

REFLEXIVITÄT: SPIEGELUNGEN DES ANDEREN

REFLEXIVITÄT: SPIEGELUNGEN DES ANDEREN

Reflexivität ist ein Zustand der permanenten Spiegelung. Reflexivität kennt keinen Stillstand. Und sie kennt keine Gewissheit. Immerzu hinterfragt sie alles und jeden – und macht dabei auch vor sich selbst nicht halt. Reflexivität ist darum auch immer selbstbezüglich, d.h. sie weist – wenn man so will – gewisse »narzisstische« Züge auf.

Der Begriff des Narzissmus leitet sich vom griechischen Mythos über Narkissos, Sohn des Flussgottes Kephissos und der Quellnymphe Leiriope, ab. Die bekannteste Fassung des Mythos wird uns von dem antiken Dichter Ovid (vgl. *Metamorphosen*: Buch III, Kap. 19) überliefert: Als Narkissos zu einem Jüngling reift, wächst mit seiner allseits bewunderten Schönheit auch sein Hochmut, und er weist alle (männlichen wie weiblichen) BewerberInnen, die sich in ihn verlieben, rüde zurück. Schließlich erhört die Göttin Nemesis das Flehen eines Versmähten, Narkissos möge nur sich selbst lieben können und seiner Liebe dabei nicht froh werden. So geschieht es, dass Narkissos, an einer Quelle trinkend, sein Spiegelbild im Wasser erblickt und sich in dieses Bild rasend verliebt. Dabei erkennt Narkissos die Tragik dieser Liebe sehr wohl:

»Liebe verzehrt mich zu mir; und die Glut, die ich gebe, die nehm' ich! Was denn tun? Flehn, oder erleht sein? Was denn erlehen? Was ich begehrt, ist bei mir; zum Darbenden macht mich der Reichtum. O wie möcht' ich so gern vom eigenen Leibe mich sondern!« (Ebd.)

In der (verliebten) Selbstspiegelung des Narkissos, der schließlich nur im Tod einen Ausweg sieht, drückt sich also – ganz entgegen der konventionellen Betrachtung des »Narzissmus« – ebenso der Wunsch nach Distanz zu sich selbst aus. Und der Spiegel wiederum kann sehr wohl auch ein Instrument sein, diese Distanz zu schaffen: Nichts ist mir fremder als das Gesicht, das ich morgens im Spiegel erblicke. Nichts ist mir ferner als mein Spielbild. Denn im Spiegel wird tatsächlich jede Distanz verdoppelt. Im Spiegelbild wird darum also vielleicht auch weniger Identität konstruiert (und das Leiden, das mit ihr einher geht), wie Lacan aufzuzeigen versuchte (vgl. *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*). Im Spiegel wird – vermittelt über die »Reflexivität« der Spiegelung – das Ich in Distanz zu sich gesetzt. Vielleicht ist diese »Distanzierung« zu sich selbst, die letztlich erst dem Anderen Raum gibt, ein wesentliches allgemeines Merkmal von Reflexivität.

DER DISKURS DER REFLEXIVITÄT

Reflexivität hat in den letzten Jahrzehnten eine erstaunliche Karriere im Diskurs der Geistes- und Sozialwissenschaften absolviert (vgl. hierzu und zum Folgenden auch Jain: *Spiegelungen der Reflexivität*). Sie findet sich heute als zentraler Begriff in fast allen bedeutenden theoretischen Entwürfen. Was die Reflexion also für das Zeitalter der Aufklärung war – nämlich eine *referenzielle* Größe, die ihren Tribut im forcierten Rekurs forderte – ist die Reflexivität in ähnlicher Weise für die (post-)moderne Wissenschaft: das Attribut »reflexiv« gilt ihr als geistiges Adels-Prädikat, als selbstevidentes Qualitätssiegel.

Obwohl allerdings *der Begriff* der Reflexion an sich selbst noch für Descartes, den philosophischen Begründer des neuzeitlichen Rationalismus, gänzlich unbekannt war, regten sich sehr früh schon auch kritische Stimmen gegen die verbreitete aufklärerische Reflexionseuphorie. So bemerkt etwa Rousseau in seiner *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, »daß der Zustand der Reflexion wider die Natur ist« (S. 99) – denn das Grübeln, die (reflexive) Beschäftigung mit den eigenen Gedanken, gilt ihm als eine wesentliche Quelle des menschlichen Unglücks. Auch für den Deutschen Idealisten Schelling ist die Reflexion Ausdruck von Entfremdung und Entzweiung, ja, sogar einer Chimären erzeugenden Geisteskrankheit, die es in der »wahren« Philosophie – durch die Aufhebung der vom reflexiven Geist angeblich eingeführten Trennung zwischen Mensch und Welt – positiv zu überwinden gilt (vgl. *Ideen zu einer Philosophie der Natur*: S. 109).

So weit hat es die Reflexivität allerdings noch nicht gebracht. Wie es scheint, ist das Paradigma der Reflexivität weitgehend ungebrochen. Die Reflexion, das auf sich selbst gerichtete Denken, ist diskreditiert, doch Reflexivität fungiert als rettender Anker. Dieses Muster lässt sich beispielhaft an den Ausführungen von Barry Sandywell belegen. Während Reflexion für ihn u.a. durch eine »videologische«, am hypostasierten »Augenschein« orientierte Ontologie, Essentialismus, Atemporalität und die Entkopplung vom sozialen Rahmen geprägt ist (vgl. *Reflexivity and the Crisis of Western Reason*: S. 3f.), sei Reflexivität durch diskursive Einbettung, Relativität und Kontingenzbewusstsein etc. gekennzeichnet (vgl. ebd.: S. 5f.), so dass sich in ihr die Wiederkehr des in der Mimesis der Reflexion unterdrücken Anderen vollziehe (vgl. ebd.: S. XXI).

Diese überaus positive Sicht auf Reflexivität ist kein Einzelfall. Man muss lange suchen, um kritische Stimmen zur Reflexivität zu finden, und selbst

wo sie sich artikulieren, wird primär die Tendenz bestimmter Autoren (wie eben Sandywell) kritisiert, Reflexivität als eine Art privilegierten Zugang zum Wissen herauszustellen (vgl. so z.B. Lynch: *Against Reflexivity as an Academic Virtue and Source of Privileged Knowledge*). Wie kommt es, dass Reflexivität als Konzept kaum auf Widerstände trifft, während die Reflexion im Diskurs zunehmend kritisch betrachtet wird, obwohl man doch eigentlich davon ausgehen sollte, dass beide Begriffe/Konzepte eng verwandt sind?

Die Beantwortung dieser Frage wird dadurch erschwert, dass »Reflexion« für verschiedene Denker und Denktraditionen durchaus unterschiedliches bedeutet hat: Gemäß dem Empiristen Locke (1872 [1690]) setzt Reflexion letztlich auf der sinnlichen Wahrnehmung auf: »Wir wollen also annehmen, die Seele sei, wie man sagt, ein weisses, unbeschriebenes Blatt Papier, ohne irgend welche Vorstellungen; wie wird sie nun damit versorgt? Woher kommt sie zu dem grossen Vorrath, welche die geschäftige und ungebundene Phantasie des Menschen darauf in beinah endloser Mannichfaltigkeit verzeichnet hat? Woher hat sie all den Stoff für die Vernunft und das Wissen? Ich antworte darauf mit einem Worte: Von der Erfahrung.« (*Versuch über den menschlichen Verstand*: S. 101) Zwar ist gemäß Locke neben der Sinneswahrnehmung auch die Selbstwahrnehmung oder Reflexion eine Quelle der Erfahrung, aber auch hier spielen die Sinne und die Verarbeitung der Sinneseindrücke eine entscheidende initiale Rolle (vgl. ebd.: S. 101ff.). Dagegen ist die Reflexion für Leibniz ein streng nach innen gerichteter Prozess. Er bemerkt: »Nun ist aber die Reflexion nichts anderes als die Aufmerksamkeit auf das, was in uns ist; die Sinne aber gewähren uns das nicht, was wir schon bei uns haben.« (*Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*: S. 10). Kant wiederum kritisiert beide Auffassungen als verkürzt, weil die eine »intellektuiert« und die andere »sensifiziert« sei. Dagegen besteht er auf einer (transzendentalen) Reflexion über die Bedingungen der Begriffs- und Erkenntnisbildung auf der Grundlage des Bewusstseins über die Differenz von Anschauung und Begriff (vgl. *Kritik der reinen Vernunft*: S. 285ff.). Und natürlich haben auch die Phänomenologie, die Existenzphilosophie und die Sprachphilosophie etc. ihre je eigenen Reflexionsverständnisse ausgebildet.

Die aktuelle kritische Sicht auf Reflexion kommt allerdings durch eine (auch in den oben genannten Ansätzen teilweise anklingende) »identitätslogische« Auffassung von Reflexion zustande, deren Wurzeln zurück bis in die klassische antike Philosophie reichen und dort ihren eindrucklichsten Ausdruck in Platons Höhlengleichnis gefunden hat: In der Schattenwelt der Höhle entsteht nur ein schemenhaftes, verzerrtes Bild der Wirklichkeit (im Widerschein des

Feuers). Erst wenn wir unsere Ketten sprengen, die uns im Dunkel der Höhle gefangen halten, können wir uns zur Oberfläche empor arbeiten, wo das helle Licht der Sonne scheint, und uns einen Eindruck von der wahren Natur der Dinge verschaffen, so Platon (vgl. *Politeia*: Buch VII). Letztlich sind gemäß dieser Anschauung nur die überzeitlichen Ideen, die als eine Art »Blaupause« für alles Wissen und alles Sein fungieren, wahr. Die wechselhafte dingliche Welt ist dagegen illusionär. Auch für Aristoteles, der Platons Ideenlehre jedoch verwarf, ist die materielle Erscheinung durch akzidentielle Eigenschaften charakterisiert, während die Essenz, das Wesen der Dinge (*ousia*), in sich selbst ruht (vgl. *Metaphysik*: Buch V-7f.). Beide Großgestalten der antiken griechischen Philosophie stimmen also insoweit überein, als das wahre, notwendige Sein stabil und unwandelbar ist, weshalb das Ziel aller philosophischen Erkenntnis die Spiegelung dieser ewigen Wahrheit darstellt. Dieses idealistische Erkenntnisziel einer *Repräsentation* der wesenhaften Wahrheit mittels der philosophischen Reflexion war für über 2000 Jahre bestimmend und findet selbst im Bereich der modernen (Natur-)Wissenschaft seine Entsprechung im Prinzip der wissenschaftlichen »Objektivität«.

Doch Reflexion derart verstanden als (getreue) Widerspiegelung der Wirklichkeit gerät zunehmend unter Bedrängnis. Denn »Träger« der Reflexion war – zumindest dem aufklärerischen Verständnis nach – schließlich das subjektive Bewusstsein. Das Subjekt aber ist längst für tot erklärt worden. Es gilt – vor allem der poststrukturalistischen Strömung – als abgeleitetes Phänomen, als diskursive Hervorbringung, als eine bloße »Falte im Außen« – wie Gill Deleuze Foucaults Subjektverständnis metaphorisch paraphrasiert hat (vgl. *Foucault*: S. S. 131–172).

Reflexivität dagegen lässt sich (theoretisch) auch ganz ohne Subjekt denken, kann als rein strukturelle Eigenschaft eines Systems aufgefasst werden. Reflexivität ist damit zugleich mögliche Rettung und Ausdruck der Krise, des Zweifels an dem, was die Reflexion (als entfesselte, schrankenlose Rationalität des nur auf sich bezogenen Subjekts) hervorgebracht hat. Mit dem Subjekt und seiner Reflexion ist folglich – und paradoxerweise – auch die (wissenschaftliche) Objektivität in eine tiefe Krise geraten. Oder wie Lyotard es ausdrückt: die modernen Metaerzählungen haben ihre totalisierende Kraft eingebüßt (vgl. *Das postmoderne Wissen*: S. 112ff.). Die Vorstellung einer »objektiven« Repräsentation von Wissen wird dabei zunehmend verdrängt vom Bild einer »Fabrikation von Erkenntnis« (Knorr-Cetina) – in die auch die Sozialwissenschaften aktiv eingebunden sind. Und genau hier setzen darum einige der aktuell dominanten sozialwissenschaftlichen Reflexivitäts-

konzepte an. So bedeutet für Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant Reflexivität im Kontext der Sozialwissenschaften nämlich nichts anderes, als das (Selbst-)Bewusstsein, dass die soziale Position des Wissenschaftlers die Wahrnehmung des sozialen Felds maßgeblich bedingt sowie dass Forschung einen (aktiven) Einfluss auf das Objekt der Beobachtung hat – und umgekehrt (vgl. *Invitation to a Reflexive Sociology*).

Bourdieu and Wacquant treffen sich hier mit den Thesen von Anthony Giddens und seinem Konzept der »doppelten Hermeneutik«, welche im permanenten Austausch zwischen den Bedeutungsrahmen der Sozialwissenschaft und des Alltagslebens besteht, so dass wissenschaftliche Konzepte im sozialen Raum aufgenommen und interpretiert und anschließend wiederum Gegenstand der wissenschaftlichen Beobachtung werden (vgl. *Die Konstitution der Gesellschaft*: S. 428f.). Diese These steht in Analogie zu Giddens' allgemeiner Handlungstheorie, die wesentlich darauf fußt, dass Handlung ein kontinuierlicher Prozess ist, bei dem nicht-intendierte Folgen wiederum zu Bedingungen des eigenen Handelns werden (können). Dabei findet Handlung in einem strukturierten Handlungsrahmen statt, der sowohl Regeln wie Ressourcen bereitstellt, was Giddens unter dem Begriff der »Dualität von Struktur« fasst (vgl. ebd.: S. 77ff.). Innerhalb dieses Rahmens steuern die Handelnden ihre Handlungen *reflexiv*, d.h. sie schließen an Handlungsketten an und sind sich darüber im Klaren, dass auch ihre Handlungen Anknüpfungspunkte für weitere Handlungsketten sind – auch wenn die konkreten Folgen nicht vollständig vorhersehbar sind (vgl. ebd.: S. 91ff. und S. 431).

Später baut Giddens dieses Argument im Hinblick auf Gesellschaftssysteme aus – und macht den Begriff der Reflexivität zu einem zentralen Element seiner Modernisierungstheorie: Die Modernisierung der Gesellschaft ist für Giddens ein diskontinuierlicher, von Brüchen geprägter Prozess. Und aktuell erleben wir einen Bruch, der sich in einem beschleunigten, sehr weitreichenden, globalen Wandel äußert, der auch vor den zentralen gesellschaftlichen Institutionen nicht Halt macht (vgl. *The Consequences of Modernity*: 4ff.). Dabei haben wir es zum einen mit einer Entkopplung von Raum und Zeit (z.B. durch Kommunikationsmedien mit ihren schnellen Übertragungswegen und moderne Verkehrsmittel) zu tun. Zum anderen kommt es zu einem Prozess sozialer Entbettung, wobei die Rolle traditionaler Institutionen (wie etwa der Familie) immer mehr von symbolischen Formationen (»symbolic tokens«) übernommen wird. So kommt es zu einer reflexiven Neuordnung des Sozialsystems (vgl. ebd.: S. 16ff.). Neue Risiken müssen dabei auch mit neuen Modi der Generierung von Vertrauen – etwa in Experten und technische

Systeme – abgefedert werden (vgl. ebd.: S. 29ff.). Die Moderne wird sich dabei immer mehr selbst (kritisch) zum Thema und hat damit einen zunehmend reflexiven Charakter (vgl. ebd.: S. 36ff.).

Ulrich Beck stellt im Rahmen seiner »*Risikogesellschaft*« einen ähnlichen Sachverhalt heraus, betont jedoch stärker als Giddens die problematischen Seiten der »Nebenfolgen« des technischen Fortschritts. Risiken bzw. die Risikoverteilung wird in der aktuellen Risikogesellschaft zu einer sozialen Grundkategorie. Den modernen Risiken kann dabei keiner entgehen: der radioaktive Fallout nach einer atomaren Katastrophe oder die Klimaerwärmung durch Treibhausgase betrifft alle. Die neuen, vom Menschen produzierten Risiken sind unkontrollierbar und von globalem Maßstab (vgl. ebd.: S. 25ff.). Dies hat auch weitreichende Folgen für die sozialen und politischen Verhältnisse. Denn zum einen werden angesichts der globalen Risiken immer mehr Zweifel am linearen Fortschrittsmodell der – wie Beck sie nennt – »einfachen Moderne« artikuliert: Die Moderne reflexiv, sie wird sich immer mehr selbst zum Thema und Problem (vgl. auch S. 254ff.). Zum anderen haben die Risiken auch eine sozial nivellierende Wirkung: Die Wahrnehmung des Risikos, die Betroffenheit stiftet letztlich eine neue Art der Vergemeinschaftung (vgl. ebd.: S. 46ff.).

Die nivellierende Wirkung des Risikos wird zumindest in den westlichen Wohlfahrtsökonomien noch durch eine weitere Entwicklung unterstützt, die Beck mit dem Begriff »Fahrstuhleffekt« belegt hat, d.h. die allgemeine Wohlstandssteigerung erlaubte immer breiteren Bevölkerungsgruppen die Teilhabe an bestimmten Formen des Konsums, Bildung, Mobilität etc., was gleichzeitig zu einer Auflösung von alten »Klassenidentitäten« geführt hat (vgl. ebd.: S. 121ff.). Die Folge ist eine Individualisierung, d.h. eine Entkoppelung von Lebensstil und Milieu, bei der auch postmaterialistische Werte wie Selbstbestimmung und Zeitautonomie etc. eine zunehmende Bedeutung und Verbreitung finden (vgl. auch Inglehart: *Culture Shift in Advanced Industrial Society*). Für den einzelnen sind die neuen Möglichkeiten der Selbstverwirklichung aber nicht immer unproblematisch. Wir haben es mit einem paradoxen »Zwang zur Freiheit« zu tun: der einzelne hat die Verantwortung zur Selbstverarbeitung, Selbstplanung und Selbstherstellung des eigenen Lebens zu tragen (vgl. Beck: *Risikogesellschaft*: S. 216ff.). Das Private wird damit aber immer mehr politisch (vgl. ebd.: S. 321ff.). Auf der Makroebene erleben wir dagegen einen Verlust an Bedeutung und Vertrauen in die klassischen politischen Institutionen des Nationalstaats, so dass das Politische immer mehr in den »subpolitischen« Untergrund der zivilgesellschaftlichen Akteure

wandert (vgl. ebd.: S. 300ff.). Das aber bedeutet zugleich: Wir haben es in der fortgeschrittenen Moderne gerade nicht, wie zuweilen behauptet wird, mit dem Ende der Politik, sondern mit ihrer Entgrenzung und Neu-Erfindung zu tun. Reflexivität, der entgrenzte (kritische) Bezug der Gesellschaft auf sich, der vor keinem Lebensbereich Halt macht, bedeutet darum immer zugleich Politisierung (vgl. ders.: *Die Erfindung des Politischen*).

Als »reflexiver« Beobachter stellt auch Scott Lash die »Reflexivität« der Moderne in den Mittelpunkt seiner theoretischen Perspektive und sieht speziell in der »zeitdiagnostischen« Ausrichtung das kritische Potential der Theorie reflexiver Modernisierung, so wie sie von Giddens und Beck (als ihren prominentesten Vertretern) formuliert wurde. Letzteres kann für Lash freilich nur dann tatsächlich entfaltet werden, »wenn man sie radikal gegen den Strich bürstet« (*Reflexivität und ihre Doppelungen*: S. 195). Für ihn konzentrieren sich Giddens und Beck nämlich zu einseitig auf die Selbstreflexivität der Individuen und die Freisetzungsdimension des Modernisierungsprozesses, anstatt das »System« als solches zu thematisieren (vgl. ebd.: S. 241). Denn im Zeitalter der postfordistisch »flexibilisierten Akkumulation« eines globalisierten Kapitalismus mit seinen stark gewandelten Produktionsbedingungen entstehen neue (strukturelle) Grenzen für Freiheit, die es theoretisch zu spiegeln gilt. Zudem stehen Giddens und Beck mit ihrer Konzentration auf Experten, technische Systeme (und ihre Nebenfolgen) sowie ihrer klassisch »kognitivistischen« Herangehensweise für ihn zu sehr in der positivistischen Tradition, während er selbst sich eher in einem interpretativ-hermeneutisch geprägten Kontext verortet. Deshalb wendet Lash sich in seinen Analysen auch der ästhetischen bzw. hermeneutischen Reflexivität zu, d.h. den immer zentraler werdenden selbstinterpretativen Prozessen der modernen Gesellschaft. Unter Bezugnahme auf Kant stellt er diesbezüglich schon in einem früheren Aufsatz klar: »Kognitiv interpretative Reflexivität geht, wie Kants moralisches und Verstandesurteil, von der Unterordnung des Objekts unter die Herrschaft des Subjekts, von der Beherrschung der Kontingenz durch die Ordnung aus. Ein ästhetisches Verständnis von Reflexivität stellt diese Unterordnung hermeneutisch in Frage. Aus Kontrolle und Beobachtung wird Interpretation durch ein Subjekt, das sich die Objekte nur zum Teil und auch nur vielleicht unterordnen kann [...] Hermeneutische Reflexivität ähnelt [damit] dem Kantischen ästhetischen Urteil.« (*Ästhetische Dimension Reflexiver Modernisierung*: S. 266f.)

Im Folgenden unterscheidet Lash allerdings stärker zwischen ästhetischer und hermeneutischer Reflexivität, und er lehnt sich in seinem Ästhetikkonzept

auch eher an Adorno an, der in seinem Spätwerk immer mehr vom begrifflichen Denken abrückte und dagegen das mimetische, »einfühlende« Element der (konkreten) Sinnlichkeit hervorhob, die dem Besonderen, dem Nichtidentischen und der Differenz – anders als die vereinheitlichende Allgemeinheit des Begrifflichen – ihren Raum zugesteht. Das Allgemeine muss also im Sinn ästhetischer Reflexivität im Hinblick auf das Besondere (und vom Besonderen ausgehend) gespiegelt werden (vgl. Lash: *Reflexivität und ihre Doppelungen*: S. 235ff.). Andererseits benötigt Gemeinschaft, wie Lash unter Bezugnahme auf den kommunitaristischen Diskurs aufweist, geteilte Sinnbezüge, um deren »Teilung« allerdings in der reflexiven Moderne, die die traditionellen Selbstverständlichkeiten verabschiedet hat, dialogisch gerungen werden muss – und genau das ist die Grundbedingung hermeneutischer Reflexivität (vgl. ebd.: S. 247ff.). Kritisch gilt es allerdings dabei für Lash zu beachten, dass ästhetische wie hermeneutische Reflexivität sich in einem von der symbolischen Macht der globalen Kulturindustrie geprägten sozialen Raum vollzieht (vgl. ebd.; S. 211f. sowie ders./Urry: *Economies of Signs and Space*).

Genau diese kritische Sicht auf das »System« fehlt wiederum im Reflexivitätskonzept Niklas Luhmanns völlig. In dessen (funktional-struktureller) Systemtheorie spielt Selbstreferenz (die auch Reflexivität konzeptionell »umschließt«) eine zentrale Rolle, denn durch Selbstreferenz bringen die sozialen (Sub-)Systeme sich »autopoietisch« – d.h. aus sich heraus – hervor. Dabei unterscheidet Luhmann drei Formen bzw. Ebenen der Selbstreferenz. Basale Selbstreferenz ist »die Mindestform von Selbstreferenz, ohne die eine autopoietische Reproduktion temporalisierter Systeme nicht möglich ist« (*Soziale Systeme*: S. 600). Sie ist in sozialen Systemen durch den Bezug der Kommunikationen aufeinander gegeben (vgl. ebd.). Von Reflexion spricht Luhmann dagegen, »wenn die Unterscheidung von System und Umwelt zu Grunde liegt« (ebd.: S. 601).

Während also die eine Ebene der Selbstreferenz (basale Selbstreferenz) sozusagen nach »innen« gerichtet ist und auf diskursiven »Anschlüssen« beruht, bezieht sich die andere (Reflexion) auf »Ausschlüsse«, die das System durch die Setzung einer Differenz zur Umwelt konstituieren. Reflexivität als dritte von Luhmann unterschiedene Ebene der Selbstreferenz liegt dagegen vor, »wenn die Unterscheidung von Vorher und Nachher elementarer Ereignisse zu Grunde liegt« (ebd.). Reflexivität hat damit eine Zeitdimension und entspricht »prozessualer Selbstreferenz«. Man könnte auch schlicht von Rekursivität sprechen. Dieses rein strukturelle Verständnis von Reflexivität ist offensichtlich nicht an bestimmte inhaltliche oder gar normative Bestimmungen

(etwa im Hinblick auf die Problematik der Vergemeinschaftung oder symbolische Machtstrukturen) gekoppelt.

Manfred Moldaschl versucht deshalb das (fast) Unmögliche und verfolgt einen synthetisch-integrativen Ansatz, indem die Strukturdimension der Selbstbezüglichkeit (Systemtheorie), die Frage der Nebenfolgen (Beck) sowie die Wissensdimension der doppelten Hermeneutik (Giddens) in der Perspektive reflexiven Lernens zusammengeführt werden (vgl. *Reflexivität*: S. 7ff.). Dabei interessiert ihn vor allem, wie es zu einer Institutionalisierung reflexiver Lernprozesse kommen kann. Im Rahmen von Organisationen etwa ist eine solche *institutionelle Reflexivität* erst gegeben, wenn die Organisation Strukturen etabliert hat, die ihr Selbstbeobachtung, die Abschätzung von Nebenfolgen eigener Handlungen sowie die diskursive Findung von Entscheidungen ermöglichen (vgl. ebd.: S. 22f. sowie ders.: *Institutionelle Reflexivität*). Konkret übersetzt bedeutet dies für Moldaschl (1.) die Institutionalisierung von Selbstbeobachtung und Selbstkritik, (2.) den systematischen Rückgriff auf Fremdbeobachtung, (3.) den kommunikativen Bezug auf Fremdreferenz, (4.) die offene Evaluierung von Handlungsfolgen sowie (5.) die Akzentuierung von Nichtwissen und den Entwurf von Handlungsalternativen (vgl. ebd.: S. 369ff.). Für das Ausmaß der Reflexivität bestimmter Praktiken/Verfahren werden von Moldaschl ebenfalls fünf Kriterien benannt: (1.) die Anzahl der Kanäle für Rückkopplungen, (2.) die Reichweite/Intensität, mit welcher Fernwirkungen/Nebenfolgen ergründet werden, (3.) der Grad der Revidierbarkeit bzw. die Frage, ob auch Handlungsziele oder lediglich die Wege der Zielerreichung kritisch überprüft werden, (4.) der Grad der Anwendung bzw. die Frage nach den praktischen Konsequenzen festgestellter Problempunkte und (5.) die Selbstanwendung, d.h. ob das betreffende Verfahren auch selbst zum Gegenstand kritischer Überprüfung und Revision wird (vgl. ebd.: S. 372ff.). Diese (durchaus plausiblen) Kriterien werden von Moldaschl jedoch im einzelnen nicht systematisch entwickelt und/oder (wie etwa bei Luhmann) aus allgemeinen theoretischen Prämissen abgeleitet, sondern eher kursorisch aneinander gereiht.

Allen (zugegebenermaßen eher knapp) dargestellten Ansätzen ist allerdings gemein, dass sie Reflexivität vor dem Hintergrund der Relativierung des Wissens betrachten. Es gibt keine absoluten Wahrheiten mehr und Wissen ist gesellschaftlich produziert, wobei es zur Rolle des Wissenschaftlers gehört, dieses Verhältnis mit zu denken – dies gilt gleichermaßen für die Betrachtung des sozialen Felds durch Bourdieu und Wacquant, für Giddens' doppelte Hermeneutik, für Becks Nebenfolgenargument, für Lashs reflexive Hermeneutik wie für Luhmanns Beobachtung der Beobachtung (der Beobachtung). Und auch

für Moldaschl bildet der zur Methode erhobene (Selbst-)Zweifel den Kern der Reflexivität (vgl. ebd.: S. 368). Allerdings teilen sie damit auch gewisse Probleme: ihre »Relativität« und ihren mehr oder (im Fall von Lash und Moldaschl) minder ausgeprägten Formalismus, der impliziert, dass Reflexivität primär eine – nicht inhaltlich-konkret bestimmbar – Prozess- bzw. Struktureigenschaft ist, so dass Reflexivität letztlich lediglich eine begriffliche Fassung für die Rekursivität sozialer Prozesse bedeutet.

Doch ist es nicht vielleicht sogar ein »Fortschritt« Reflexivität getrennt von ihren Inhalten zu denken? – Ich meine: nein und möchte zur Veranschaulichung der zugrundeliegenden Problematik auf das Feld des reflexiven Lernens im Kontext der Künstlichen Intelligenz verweisen. Hier bedeutet reflexives Lernen automatisiertes Lernen, bei dem versucht wird, den Lernenerfolg durch eine rekursive (Bewertungs-)Routine zu verbessern (vgl. auch Grieser: *Selbsteinschätzende Lernverfahren*). Allerdings steht man dabei vor dem Problem, dass ein solches Lernen relativ aufwendig sein kann – und so wird denn auch auf der Website des »Artificial Intelligence Lab« der »University of Michigan« entsprechend gewarnt: »the 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.« (*Reflexive Learning*)

Das hier angesprochene Problem kann nur umgangen werden, indem eine (externe) Stoppregel zur Anwendung kommt – eine allgemeine Erfordernis rekursiver Operationen, wenn sie nicht zum infiniten Regress führen sollen. Wir haben es also mit einer zweifachen Problematik des reflexiven Lernens zu tun, die jedoch ganz allgemein für (rein formalistisch-strukturell verstandene) Reflexivität gilt: 1. der *Exzessivität* der Reflexivität, die keine (Selbst-)Begrenzung kennt und deshalb auf eine Stoppregel bzw. einen Filter angewiesen ist. Eine solche Regel aber lässt sich nicht aus dem reflexiven Formalismus selbst ableiten, sondern muss 2. *extern gesetzt* werden – so dass Reflexivität sich tatsächlich immer auf ein *Anderes* beziehen muss und eben nicht im Selbstrekurs verharren kann.

In den dargestellten soziologischen Ansätzen fehlt jedoch dieser Bezug zum begrenzenden Anderen der Reflexivität und entsprechend erscheint Reflexivität gewissermaßen als unentrinnbar, als sich selbst steigernde »soziale Tatsache«. Trotzdem ist man, in der Realität des eigenen Lebens, immer wieder, ja, in den meisten Fällen, mit Situationen konfrontiert, in denen das tatsächliche empfundene Ausmaß von Reflexivität (selbst wenn man sie rein formal-strukturell

begreift) äußerst gering ist, in denen es also zu keiner Reflexion der Reflexion kommt. Vielleicht sollten wir uns also auch von einer anderen, eher inhaltlich gefüllten, von einer konkreten Vorstellung ausgehenden Seite an das Phänomen der Reflexivität annähern? Denn es müsste doch möglich sein, Reflexivität inhaltlich-konkret zu bestimmen, ohne gleich in Essentialismus zu verfallen – und damit vielleicht auch jene (externen) Gegenkräfte mit in den Blick zu nehmen, die der Reflexivität (notwendig) begrenzend entgegen stehen.

DAS BILD DER SPIEGELUNG UND SEINE REFLEXIVE DEUTUNG

Ich möchte deshalb zunächst, im reflexiven Bezug auf Reflexivität, eine *tabula rasa* wagen – und dabei gleichzeitig zum Ausgangsbild zurückkehren: der Spiegelung. Denn der Begriff »Reflexivität«, ist, wie der ihm vorausgehende Begriff der »Reflexion«, abgeleitet vom lateinischen »reflexio«, was wörtlich in etwa »Zurückbeugen« bzw. »Spiegeln« bedeutet. Die Spiegelung soll daher als initiale Metapher für eine »theoretische Verdichtung« dienen (vgl. auch Jain: *Medien der Anschauung*), die zu neuen Anschauungen über die »Natur« der Reflexion und der Reflexivität führen kann:

In der (optischen) Spiegelung wird ein Objekt visuell repräsentiert, indem Lichtstrahlen von einer Oberfläche zurückgeworfen werden. Der Spiegel ist das Ideal einer solchen Reflexionsoberfläche, denn er ist auf eine möglichst perfekte, »naturgetreue« Reflexion ausgerichtet. Diese »Identitätslogik« der idealen Spiegelung (und ihre Analogie im Feld des reflektierenden Geistes als objektive Repräsentation von Wissen) war ein wesentlicher Grund für die kritische Betrachtung der Reflexion etwa durch Sandywell (siehe oben). Man kann jedoch in der Verdichtung der Metapher der Spiegelung und des Spiegels auch ein ganz anderes Bild der Reflexion gewinnen:

Im Kontext der optischen Reflexion wirft die Oberfläche eines Objekts, wie erläutert, einen Teil der auftreffenden Lichtstrahlen zurück (während ein anderer Teil absorbiert wird). Trifft das – gerichtet oder diffus – reflektierte 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 (Begehrens-)Strukturen. Unser »postmoderner« (Sozial-)Konstruktivismus tendiert dazu, das erste Element zu negieren. Die dominante Lesart der Metapher der Reflexion verneinte jedoch lange Zeit das zweite Element. Zurückübertragen auf die Ausgangsvorstellung ergibt sich in der Anerkennung dieser Dialektik der Projektion jedoch zwangsläufig, dass Reflexion immer auch als *kreativer Akt* zu begreifen ist, bei dem eine ideale Repräsentation in der Form einer Eins-zu-Eins-Abbildung unmöglich ist – und auch keineswegs dem zugrunde liegenden Bild entspricht.

Auch in Bezug auf den Spiegel, als klassische »materielle« Metapher der Reflexion, gilt Ähnliches. Im Spiegel wird »Realität« reflektiert. Doch die gespiegelte Realität ist eine sogar doppelt transformierte Realität: Im Spiegel erfolgt eine Reflexion der Reflexion, denn die im Spiegel reflektierten Objekte sind, wie oben dargelegt, nicht Quellen des Lichts, sondern selbst Oberflächen der Reflexion. Und kein Spiegel ist vollkommen. Dies betrifft sowohl die Lichtabsorption, die auch durch den Spiegel erfolgt (indem ein Teil des Lichts »verschluckt« wird), wie Verzerrungen, die durch Unebenheiten der Oberfläche entstehen.

Die über den Spiegel vermittelte Projektion ist also zusätzlich zum subjektiven Faktor der Wahrnehmung zwangsläufig »materiell verfälscht«. Damit verweist uns das Bild des Spiegels erstens indirekt auch auf die Tatsache, dass in der Wahrnehmung selten eine direkte Reflexion des Objekts erfolgt, sondern dass Realität, bevor sie uns zugänglich wird, eigentlich immer durch Medien gefiltert und verzerrt ist – umso mehr in unserer modernen Mediengesellschaft. Reflexion ist vermittelt. Es gibt keinen direkten reflexiven Zugang zur »Objektivität« des Realen. Zweitens ist neben der medialen Vermittlung jeder Reflexion ihre materiale Gebundenheit ein »objektiver« Grund für die grundlegende Differenz zwischen dem »Ding« und seinem »Abbild«.

Aber auch die Verwendung der Spiegelmetapher durch Lacan bietet interessante weitere Anknüpfungspunkte für die Frage nach dem »Wesen« der Reflexion. Die Spiegelung im Spiegel löst gemäß Lacan eine Transformation beim (sich selbst) erkennenden Subjekt aus (vgl. *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*: S. 64). Denn wenn das kleine Kind sich das erste Mal im Spiegel erkennt, erzeugt es ein Bild, ein Imago, von sich selbst, indem es sich als eine von seiner Umwelt getrennte Person wahrnimmt. Dadurch wird das zuvor noch fragmentierte Selbst in eine (fiktionale) Einheit überführt. Es ist darum weniger ein realistisches als vielmehr ein idealisiertes Selbst-Bild, das vermittelt durch das Medium des Spiegels entsteht. Für das Subjekt führt dies zu einem endlosen Drama, denn es kann die vorgestellte Einheit der Identität nie ganz

verwirklichen und das »Ich« bleibt zudem gefangen in einer Autonomie-Illusion. Das im Spiegelstadium erzeugte Bild der Einheit und Selbstbestimmung des Subjekts bewirkt darum schließlich weniger eine Selbst-Findung als vielmehr eine Selbst-Entfremdung, oder wie Rimbaud es ausgedrückt hat: »Ich ist ein anderer«. Die Selbsterkenntnis im Spiegel ist immer zugleich ein Verkennen. Lacan illustriert also mit dem Bild des Spiegels den imaginären wie den kreativen Aspekt der (Selbst-)Reflexion – mit all den potentiell problematischen Aspekten, wenn wir diesen Charakter negieren.

Doch wir können uns auch einen anderen Effekt des Spiegels auf die Formierung des Ichs vorstellen. Denn wenn wir unser Spiegelbild betrachten, könnten wir – später – auch an einen Punkt gelangen, an dem wir begreifen, dass wir nicht auf uns, sondern eben auf einen Spiegel blicken. Und wenn wir fortfahren, unser Spiegelbild zu betrachten, können wir ebenso damit beginnen, die Veränderungen in dem Gesicht wahrzunehmen, das wir für unseres halten. Wir könnten, irgendwann, sogar in Frage stellen, dass das gespiegelte Bild immer noch die gleiche Person darstellt und dass diese Person »Ich« ist. Oder wir könnten, wie im Fall des Narkissos, den Wunsch nach einer Distanz, ja, einer Differenz zu uns selbst verspüren. Die so verstandene »Realität« des Spiegels vermag also – zurück übertragen – potentiell auch das Bewusstsein für den imaginären, konstruierten Charakter der Identität und die kontingente »Natur« des Seins hervorzubringen. Und so gilt also, dass weder die Reflexion noch ihr Medium, der Spiegel, was ihre Effekte betrifft, in objektivistischen Vorstellungen münden müssen, sondern dass sie – voll entfaltet – im Gegenteil zu einer Relativierung des Objektivismus und der Identität führen können.

Neben der Frage nach dem »Wesen« der Spiegelung selbst, ist der zweite zentrale Aspekt, der zu einer anderen Einschätzung und einer anderen Sicht der Reflexion führen kann, das Bild der Wirklichkeit, das sie vermittelt – und das ihr zugrunde liegt. Ist dieses Bild statisch, an ewigen Wahrheiten und unveränderlichen Wesenheiten orientiert, so ist es kaum mit jenen neuen Paradigmen – der Relativität, der Unschärfe etc. – in Einklang zu bringen, die heute unser (postmodernes) Wirklichkeitsverständnis prägen (vgl. allgemein zum Konzept des Paradigmenwandels auch Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions* sowie in Bezug auf das neue wissenschaftliche Weltbild und seine »umfassende« Bedeutung z.B. Capra: *Wendezeit*). Man kann jedoch die Spiegelung eben auch auf einem anderen, entgegengesetzten Bild des Wirklichen aufsetzen – und wird dann entsprechend auch ein neues, verändertes Bild der Reflexion (wie der Reflexivität) gewinnen. Darum möchte

ich vorschlagen, die weitere Reflexion über die Reflexion auf eine Anschauung der Wirklichkeit (des Seins) zu gründen, die nicht in die Sackgasse der Identitätslogik führt. In diesem Bild wäre die Wirklichkeit keine »objektive« Gegebenheit, sondern vielmehr die Gesamtheit des »effektiv« Wirksamen, und dies bedeutet: all dessen, was einen Effekt *auf uns* hat, was uns beeinflusst, was unserer Wahrnehmung und unserer Erfahrung zugänglich ist und das wir damit – und in unserem Handeln – (inter-aktiv) auch mit Formen und erzeugen. In diesem Bild wäre die Wirklichkeit eine *Wirklichkeit der Differenz*, denn alle ihre wesentlichen Aspekte repräsentieren spezifische Formen der Differenz:

In Bezug auf ihren ontologischen Status wäre eine die Identitätslogik überwindende Wirklichkeit nämlich erstens als *kontingent* zu begreifen, d.h. es besteht eine Differenz zwischen Aktualität und Potentialität. Was die (sozial)räumliche Dimension betrifft, so wäre diese Wirklichkeit entsprechend zweitens *unbestimmt, vielfältig und relativ bzw. relational*, d.h. es gibt einen interpretativen Raum und eine tatsächliche Differenz zwischen den verschiedenen (subjektiven) Positionen/Sichtweisen. Drittens wäre diese Wirklichkeit in Bezug auf die Zeitdimension nicht etwa statisch festgefroren, sondern *dynamisch*, was nichts anderes bedeutet, als dass eine (bedeutsame) Differenz zwischen verschiedenen Zeitzuständen existiert. Und viertens wäre diese Wirklichkeit, bezogen auf die strukturelle Dimension, *komplex*, so dass von einer Differenz zwischen lokalen und globalen, intendierten und nicht-intendierten Folgen ausgegangen werden muss, die durch Interdependenz bewirkt wird.

Zugegeben: dieses Bild des Wirklichen ist selbst kontingent. Aber wäre Wirklichkeit nicht kontingent, uneindeutig bzw. vielfältig, dynamisch und komplex bzw. interdependent, so wäre jeder Versuch ihrer (überschreitenden) Veränderung – die meines Erachtens das Anliegen jeder *engagierten* Sozialwissenschaft sein sollte – schwierig bis unmöglich. Insofern ist diese kontingente Annahme über die »Natur« der Wirklichkeit zugleich eine notwendige Voraussetzung für den Versuch ihrer Transzendierung. Zurückübertragen auf die Spiegelung des Wirklichen in der Reflexion heißt dies aber: (kritische) Reflexion des Wirklichen bedeutet Differenzen zu spiegeln und nicht Identität zu repräsentieren. Sie fordert geradezu die Anerkennung des Kontingenzcharakters des Seins, was gleichzeitig zur (utopischen) *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: alles fließt – »panta rhei«, wie schon Heraklit feststellte.

Doch in diesem Fluss des Seins ist auch alles mit allem verbunden. 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: »Reflaktion« genannt werden.

Beide, Reflexion und Reflaktion, 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. Reflexivität wäre diesem Verständnis nach also die strukturelle Ebene der Reflexion – und ihr nicht etwa entgegengesetzt. Und sie wäre zugleich verknüpft mit bestimmten inhaltlichen Elementen, insbesondere der Kategorie der Differenz in ihren verschiedenen Ausprägungen.

DAS BEGEHREN DER REFLEXIVITÄT

Nicht nur Reflexivität, sondern auch die »gute, alte« Reflexion und ihre praktische Entsprechung (die Reflaktion), lassen sich also trefflich in Einklang bringen mit den wohlklingenden Attributen eines (post-)modernen Wissenschaftsverständnisses. Allerdings ist es doch vielleicht zu kurz gegriffen, die so (neu) entworfenen Begriffe etwa schlicht als Ausdruck modischer Differenz-Rhetorik zu nehmen. Vielmehr kann man gerade hinter der Exzessivität, mit der reflexive Prozesse sich »äußern«, ein ganz »reales« Begehren vermuten. Um uns an die Hintergründe dieses Begehrens anzunähern, ist es aufschlussreich, nochmals zurück zu Narkissos-Mythos zu blicken:

Beim Begehren des Narkissos handelt es sich der Erzählung des Mythos zufolge um (Selbst-)Liebe. Das Begehren der Liebe können wir im Modell Freuds, das mir hier als Ausgangspunkt der weiteren Interpretation dienen wird, klar dem Bereich des Eros zuordnen. Der Eros oder Lebenstrieb ist – neben dem Todes- bzw. Destruktionstrieb – einer der beiden Grundtriebe (vgl. auch Freud: *Jenseits des Lustprinzips*). Ziel des Eros ist es, »immer größere Einheiten herzustellen und so zu erhalten« (ders.: *Abriss der Psychoanalyse*: S. 12).

Modern ausgedrückt also: Differenzen aufzulösen. Die gesamte Energie des Eros, die Libido, bleibt aber zu Beginn der psychischen Entwicklung des Menschen noch vollständig auf das Ich fixiert, weshalb Freud hier von einem »primären Narzissmus« spricht (vgl. ebd.: S. 13 sowie ders.: *Zur Einführung des Narzißmus*). Freud rekurriert im Kontext seiner Theorie des Eros also selbst auf den Narkissos-Mythos. Der Begriff des Narzissmus ist, als Freud (1914) seine Thesen entwickelt, bereits im Fachdiskurs eingeführt, bezeichnet aber schlicht autoerotische Praktiken (vgl. ebd.). Freud versteht den Narzissmus, wie dargelegt, dagegen viel umfassender als ein allgemeines Muster der Libidoentwicklung: Nach der Phase des primären Narzissmus lernen wir in der Regel, unsere Libido auf (äußere) Objekte, d.h. Personen, die als getrennt vom eigenen Ich wahrgenommen werden, zu übertragen. Dieser Prozess kann jedoch gestört sein und so einen »sekundären Narzissmus« auslösen, der eine Regression zur Ich-Fixierung des primären Narzissmus darstellt. Bei dieser Form der narzisstischen Liebe sieht und liebt man gemäß Freud im anderen immer das, was man selbst ist, war oder sein möchte (vgl. ebd.).

Freud (wie insgesamt die psychoanalytische Betrachtung des Narzissmus) fußt seine Interpretation des Narkissos-Mythos, die ihn zu diesen Bestimmungen verleitet, jedoch auf eine allzu oberflächliche Deutung, die sich alleine auf das Moment der Selbst-Liebe fokussiert. Es mag sein, dass Freud mit dem Narzissmus ein reales psychisches Phänomen bezeichnet – allerdings wird er mit dieser Bezeichnung dem zugrunde liegenden mythischen Gehalt keineswegs gerecht. Und dieser mythische Gehalt kann uns dem Begehren der Reflexivität tatsächlich weit näher bringen als ihre Zuordnung zum Bereich des Eros. Wenn wir uns dazu die zu Beginn zitierte Passage aus dem Narkissos-Mythos in der Fassung Ovids vergegenwärtigen wird schnell deutlich, dass die Liebe zu sich für Narkissos nicht nur ambivalent ist. Sie ist Grund zu einer tiefen Verzweiflung, ist Ausdruck eines unlösbaren Konflikts (nämlich zugleich man selbst und doch von sich geschieden zu sein), der schließlich sogar in den Tod mündet. Man kann den Narzissmus also durchaus auch als Ausdruck des Destruktions- bzw. Todestrieb sehen, und Narkissos selbst gesteht: »Nicht ist schwer mir der Tod, da im Tod' ausruhen die Leiden.« (Ovidid: *Metamorphosen*: Buch III, Kap. 19). Es geht Narkissos also nicht um Ich-Bewahrung, sondern es geht um die Auflösung des Ichs, wie auch die bereits eingangs zitierte Aussage beweist: »O wie möcht' ich so gern vom eigenen Leibe mich sondern!« (Ebd.) Denn diese Ich-Auflösung ist tatsächlich die einzige Möglichkeit aus dem Selbst-Rekurs zu entkommen. Sie ist notwendig mit jedem

»echten« Narzissmus verbunden. In der narzisstischen Beziehung wird dieser Wunsch auf andere übertragen. Das Andere wird idealisiert, zum zentralen Bezugspunkt, weshalb der »Exotismus« eine typische Äußerungsform des Narzissmus darstellt. Wo das Andere unerreichbar erscheint, kann es aber auch aggressiv begehrt werden. Der Wunsch nach dem Anderen wird dann regressiv durch die Vernichtung des Anderen befriedigt. Immer gilt jedoch: Es geht nicht um die Auflösung, sondern um die Herstellung von Differenz. Dahinter steht das Begehren nach dem Anderen, das so weit geht, dass man begehrt, selbst ein anderer zu sein. Dieses Begehren aber kann nicht befriedigt werden. Es ist so exzessiv wie unstillbar. Dabei legt es einem auf, ruhelos an sich zu arbeiten, ein anderer zu werden – ohne je mit den Ergebnissen zufrieden zu sein.

In seiner Exzessivität und Ruhelosigkeit ähnelt das Begehren der Reflexivität der Bewegung der Moderne, die wesentlich vom neuzeitlichen Subjekt angetrieben wurde (vgl. auch Jain: *Politik in der (Post-)Moderne*: S. 326ff.). Kants Diktum vom »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit« (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*: S. 53) bringt es auf den Punkt: Das Projekt des neuzeitlichen Subjekts war Autonomie. Die Psychoanalyse stellt sozusagen den Höhepunkt in dieser Autonomie-Bewegung des Subjekts dar, verspricht sie doch – mittels der therapeutischen Reflexion – Selbstperfektionierung und Befreiung auch von inneren Zwängen. 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 Versprechen 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« ist (Freud: *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*: S. 7), sondern das dieses nur eine vermittelnde Instanz zwischen den Impulsen des Es und den Anforderungen des Über-Ich darstellt.

Das moderne Ich ist also im Kern zutiefst verunsichert, und die rastlose Bewegung der Moderne, die von ihm angetrieben wird, ist im wesentlichen Angst-getrieben. Und so bemerken denn auch Horkheimer und Adorno in ihrer »*Dialektik der Aufklärung*« (1947): »Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst.« (S. 22) Aufklärung, die ehemals angetreten war, zur Befreiung des Menschen »die Mythen auf[zulösen und Einbildung durch Wissen

[zu] stürzen« (ebd.: S. 9), entwickelte sich zu einem gewaltvollen und »totalitären« System, denn »nur solches Denken ist hart genug, die Mythen zu zerbrechen, das sich selbst Gewalt antut« (ebd.: S. 10).

Auch die Bewegung der Moderne besitzt damit eine (selbst-)zerstörerische Komponente. Allerdings besteht ein entscheidender Unterschied: Während die Moderne einen »Krieg gegen die Ambivalenz« führt und alles Abweichende aus ihrer Ordnung ausschließt (vgl. Bauman: *Moderne und Ambivalenz*), um Unsicherheit in Gewissheit zu überführen, strebt das Begehren der Reflexivität geradezu nach dem Differenten. Das Begehren der Reflexivität ist »bewegt« von der Sehnsucht und Suche nach dem Anderen – von dem es sich möglicherweise jenen Widerspruch und jenen Widerstand erhofft, der das Selbst in der Erfahrung dieses Widerstands hervor bringt.

EINE MATRIX DER REFLEXIVITÄT

Das (zugrundeliegende) Begehren der Reflexivität verweist auf die psychologische Dynamik der Reflexivität und seine (»analytische«) Betrachtung lässt uns die »Gründe« der Reflexivität besser verstehen. Aber sie bietet keine hinreichende Grundlage für empirische »Zugänge«. Um »reale Reflexionen«, wo sie aufscheinen, erkennen zu können, wäre es darum hilfreich, einige spezifischere Anhaltspunkte und Koordinaten zur Hand zu haben. Dazu wiederum ist es sinnvoll, bestimmte Unterscheidungen zu treffen. Denn derart kann Reflexivität in verschiedene Dimensionen und kleinere Elemente »unterteilt« werden – und wird so möglicherweise konkreter (er-)fassbar. Allerdings sollen diese Unterscheidungen hier nicht als »natürlich gegeben« oder logisch »zwingend« betrachtet werden, sondern als durchaus kontingente Setzungen, die eine Interpretationsfolie bereitstellen, welche erst in ihrer tatsächlichen Anwendung zeigen kann, ob sie uns zu neuen Erkenntnissen und Sichtweisen führt. Die erste Unterscheidung dieser Art betrifft die (*Wirkungs-*)Ebene:

- Auf der *kognitiv-symbolischen Ebene* fragen wir (empirisch) nach Bildern, Diskursen, Deutungen und Bewusstsein,
- auf der *praktischen Ebene* (unter-)suchen wir Handlungen und Verfahrensweisen,
- auf der *strukturellen Ebene* schließlich betrachten wir allgemeine Muster und Strukturen.

Dieser Unterscheidung entspricht die bereits begriffliche getroffene Unterscheidung zwischen Reflexion (kognitiv-symbolische Ebene), Reflektion (Handlungsebene) und Reflexivität (Struktur). Reflexion wäre dementsprechend die kognitiv-symbolische Spiegelung der Wirklichkeit bzw. ihrer Dynamik und Komplexität sowie ihres Kontingenz- und Uneindeutigkeitscharakters. Reflexives Handeln bzw. Reflektion besteht in der »effektiven« Steigerung dieser Wirklichkeitsaspekte, während Reflexivität die strukturelle Gerinnung der reflexiver Elemente bezeichnet – und damit die zentrale Kategorie für jede über eine bloße Momentaufnahme hinausgehende reflexive Analyse darstellt.

Die zweite, vielleicht wichtigste Unterscheidung betrifft die grundlegenden *Dimensionen* des ontologischen Status, der Zeit, des (sozialen) Raumes und (wiederum) der Struktur. In Analogie zu den Annahmen, die über den Charakter der Wirklichkeit hinsichtlich dieser Dimensionen gemacht wurden, kann man bezogen auf Reflexivität (als zentrale Kategorie) folgende Aussagen treffen:

- *Kontingenz* (als Niederschlag der ontologischen Dimension): Reflexivität führt zur Erkennung und Erschließung von Möglichkeitsräumen. Alles ist getragen vom Bewusstsein, dass es immer auch anders sein könnte.
- *Dynamik* (als Niederschlag der Zeitdimension): Reflexivität führt praktisch zur Wahrnehmung und, wo notwendig, auch zur Initiierung von Veränderung. Alles ist getragen vom Bewusstsein des permanenten Wandels.
- *Relativität/Positionalität* (als Niederschlag der – sozialen – Raumdimension): Reflexivität führt zu (wertschätzenden) Artikulationsmöglichkeiten anderer Perspektiven/Meinungen sowie zur aktiven Suche und Hervorbringung solcher Differenz. Alles ist getragen vom (selbstkritischen) Bewusstsein, dass es die eine Wahrheit nicht gibt, sondern dass es auf die Perspektive ankommt.
- *Komplexität* (als Niederschlag der Strukturdimension): Reflexivität erkennt die vorhandene Komplexität (mitsamt ihrer Nebenfolgenproblematik) und schafft darüber hinaus sinnvolle/notwendige Verbindungen, anstatt Trennungen vorzunehmen. Alles ist getragen von Bewusstsein, dass alles mit allem zusammenhängt.

Wie bereits angemerkt, treffen sich Ebene und Dimension beim Moment der Struktur. Während jedoch im Fall der (Wirkungs-)Ebene nur eine eher »formale« Unterscheidung getroffen wurde, ist in Bezug auf die Dimension nicht nur ein anderes Kriterium Grundlage der Unterscheidung, sondern

es werden auch konkretere inhaltliche Bestimmungen verknüpft. Anschließend an diese inhaltlichen Bestimmungen lässt sich nach dem Ausmaß bzw. der Qualität der Reflexivität (»idealtypisch«) unterscheiden:

- *Instrumentelle Reflexivität* ist beschränkt auf Wege/Verfahren, hinterfragt nicht auch Ziele/Intentionen (und ist darum eine so schwache Form der Reflexivität, dass man in der Tat daran Zweifeln könnte, dass es sich hier wirklich um Reflexivität handelt).
- *Begrenzte Reflexivität* erfasst lediglich sekundäre und tertiäre Ziele.
- *Radikale Reflexivität* macht dagegen auch vor Zielen erster Ordnung nicht Halt.
- *Transzendierende Reflexivität* schließlich weist sogar über den eigenen (Ziel-)Horizont hinaus.

Wenn man nach qualitativen (Ausmaß-)Kriterien unterscheiden kann, so ist es selbstverständlich ebenso möglich, hinsichtlich der Quantität bzw. der Reichweite/Verbreitung der Reflexivität (in einem bestimmten sozialen Kontext) Unterscheidungen zu treffen:

- *Singuläre Reflexivität* ist auf nur einen Bereich/Aspekt beschränkt.
- *Segmentell-unverbundene Reflexivität* ist auf einzelne Bereiche/Aspekte beschränkt, wobei auch keine Verbindung zwischen den einzelnen reflexiven Segmenten/Elementen besteht.
- *Segmentell-verbundene Reflexivität* ist, wie segmentell-unverbundene Reflexivität, zwar auf einzelne Bereiche/Aspekte beschränkt. Es besteht jedoch eine Koppelung zwischen den reflexiven Segmenten/Elementen.
- *Totale Reflexivität* erfasst das gesamte (Sub-)System.
- *Transgressive Reflexivität* greift, ähnlich wie die transzendierende Reflexivität, (strukturell und praktisch) über die Grenzen des (Sub-)Systems hinaus.

Und schließlich lassen sich zwei Modi unterscheiden:

- *Aktive Reflexivität* bringt bewusst Kontingenz, Dynamik, Relativität und Komplexität hervor.
- *Passive Reflexivität* liegt dagegen vor, wenn eine Struktur, ohne explizit diesem Zweck zu dienen, Möglichkeitsräume und Verbindungen schafft sowie Veränderung und Vielfalt gleichsam als Nebenfolge erzeugt.

Ausgehend von dieser Unterscheidungsmatrix können in empirischen Kontexten Analysen vorgenommen werden, um reflexive Potentiale zu charakterisieren (vgl. ausführlicher auch Jain: *Spiegelungen der Reflexivität*: S. 17ff. und 48ff.). Doch bevor wir uns konkreten empirischen Beispielen zuwenden, gilt es die Ausgangsfragestellung nach den (notwendigen) Gegenkräften der Reflexivität endlich eingehender in den Blick zu nehmen.

Literatur:

- Aristoteles: *Metaphysik*. Reclam: Stuttgart 1993.
- Artificial Intelligence Lab: *Reflexive Learning*. University of Michigan, Ann Arbor 1994, Online Ressource: <http://ai.eecs.umich.edu/cogarch0/common/prop/reflexlearn.html>.
- Bauman, Zygmunt: *Moderne und Ambivalenz – Das Ende der Eindeutigkeit*. Junius, Hamburg 1992.
- Beck, Ulrich: *Die Erfindung des Politischen*. Suhrkamp, Frankfurt 1993.
- Beck, Ulrich: *Risikogesellschaft – Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt 1986.
- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J. D.: *Invitation to a Reflexive Sociology*. University of Chicago Press: Chicago/London 1992.
- Capra, Fritjof: *Wendezeit*. Scherz: Bern/München 1983.
- Delleuze, Gilles: *Foucault*. Suhrkamp, Frankfurt 1992.
- Freud, Sigmund: *Abriss der Psychoanalyse*. Fischer, Frankfurt 1993.
- Freud, Sigmund: *Jenseits des Lustprinzips*. Online Ressource: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/jenseits-des-lustprinzips-8092/1>.
- Freud, Sigmund: *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*. In: *Imago*. Vol. 5 (1917), S. 1–7.
- Freud, Sigmund: *Zur Einführung des Narzißmus*. Online Resource: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/kleine-schriften-ii-7122/9>.
- Giddens, Anthony: *Die Konstitution der Gesellschaft*. Campus: Frankfurt/New York 1995.
- Giddens, Anthony: *The Consequences of Modernity*. Stanford University Press: Stanford 1990.
- Grieser, Gunter: *Selbsteinschätzende Lernverfahren*. Akademische Verlagsgesellschaft: Berlin 2001.
- Inglehart, Ronald: *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton University Press, Princeton 1990.
- Jain, Anil K.: *Spiegelungen der Reflexivität – Deflexive Gegenpole und die reflexive Methode der Organalyse*. Online Ressource: <http://www.powerxs.net/jain/pub/spiegelungen.pdf>.
- Jain, Anil K.: *Medien der Anschauung – Theorie und Praxis der Metapher*. edition fatal, München 2002.
- Jain, Anil K.: *Politik in der (Post-)Moderne – Reflexiv-deflexive Modernisierung und die Diffusion des Politischen*. edition fatal, München 2000.

- Kant, Immanuel: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: Weischedel, Wilhelm (Hg.): *Immanuel Kant – Werke in zwölf Bänden*. Suhrkamp: Frankfurt 1977, Band 11.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. In: Weischedel, Wilhelm (Hg.): *Immanuel Kant – Werke in zwölf Bänden*. Suhrkamp: Frankfurt 1977, Band 4.
- Knorr-Cetina, Karin: *Die Fabrikation von Erkenntnis – Zur Anthropologie der Naturwissenschaften*. Suhrkamp: Frankfurt 1984.
- Kuhn, Thomas: *The Structure of Scientific Revolutions*. The University of Chicago Press: Chicago 1970.
- Lacan, Jacques: *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*. In: Ders.: *Schriften*. Quadriga Verlag, Weinheim/Berlin 1986, Band I, S. 61–70.
- Lash, Scott: *Ästhetische Dimension Reflexiver Modernisierung*. In: *Soziale Welt*. Nr. 3/1992, S. 261–277.
- Lash, Scott: *Reflexivität und ihre Doppelungen – Struktur, Ästhetik und Gemeinschaft*. In: Beck, Ulrich/Giddens, Anthony/Ders.: *Reflexive Modernisierung*. Suhrkamp: Frankfurt 1996, S. 195–286.
- Lash, Scott/Urry, John: *Economies of Signs and Space*. Sage Publications, London/Thousand Oaks/New Delhi 1994.
- Leibniz, Gottfried W.: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Dürr: Leipzig 1904.
- Locke, John: *Versuch über den menschlichen Verstand*. L. Heinemann: Berlin 1872.
- Lynch, Michael: *Against Reflexivity as an Academic Virtue and Source of Privileged Knowledge*. In: *Theory, Culture & Society*. Vol. 17, Nr. 3 (2000), S. 26–54.
- Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen – Ein Bericht*. Edition Passagen: Graz/Wien 1986.
- Moldaschl, Manfred: *Institutionelle Reflexivität – Zur Analyse von »Change« im Bermuda-Dreieck von Modernisierungs-, Organisations- und Interventions- theorie*. In: Faust, Michael/Fulda, Maria/Moldaschl, Manfred (Hg.): *Die »Organisation« der Arbeit*. Rainer Hampp Verlag: München/Mering 2005, S. 355–382.
- Moldaschl, Manfred: *Reflexivität – Zur Bestimmung und Anwendung der Kategorie in Organisationsforschung, Beratung und Gestaltung*. Lehrstuhl für Soziologie der TU München, Working Paper Nr. 3 (2000). Online-Resource: https://www.researchgate.net/publication/228554501_Zur_Bestim-

mung_und_Anwendung_der_Kategorie_in_Organisationsforschung_Beratung_und_Gestaltung.

- Ovid: *Narcissus und Echo*. In: *Metamorphosen*. Online Ressource: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/metamorphosen-4723/19>.
- Platon: *Politeia*. In: Hülser, Karlheinz (Hg.): *Platon – Sämtliche Werke*. Insel: Frankfurt/Leipzig 1991, Band V.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. In: Weigand, Kurt (Hg.): *Rousseau – Schriften zur Kulturkritik*. Felix Meiner, Hamburg 1995.
- Sandywell, Barry: *Reflexivity and the Crisis of Western Reason – Logological Investigations [Vol. 1]*. Routledge: London/New York 1996.
- Schelling, Friedrich W. J.: *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. In: Weiß, Otto (Hg.): *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Werke – Auswahl in drei Bänden*. Fritz Eckardt, Leipzig 1907, Band 1.

INFORMATIONSBLATT

Autor(Innen):	Anil K. Jain
Titel:	Reflexivität
Untertitel:	Spiegelungen des Anderen
Jahr der Abfassung:	2016
Version/Aktualisierungsdatum:	02/01/2017
Originaler Download-Link:	http://www.power-xs.net/jain/pub/reflexivitaet.pdf
Erste Druckveröffentlichung:	–

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

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

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

E-Mail-Kontakt: jain@power-xs.net

Rückmeldungen sind willkommen! (Aber ohne Antwort-Garantie)

NUTZUNGSBEDINGUNGEN:

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

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

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