Lernerfolg der lernenden Maschine durch eine reflexive (Bewertungs-)Routine zu verbessern. Allerdings steht man dabei vor dem Problem, dass ein solches automatisches Lernen relativ aufwendig sein kann – und so wird denn auch auf der Website des „Artificial Intelligence Lab“ (1994) der „University of Michigan“ entsprechend gewarnt:

[T]he agent [in a reflexive learning system] does not consider the possible costs of learning a particular piece of knowledge. These costs hinge on the usefulness of knowledge: reflexive systems learn everything, even knowledge that does not promise to enhance the agent's behavior.⁹

Das hier angesprochene Problem kann nur umgangen werden, indem eine Stoppregele zur Anwendung kommt, die die (rekursive) Reflexion begrenzt. Eine solche Stoppregele kann das System jedoch nicht „automatisch“, aus sich selbst heraus, generieren, sondern sie muss von außen, durch die Programmierer des Lern-Algorithmus, gesetzt werden.¹⁰

Dies verweist uns auf ein allgemeines Dilemma im Kontext der Maschinen der Reflexion: Der Kern der Reflexion lässt sich nur schwer automatisieren (sofern unter Reflexion nicht nur lediglich die Anwendung eines rekursiven Verfahrens verstanden wird). Wenn es aber gelingt, Reflexion (verstanden als selbsttätiges Denken) tatsächlich technisch zu automatisieren, so wird der Mensch, dem die Maschinen der Reflexion ja dienen sollen, tendenziell überflüssig. Und zudem gilt nicht nur für die Maschinen der Reflexion: je autonomer die Maschinen werden – und sie müssen mit der steigenden Komplexität der Anforderungen zwangsläufig immer selbsttätiger werden –, desto weniger kann das ursprüngliche Begehren nach Kontrolle von und mit ihnen erfüllt werden.

2. „Verfahren“: Maschinen der Deflexion

Mit der steigenden Komplexität der Maschinen (und der übergreifenden technologischen Netzwerke) findet also – gewissermaßen automatisch – auch

⁹ <http://ai.eecs.umich.edu/cogarch0/common/prop/reflexlearn.html>.

¹⁰ Vgl. dazu auch Gunter Grieser, *Selbsteinschätzende Lernverfahren*, Berlin, 2001.

eine zunehmende Entäußerung an die Technik statt: Sie entzieht sich immer mehr unserer Kontrolle. Handelt es sich hierbei um eine unbewusste Befriedigung des Begehrens nach der Aufgabe von Kontrolle? Oder kommt hier vielleicht sogar ein latenter Todeswunsch zum Ausdruck? – Die Abgründe des sich abzeichnenden Klimawandels und die sich immer wieder ereignenden technischen Großkatastrophen scheinen dies zu belegen. Tatsächlich verhält es sich meines Erachtens jedoch anders herum: Genau unser (fehlgeleitetes) Kontrollstreben führt in die Katastrophe, weil so eine reflexiv-deflexive Risikospirale in Gang gesetzt wird, d. h. sobald Risiken reflexiv ins Bewusstsein gerückt werden, erfolgt eine deflexive Abwehrreaktion (in der Form symbolischer Handlungen, die Sicherheit lediglich suggerieren, oder Detailkorrekturen, die die grundsätzlichen Probleme nicht lösen, etc.), was das Risikoniveau, auf dem die nächste Katastrophe stattfindet, noch einmal nach oben schraubt.¹¹

Ich möchte in diesem Zusammenhang auch auf eine ganz andere Art von „Maschinen“ eingehen: gesellschaftliche Automatismen, die als „Maschinen der Deflexion“ bzw. Ablenkung dazu führen, dass (subjektive wie systemische) Reflexivität nicht zum Tragen kommt und die versuchen, eine Illusion von Kontrolle herzustellen, indem sie auf Statik und Identität beharren (und so zugleich Möglichkeitsräume abschließen). Um jedoch die Funktionsweise der „Maschinen der Deflexion“ verstehen zu können, müssen wir zunächst noch einmal einen Schritt zurück treten, um dem landläufigen Verständnis von Reflexion und Reflexivität¹² ein neues, vielsagenderes Bild entgegenstellen zu können – wobei ich allerdings genau beim immanenten „Ursprungsbild“ der Spiegelung ansetzen möchte:

In der (optischen) Spiegelung wird ein Objekt visuell repräsentiert, indem Lichtstrahlen von einer Oberfläche zurückgeworfen werden. Trifft das reflek-

¹¹ Anil K. Jain, *Politik in der (Post-)Moderne – Reflexiv-deflexive Modernisierung und die Diffusion des Politischen*, München, 2000, Abschnitt 3.3.

¹² Im Vorgriff auf das Kommende: Reflexion und Reflexivität sind zwar verwandte Begriffe, aber doch zu unterscheiden. Streng genommen unterscheide ich (vgl. Jain 2011) sogar zwischen Reflexion (Bewusstseins Ebene), Reflektion (Handlungsebene) und Reflexivität (Strukturebene). Dabei bedeutet (kritische) Reflexion, Differenzen zu spiegeln und nicht Identität zu repräsentieren. Sie fordert die Anerkennung des Kontingenzcharakters des Seins, was gleichzeitig zur Orientierung am Möglichen und nicht am Faktischen „verpflichtet“. Sie spiegelt die „Unbestimmtheit“ und die Diversität der Positionen im sozialen Raum ebenso, wie sie sich die Unbeständigkeit und die Dynamik des Seins – für die Chance der Veränderung – vergegenwärtigt. Die (reflexive) Spiegelung des Wirklichen ist zugleich die Spiegelung komplexer Zusammenhänge, sie schafft – im Bewusstsein der Differenz und der Interdependenz – Verbindungen, anstatt Trennungen herbeizuführen und fragt auch nach den Nebenfolgen des Handelns. Voll zur Geltung gebracht könnte Reflexion damit sogar weit mehr bedeuten: nämlich die Wertschätzung und aktive Hervorbringung jener Differenzen, die Kontingenz, Unbestimmtheit, Dynamik und Komplexität zugrunde liegen. Dieser praktische Aspekt könnte „reflexives Handeln“ bzw. „reflexive Aktion“ oder kurz: „Reflektion“ genannt werden. Beide, Reflexion und Reflektion, können schließlich in reflexiven Strukturen kristallisieren und genau diese (strukturell-institutionelle) Gerinnung reflexiver Elemente wäre entsprechend „Reflexivität“ zu nennen. Reflexivität, so verstanden, wirkt ermöglichend und fördert reflexives Bewusstsein wie reflexives Handeln.

tierte Licht auf das Auge eines Betrachters, so entsteht eine Projektion des Objekts. Und man kann diese Projektion eben nicht nur im optischen und physiologischen, sondern durchaus auch im psychoanalytischen Sinn verstehen. Denn mit der Projektion wird das Objekt zu „unserem“ Objekt, es existiert nicht länger getrennt von unserem Wahrnehmungsapparat und unseren inneren Prozessen, unseren Erfahrungen und unseren Begierden. Das projizierte Objekt ist ein transformiertes Objekt, es ist gleichermaßen die Repräsentation einer externen Entität wie von subjektiven Strukturen. Insofern läuft, wenn man diesem Bild der Spiegelung folgt, die im aktuellen Diskurs so häufig geäußerte Kritik am „Objektivismus“ der reflektierenden Repräsentation in der Tat ins Leere.

Sie tut dies umso mehr, wenn man zudem nicht von einem statischen und eindeutigen Bild der (reflexiv gespiegelten) Wirklichkeit ausgeht, sondern diese – ganz in Einklang mit den aktuellen wissenschaftlichen Paradigmen – als kontingent, relativ, dynamisch und komplex begreift. Eine kontingente, relative, dynamische und komplexe Wirklichkeit wäre zudem eine Wirklichkeit der Differenz. Denn Kontingenz bedeutet nichts anderes als eine Differenz zwischen Aktualität und Potenzialität, Relativität verweist auf einen interpretativen Raum und eine tatsächliche Differenz zwischen den verschiedenen sozial-räumlichen Positionen, Dynamik ist der Ausdruck einer (bedeutsamen) Differenz zwischen verschiedenen Zeitzuständen und Komplexität schließlich impliziert eine Differenz zwischen lokalen und globalen, intendierten und nicht intendierten Folgen.

Ein vollständig reflexiver Weltbezug sowie durchgängig reflexive Strukturen sind allerdings keineswegs unproblematisch und provozieren geradezu „defensive“ Reaktionen. Deren Ursache liegt also genau in den Herausforderungen durch die reflexiven Impulse, denn *wirk-*liche Reflexion produziert, aufgrund ihrer Ausrichtung, potenziell Verunsicherung, Auflösung und Fragmentierung. Und die Möglichkeit des radikalen Wandels, die Reflexivität gemäß dem oben (siehe Fußnote 11) dargelegten Verständnis beinhaltet, ist gleichbedeutend mit der Möglichkeit von Fehlschlägen und dem Verlust der Kontrolle. So gesehen sind Reflexion und Reflexivität der Auflösung, die der Tod darstellt, wesentlich näher als die „Maschinen der Deflexion“. Wie bemerkte nicht zuletzt schon Montaigne in Anlehnung Ciceros: „Philosophieren heißt sterben lernen“¹³.

Die gesellschaftlichen „Maschinen der Deflexion“ sind folglich diesem reflexiven Mut zum „Ende“, der dem Begehren nach der Aufgabe der Kontrolle entspringt, entgegen gerichtet: Sie zielen auf Konservation und Identität. Und wenn Reflexion als Spiegelung (der Wirklichkeit des Seins) vorgestellt wird, so sind die „Maschinen der Deflexion“ entsprechend als Verspiegelungen der Wirklichkeit vorzustellen. Sie produzieren Eindeutigkeit und Fraglosigkeit.

¹³ Michel de Montaigne, „Daß Philosophieren sterben lernen heisse“, in: ders., *Essais*, Bd 1, Zürich, 1992 [1575], S. 103-135.

Dazu bedienen sie sich verschiedenster Ideologien und „Praxologien“.¹⁴ Ökonomische Deflexionsmaschinen etwa beruhen auf der praktisch wirksamen integrativen Macht des Konsums. Zum anderen fußen sie auf der liberalistischen Ideologie der freien Marktwirtschaft und der aus ihr abgeleiteten These vom Zwang zur Anpassung an die Marktgesetze der Konkurrenz. Im Kontext der rechtlichen Deflexionsmaschinen wird primär auf die zentrale Praxologie des (Rechts-)Verfahrens zurückgegriffen, die es ermöglicht, beliebige (Streit-)Fragen in entschärfende juristische Diskurse zu überführen. Damit 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. Sie wird in der Praxologie wissenschaftlicher Expertisen deflexiv genutzt. Im Rahmen der dramaturgischen Deflexion versuchen politische Rituale (wie z. B. Vereidigungszeremonien) Vertrauen herzustellen. Abgestützt wird diese integrative Erzeugung von „Handlungsschein“¹⁵ durch die Ideologie der objektiven und neutralen (Medien-)Berichterstattung. 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 u. a. die Ideologie der nationalen Einheit und der sozial-kulturellen Wertegemeinschaft zugrunde. Die wirkungsmächtigste „Maschine der Deflexion“ ist jedoch die Übersetzung. 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. Dabei werden reflexiv erzeugte „Spannungen“, die in der Diskursart des einen (Teil-)

Systems nicht befriedigend „gelöst“ werden können, durch die Übertragung in eine „fremde“ Diskursart entschärft. Der (semantische) Übersetzungsverlust, der hierdurch zwangsläufig entsteht, wird ausgeglichen durch deflektorische Gewinne (wie etwa die Absorption von politischem Protest).¹⁶

Diese Sicht auf die Maschinen der Deflexion wirkt – ganz zu Recht – primär kritisch. Allerdings: So wie Reflexivität eine Dialektik birgt (die neben reflexiven Impulsen immer auch deflexive Antworten provoziert),¹⁷ so ist auch Deflexivität ihrerseits in eine reflexiv-deflexive Dialektik verwoben. Die Stärke der Deflexion ist Schwäche der Reflexion – und umgekehrt. Ganz ähnlich, wie die Verdrängung auf der psychologischen Ebene auch eine protektive Funktion hat, stellt Deflexivität einen effizienten Schutz gegen die überbordenden Ansprüche

¹⁴ Unter einer Praxologie verstehe ich in Parallele zum Ideologiebegriff (und im expliziten Unterschied zum Begriff der Praxeologie) eine verschleiende, die sozialen Machtverhältnisse abstützende „deflektorische“ Praxis, die über die Institutionalisierung und Verinnerlichung von Handlungsmustern reflexive Widerstandspotenziale ablenkt (deflektiert).

¹⁵ Thomas Meyer, *Die Inszenierung des Scheins*, Frankfurt/M., 1992.

¹⁶ Vgl. auch Jain (2000), *Politik*, Abschnitt 5.3.2.

¹⁷ Vgl. ebd., Abschnitt 5.4.

der Reflexivität dar: dem fordernden Chor der Stimmen des Anderen, der Unsicherheit des Wandels, den Herausforderungen der Möglichkeit, der Zumutung der Komplexität. Und während Reflexion die permanente (Selbst-)Hinterfragung anfacht und nie zu einem Ende gelangt, erlaubt Deflexion pragmatisches, auf Erhaltung gerichtetes Handeln. Zudem ruft die Dialektik der Deflexion bzw. der Deflexivität ihrerseits neue reflexive Widerstände und Impulse hervor – und produziert somit gewissermaßen „automatisch“ immer auch ihr Anderes mit.¹⁸ Die Maschinen der Deflexion sind jedoch sowohl auf der sozialen wie der subjektiven Ebene (durch Internalisierung) überaus wirksam, und nur in wenigen Ausnahmesituationen (der Krise oder der Revolution) gelingt es den Kräften der Reflexion, die Oberhand zu gewinnen. Wie könnte es gelingen, reflexive Momente ebenso fest zu verankern, wie es die Kräfte der Ablenkung bereits sind?

3. Maschinen der Differenz?

Im Vorangegangenen habe ich den Begriff der Maschine in unterschiedlicher Weise verwendet. In Bezug auf die Maschinen der Reflexion waren Maschinen im eigentlichen Sinn gemeint, d. h. Apparate und technische Systeme. Im Kontext der Maschinen der Deflexion bezog ich mich eher auf soziale Strukturen, Vorstellungen und Verfahren, die der Ablenkung von Reflexionen und Reflexivität dienen. Diese Art der Verwendung ist offensichtlich eher angelehnt an den psycho-sozialen Maschinenbegriff von Deleuze und Guattari, denn diese bemerken zu ihrem Konzept der Wunschmaschinen im Anti-Ödipus: „Die Wunschmaschinen, stecken nicht in unserem Kopf, sind keine Produkte der Einbildung, sondern existieren *in den technischen und gesellschaftlichen Maschinen selbst*“¹⁹. Und weiter heißt es:

Zum ersten sind die Wunschmaschinen wohl den technischen und gesellschaftlichen Maschinen gleich, bilden aber gewissermaßen deren Unbewußtes: sie manifestieren und mobilisieren die libidinösen Besetzungen (Wunschbesetzungen), die den bewußten und vorbewußten Besetzungen (Interessenbesetzungen) eines bestimmten gesellschaftlichen Feldes in Ökonomie, Politik und Technik ‚entsprechen‘.²⁰

Auch die (utopischen) Maschinen der Differenz, die ich im Folgenden kurz skizzieren möchte, kommen eher Wunschmaschinen als technischen Apparaten gleich, aber anders als letztere dienen sie nicht primär dazu, das Begehren zu formen und zu produzieren, sondern sie erzeugen Differenz und Abweichung, bringen das „Andere“ hervor. Nur durch solche Maschinen der Differenz kann es meines Erachtens gelingen, die Momente der Reflexivität zu ver-

¹⁸ Siehe hierzu auch den Beitrag von Ludwig A. Pongratz im vorliegenden Band.

¹⁹ Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Anti-Ödipus – Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt/M., 1974 [1972], S. 512. [Herv. i. O.]

²⁰ Ebd. S. 517.

ankern und den Maschinen der Deflexion, die Identität fabrizieren, einen wirksames Moment entgegenzustellen. Ihre Aufgabe ist eine Unmöglichkeit. Sie widersprechen sich selbst. Sie beruhen auf Regeln, die die Regel brechen sollen. Wie könnten solche Regeln beschaffen sein, die die Unregelhaftigkeit entfalten? Ich wage einen Formulierungsversuch:

1. Ausrichtung auf die (Un-)Möglichkeit und Abwendung vom Bestehenden, denn die Utopie gegen den Realismus und die „normative Kraft des Faktischen“ (Jellinek) zum Zug kommen können.
2. Schaffung von Heterotopien: anderen Räumen, ohne Kontrolle und Zwang, denn sonst besitzt die Abweichung keinen Raum zur Entfaltung.
3. Veränderung jetzt herbeiführen und Stabilität bewusst ins Wanken bringen, denn nur so kann eine andere Wirklichkeit geschaffen werden.
4. Verbindungen herstellen, denn nur wo Komplexität sich gegen die Einfachheit durchsetzt, kann die Trennung (und damit auch die Ausgrenzung des Anderen) überwunden werden.
5. Formulierung und Entfaltung des Widerspruchs, denn nur wo Widerspruch herrscht, kann die Macht des Anderen sich konstituieren.
6. Die Niederlage und das Scheitern rehabilitieren, denn die Fixierung auf den Erfolg spielt dem Konformismus in die Hände.
7. Furchtlosigkeit produzieren durch Ermutigung, denn nur wo die (sozialisatorischen und medialen) Angstmaschinen abgeschaltet werden, kann das Andere gewagt werden.
8. Verweigerung der Nützlichkeit, denn die Orientierung am Nützlichen dient tendenziell immer etablierten Zwecken.

Diese „Konstruktionsprinzipien“ für Maschinen der Differenz sind keinesfalls als ausschließlich oder abschließend anzusehen. Das würde ihrem Sinn und Zweck widersprechen: der Entfaltung des Widerspruch und der Differenz. Aber sie können grobe Ausgangs- und Orientierungspunkte bieten, wie die Maschinen der Differenz in „Wirklichkeit“ zu übersetzen wären.

Literatur

- Artificial Intelligence Lab/University of Michigan, *Reflexive Learning*, 1994, online unter: <http://ai.eecs.umich.edu/cogarch0/common/prop/reflexlearn.html>, zuletzt aufgerufen am 15.10.2011.
- Cicero, *Gespräche in Tusculum*, Ditzingen, 1997. [45 v. u. Z.]
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Frankfurt/M., 1992. [1986]
- Ders./Guattari, Félix, *Anti-Ödipus – Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt/M., 1974. [1972]
- Freud, Sigmund, „Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse“, in: *Imago*, 5 (1917), S. 1-7.
- Grieser, Gunter, *Selbsteinschätzende Lernverfahren*, Berlin, 2001.

- Jain, Anil K., *Politik in der (Post-)Moderne – Reflexiv-deflexive Modernisierung und die Diffusion des Politischen*, München, 2000.
- Ders., *Spiegelungen der Reflexivität – Deflexive Gegenpole und die reflexive Methode der Organalyse*, 2011, online unter: <http://www.power-xs.net/jain/pub/spiegelungen.pdf>, zuletzt aufgerufen am 29.08.2012.
- Kant, Immanuel, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ in: ders. *Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburg, 1969 [1784], S. 1-9.
- Levitt, Gerald M., *The Turk – Chess Automaton*, Jefferson, 2000.
- Marcuse, Herbert, *One-Dimensional Man*, Boston, MA, 1964.
- Meyer, Thomas, *Die Inszenierung des Scheins*, Frankfurt/M., 1992.
- Montaigne, Michel de, „Daß Philosophieren sterben lernen heisse“, in: ders., *Essais*, Bd. 1, Zürich, 1992 [1575], S. 103-135.
- Marx, Karl, *Das Kapital*, in: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.), *Karl Marx, Friedrich Engels: Werke [MEW]*, Bd. 23-25. Berlin, 1956 ff. [1894]
- Poe, Edgar Allen, „Maelzel’s Chess Player“, in: *Southern Literary Messenger*, 2 (1836), S. 318-326.
- Said, Edward W., *Orientalism*, London, 1978.