

Adiaphora – dritter oder vierter Raum?

Ursula Reber (Wien)

Der Text ist die überarbeitete Version meines Vortrags bei der Graduiertenkonferenz *Dritte Räume. Homi K. Bhabhas Kulturtheorie. Anwendung. Kritik. Reflexion* in Wien im April 2008.

Der erste Anflug einer Idee zu Einschreibungen in eine „Karte von Adiaphora“ stammt aus dem Jahr 2003 und stand im Zusammenhang mit Überlegungen zu deutschsprachigen Reiseberichten über Bosnien und Montenegro und dem zunehmenden Heraushören der ‚Stimme des Anderen‘ in diesen teils abenteuerlichen und enthusiastischen und teils nüchternen und abweisenden Berichten.¹ Erste Formen eines Konzepts von adiaphorischen Räumen zeichneten sich im selben Jahr in der Auseinandersetzung mit Marc Ries aus Anlass gemeinsamer Umkreisungen des Themenkomplexes Globalisierung, Bildwelten, Medien, Geschmacksurteile und Begegnungen allmählich ab.

Adiaphora sind gemäß des griechischen, von der Stoa geprägten Begriffs (*adiaphoron*, Pl. *adiaphora*) Gleichgültigkeiten, gleiche Gültigkeiten, Unentscheidbarkeiten. Bei den Adiaphora handelt es sich mit anderen Worten um Außermoralisches und nicht (streng) zu Bewertendes. Die Theologie griff das Konzept auf, entlehnte von der Stoa das *Adiaphoron* und entwickelte eine Lehre der Dinge und Handlungen, die nicht unter Gut oder Böse fallen, für die keine moralische Verantwortung zu veranschlagen ist und die weder ein Verdienst noch einen Verstoß darstellen. Stoa und Theologie schufen sich mit der Lehre der Adiaphora ihren Außenraum als Grenzbereich des rechten (gottgefälligen) Handelns und ihre Grenze der Urteile und Beurteilungen. Das Konzept der Adiaphora eröffnet einen sozialen Raum, für den die theologische und priesterlich moralische Führung und ihr Urteil streng genommen nicht mehr zuständig sind und in dem strikt gesehen das Werk Gottes vielleicht nicht gleich außer Kraft gesetzt, so aber doch bedeutungslos ist, da hier Kontingenz, der Zufall, das Nichtintentionale und der finalitätsfreie Raum entstehen.²

Worauf es ankommt, sind der Sprung und die Grenzüberschreitung selbst. Was ich mir vom stoisch geprägten Konzept des Adiaphorischen ausborge, dabei umwende und transponiere, möchte ich im Folgenden hinsichtlich theoretischer Grundierung und Herleitung, der sozialen Komponenten, psychologischer und affektiv-emotionaler Implikationen sowie einer daraus möglicherweise erwachsenden performativen Ästhetik darlegen. Kurzum gehe ich von der Einordnung des Begriffes im Feld des Sozialen und Politischen sowie des Individuellen aus, um daraufhin die Verwandtschaften des sich eröffnenden analytischen und utopischen Potenzials in Anziehungs- und Abstoßungsbewegungen zu Homi K. Bhabhas Drittem Raum zu skizzieren. Was der Gebrauch des Terminus für das soziale Handeln und die vektorialen Beziehungen zwischen den beteiligten Komponenten bedeutet, wird anschließend erörtert. Abschließend umreißt ich mit Hilfe von Michel de Certeau und Gilles Deleuze Praktiken und Ästhetiken des Adiaphorischen, die einen ‚Vierten‘ bzw. einen vielstelligen Raum anvisieren.

Das Begriffsfeld des Adiaphoron

Im sozialen Interaktionsfeld des *zoon politikon* Mensch finden vielfältige Ver-Handlungen zwischen Individuen und Kollektiven statt; Wünsche und Überlegungen geben Ziele vor und verlangen Strategien, um dorthin zu kommen. Unter der Voraussetzung, dass die angedeuteten Wünsche, Überlegungen und Ziele bewusster, gewollter Natur sind, werden also Politiken sozialen Handelns ausgearbeitet. Diesem Feld ist das Ungleichgewicht, ein Aneignungs- und Durchsetzungsstreben eingeschrieben, da streng genommen weder intersubjektiv noch transkulturell ein gemeinsames und geteiltes Gut bzw. Ziel vorliegen kann (auch wenn eine soziale Gemeinschaft von der Konstituierung und Verfolgung gemeinsamer Güter lebt).³

Das Adiaphorische wäre als Etwas, das Gleich-Gültigkeiten verzeichnet, ‚vor‘ dem Politischen anzusetzen, dort, wo es noch nicht zu Verhandlungen kommt oder wo diese ausgesetzt, abgeleitet und verschoben werden. Der soziale Raum vor der Verhandlung oder der ausgesetzten Verhandlung wäre so als ein latenter und auch potenzieller, jedoch nicht aktueller Handlungsraum zu definieren, in dem noch kein Ziel, noch nicht einmal ein so grundsätzliches wie Erwerb oder Aneignung oder Meidung die Handlungsrichtung vorgibt, sondern wo noch alle Möglichkeiten der Konfrontation von Annäherung, Vermeidung, Betrachtung, Begegnung etc. offen und gleich aktuell (im Sinne von möglich bzw. ausagierbar) sind. Adiaphorisches „tut nichts zur ‚Sache‘“ einer Identität, eines Begehrs oder einer Objektivität, tut ihr keinen Abbruch, trägt ihr aber auch nichts bei. Was sich der ‚Sache‘ entzieht, stellt sich in ein Außerhalb; es entwickelt keine Strategien, da es nichts Bestimmtes will, sondern gibt eine

dezentrale Zufälligkeit in Bezug auf jede anderswo gesetzte Sache an. Vielleicht könnte man adiaphorische Räume solche der aufgeschobenen oder ‚missglückten‘ Begegnung nennen.

Die Begriffswahl ist mit Problematiken gekoppelt, die unserer erlernten und inkulturierten Bewertung sozialen Agierens als eines Zusammenhandelns und der als Gut konnotierten Begegnung als der Grundbedingung von Gemeinschaftlichkeit widersprechen. Eine ‚aufgeschobene‘ und gar eine ‚missglückte‘ Begegnung passt in diesen Rahmen nicht. Nicht nur vor positiven Gemeinschaftsvorstellungen, sondern auch vor dem Hintergrund ihrer Basis, der Intersubjektivität ergeben sich also Probleme: Zu fragen wäre, wenn die Begegnung doch aufgeschoben und abgelenkt ist, wie und zwischen wem Austausch und ‚kulturelle Übersetzung‘ überhaupt stattfindet; ob Austausch und Begegnung einer Intention oder eines günstigen (Um)Feldes bedarf, ob sie medial bestimmt werden kann oder darüber hinaus als Maschine funktioniert, deren Interiorität oder Exteriorität (Deleuze/Guattari) näher betrachtet werden kann. Vorweg bestehen beide Notwendigkeiten, nämlich der mediale Charakter der Begegnung sowie die Bedingung eines günstigen Umfeldes, die Herausbildung eines bestimmten Milieus, das die Begegnung sowohl erlaubt als auch ablenkt. Es lohnt sich, im Zusammenhang mit dem Adiaphorischen sich an die Dezentralisierung und Medialität des Subjekts mit der gleichzeitigen „Umhüllungsqualität“ des Anderen, wie sie von Gilles Deleuze in Fortführung von Schopenhauer und Bergson vertreten wird, zu erinnern: Der Andere ist demzufolge jedem System implizit und „umhüllt“ das Ich. Im Wechselspiel der psychischen Verhandlungen mit dem Anderen, die ihn/sie/es entweder objektivieren oder subjektivieren, kommt Deleuze zu der Schlussfolgerung, dass der Andere „Ausdruck einer möglichen Welt“ ist, im „Augenblick, an dem das Ausgedrückte (für uns) noch keine Existenz außerhalb dessen besitzt, wodurch es ausgedrückt wird“. ⁴ Den Anderen als das Umhüllungszentrum und die reine Potenzialität des Systems „Ich“ zu erhalten, kann nur in einem Augenblick gelingen, der keine Gegenwart ist, sondern deren Urgrund, da hier und da eben die Explikationen und die Verhandlungen ausgesetzt werden, sondern der Andere in seinem „Gewimmel von Möglichkeiten“ ⁵ belassen wird. ⁶ So bleibt auch der/die/das Andere bei der adiaphorischen Fast-Begegnung eine Potenzialität möglicher Begegnungsformen als Gegenübertreten; auch hier findet sich das und der Moment vor einer Objektivierung bzw. Subjektivierung, der und die Andere begegnen als Schatten, als Berührung und Anrührung um Ich.

Diese Problemstellungen sind als Vor-Wurf zu verstehen, als Eingeständnis eines gewissen theoretischen Mangels von Beginn an sowie als ein zukünftiges Versprechen, das im Folgenden jedoch zu Teilen eingelöst werden kann.

Die abgeleitete oder missglückende Begegnung nimmt eine Mittelstellung zwischen Begehren (als Trieb) und Strategie (als bewusstes und zielgerichtetes Handeln) ein. Sie drückt eine umfassende Offenheit aus, die derart differenzlos ist, dass es mehr als einen einzelnen Anstoß braucht, um ihr eine Ziel-Richtung zu geben. Gerichtete Bewegung als Merkmal von intendierter Differenzierung ist dem Begriff des Adiaphorischen nicht eingeschrieben, sehr wohl jedoch eine Form des Aufeinander-Gerichtet-Seins, das Deleuze in Anlehnung an Epikur mit *clinamen* beschreibt:

[Das *clinamen*] ist die ursprüngliche Bestimmung der Bewegungsrichtung, die Synthese der Bewegung und ihrer Richtung, die das Atom auf das andere Atom bezieht. *Incerto tempore* heißt nicht unbestimmt, sondern nicht zuweisbar, nicht lokalisierbar. Wenn es stimmt, daß das Atom, Element des Denkens, sich „mit der Schnelligkeit des Gedankens“ bewegt, wie Epikur im Brief an Herodot sagt, dann ist das *clinamen* die reziproke Bestimmung, die sich „in dem kürzesten Kontinuum der Zeit“, einstellt. ⁷

Die Potenzialitäten der adiaphorischen Situation, der voraffektischen Fast-Begegnung bilden Reihen, die zueinander indifferent, jedoch aufeinander bezogen sind („reziproke Bestimmung“), die vom entfernten, ‚abgeschrägten‘ De-Zentrum des Anderen zusammengehalten werden – in ebenjenem „kürzesten Kontinuum der Zeit“, bevor die Subjektivierung oder die Objektivierung einsetzen. (Einsetzen werden sie; das Adiaphorische bildet den Untergrund; bei ihm handelt es sich um die Sondersituation, falls hier überhaupt von einer Situation gesprochen werden kann.)

Bewegung bleibt die Bedingung für die Begegnung ebenso wie für die Ablenkung. Doch handelt es sich um eine besondere, eine unwillkürliche Bewegung, wie jene Zueinander-Neigung der Atome, die von einem göttlichen Hauch (von einem weiteren Urgrund) aus der Bahn

gebracht werden, so dass sie sich zu Reihen und Verbänden zusammenfügen. Eine solche Form der unwillkürlichen Bewegung bringt Koinzidenz (das Zusammenkommen) und Kontingenz (das Zufällige, das Fallende, das Leidende) mit sich. Nur unter der Voraussetzung, dass es absichtslose Bewegung gibt, die zu Etwas oder Jemandem hintreibt, dem oder der eine Aufmerksamkeit zukommen („zufallen“) kann, die sich zu keinem Wollen entwickelt, ist eine gleich-gültige Begegnung überhaupt erst denkbar. Im Rahmen der seit dem 18. Jahrhundert vorherrschenden Subjektivitätstheorie und der im 20. Jahrhundert entwickelten Alteritätsphilosophie, die in Form zweier (antagonistischer) Selbstgewissheiten auf Ersterer aufbaut, hat Intersubjektivität, resp. Interobjektivität bzw. eine Form der ‚*passio activanda*‘ keinen irgendwie ‚natürlichen‘ oder unproblematischen Status. Intersubjektivität, auf welcher das Augenmerk in der Forschung liegt, verlangt Anerkennung und droht, durch Verleugnung und Vernachlässigung zu einem reinen Machtgefälle zu werden.⁸

Der Kerngedanke der nachidealistischen Intersubjektivitätstheorie ist, dass das Selbstverstehen der Eigensphäre dem Verstehen des Anderen vorausgeht und dass aus dem urszenischen reziproken Abgleich und Ausgleich der Perspektiven, der eigenen und der anderen Perspektive eine gemeinsame Welt hervorgehe, „Inter-subjektivität“ der Letztgrund einer gemeinsamen Welt sei, nicht nur als erkennbarer, sondern auch als untereinander zu regelnder.⁹

In unserem Essay *Adiaphorische Räume*¹⁰ haben Marc Ries und ich zu Gunsten einer termären Logik argumentiert, um den *Balanceakt* der Vergegnung zu beschreiben.¹¹ Im Gegensatz zur zitierten Position von Joachim Fischer, der sich gerade nicht dem Dritten als Neutrum, sondern dem Dritten und der Dritten als leiblichen Positionen zuwendet, sind wir im Bereich des Systematischen, des „neutralen“ Dritten – sofern Neutralität gewahrt werden kann – verblieben und haben uns der dritten Position in Form von Medien zugewandt. Dies ist auch der Bereich, in dem sich die postkoloniale Forschung bewegt, deren Drittes in der Regel aus einer systemischen Position entspringt, die jedoch leiblich konnotiert ist.

Im Folgenden möchte ich speziell die Nähe des Adiaphorischen zum Bhabha“schen Dritten Raum neu bestimmen, aber auch die Unterschiede und Distanzen verzeichnen. Dafür wende ich mich zunächst direkt Homi K. Bhabhas Äußerungen zum Dritten Raum mit seiner spezifischen Tertiärität und Räumlichkeit zu. Erst dann und vor dem Hintergrund dieser Überlegungen werde ich wieder zum Adiaphorischen und seinen räumlichen Implikationen zurückkehren, das sich zwischen der Position des Dritten und des Vierten einnistet.

Denken im Raum | Denken schafft Raum

Nicht zuletzt ist den Postcolonial Studies und damit auch Homi Bhabha die Gewissheit zu verdanken, dass Denken im Raum, mehr noch: in einem bestimmten Raum stattfindet. Konkrete Personen, die in konkrete Diskurse eingebunden sind, produzieren und reproduzieren mit ihrem Denken einen diskreten Raum, der schlecht von dem sozialen und kulturellen Milieu, aus dem heraus die Person, aber auch die Diskurse stammen, zu abstrahieren ist. Die Zusammengehörigkeit von Denken, Körper und sozialem Milieu ist keine Neuheit der postkolonialen Zeit; dass sie in den Vordergrund gerückt ist, hängt mit verschiedenen Faktoren zusammen: mit dem Informationsfluss durch globalisierte Medien von großer Reichweite, mit der größeren Häufigkeit von Migrationswellen und v.a. damit, dass verschiedene soziale, kulturelle und ethnische Gruppen nicht mehr schweigen, sondern ihre Stimme vernehmbar machen.

Das Denken, die genuin geistige Tätigkeit, findet in und durch Menschen-Körper statt, die sich in Räumen bewegen und Geschichten mit sich tragen. Konsequenter- und zugleich paradoxerweise verstärken die postkoloniale Situation und die postkoloniale Theorie nicht nur als Seiteneffekt die Wichtigkeit des Körpers, seiner Abkunft und Herkunft, die er auch auf seiner Oberfläche, der Hautfarbe, der Haltung, dem Blick, dem Gesicht etc. mit sich trägt und zur Schau stellt. Die Geschichte dieser Leiber und ihrer Denktätigkeit hinterlässt Spuren in dem, was geäußert wird, aber auch wohin gegangen wird, wovon sich die (denkenden und fühlenden) Körperleiber abwenden und *auf welche Weise* dies erfolgt. Sie bildet einen Stil aus, eine Rhetorik der Vorlieben und Abneigungen, der Kleidung, der Denkfiguren, der Sprache, des Gehens.

Was das Denken im Raum für die Konzeption und Produktion von Raum bedeutet, fasst Henri Lefebvre in seinem Standardwerk *The Production of Space* in drei Kategorien: räumliche Praktiken bzw. Raum schaffende Praktiken, die Repräsentation von Raum und repräsentative Räume – also eine soziale, eine strukturelle/kodierte und eine symbolische Komponente.¹² In dieser triadischen Struktur sind die einzelnen Komponenten so eng miteinander verbunden, dass ihre Unterscheidung nur auf dem analytischen Weg funktioniert und sich die drei beständig gegenseitig beeinflussen und modifizieren. Wie eine Gesellschaft sich Raum aneignet und ihn verteilt und verfügbar macht, hat Einfluss auf die Beschreibungsmodalitäten dieses Raumes und die Äußerungsmodi in diesem Raum, was wiederum auf die symbolische und gelebte Ebene, den erlebten und fantasierten Raum zurückwirkt.

Die letzte Komponente, der fantasierte und der erlebte Raum, steht zunächst bei Homi Bhabhas Umkreisen des Dritten Raums, der Hybridität, des Dazwischen im Vordergrund. Aber auch hier ist nicht beabsichtigt, das eine vom anderen nicht zu lösen. Bhabhas *Stil*, der sich im Raum europäischer – idealistischer, strukturalistischer und poststrukturalistischer Denkrichtungen und -räume – herausgebildet hat, scheint v.a. von künstlerischen und theoretischen mentalen, utopistischen sowie von Denk-Räumen zu handeln. Jedoch verhandeln diese Rede und dieser Stil zugleich soziale Räume, Räume des Handelns, somit das Politische und das – multiple – Gesellschaftliche. Explizite Auskunft darüber erteilt der Abschnitt *Das theoretische Engagement | The Commitment to Theory* im hier herangezogenen Werk *Die Verortung der Kultur | The Location of Culture*,¹³ in dem Bhabha ausdrücklich das Denken, die Theorie, mit dem Politischen zusammenbringt. Dabei verschränkt er auf seine Weise die Bestandteile von Produktion/Reproduktion von Raum, Handeln und Sprechen im Raum mit dem Erleben im Raum:

What the attention to rhetoric and writing reveals is the the discursive ambivalence that makes ‚the political‘ possible. From such a perspective, the problematic of political judgement cannot be represented as an epistemological problem of appearance and reality or theory and practice or word and thing. Nor can it be represented as a dialectical problem or a symptomatic contradiction constitutive of the materiality of the ‚real‘. On the contrary, we are made excruciatingly aware of the ambivalent juxtaposition, the dangerous interstitial relation of the factual and the projective, and, beyond that, of the crucial function of the textual and the rhetorical. (36)

Erst die Einbeziehung von Rhetorik und Schreiben enthüllt jedoch die diskursive Ambivalenz, die „das Politische“ überhaupt möglich macht. Vor diesem Hintergrund kann die Problematik der politischen Urteilsbildung weder als ein epistemologisches Problem von Erscheinung und Wirklichkeit oder Theorie und Praxis oder Wort und Ding noch als ein dialektisches Problem oder als ein symptomatischer, für die Materialität des „Wirklichen“ konstitutiver Widerspruch dargestellt werden. Ganz im Gegensatz dazu macht uns die eben dargelegte Sicht höchst schmerzlich auf das ambivalente Nebeneinander, auf die gefährliche, in den Zwischenräumen angesiedelte Beziehung von Faktischem und Projektivem und darüber hinaus auf die entscheidene Funktion von Text und Rhetorik aufmerksam. (37)

Es zeichnet sich bereits ab, wie sich der Dritte Raum als ein Dazwischen und Ambivalenzverhältnis, das Oppositionspaare unterläuft, konstituiert. Besonders eindrucksvoll entzieht es hier den Gegensätzen zum klassischen Politischen den Boden: der Praxis, der Materialität, selbst der Dialektik. Bhabha bringt über den Diskurs unter Bezugnahme auf Michel Foucault das Politische in direkten Kontakt mit der Theorie, mit dem Schreiben und der Rhetorik. Ohne die entsprechenden Diskurse, die immer über ihre prioritären Objekte hinausweisen, sind politische Positionen ohne Bedeutung und ohne Auswirkung, da sie nie naturgegeben sein können.

It is this to-and-fro, this *fort/da* of the symbolic process of political negotiation, that constitutes a politics of address. (36)

Es ist diese Hin und Her, dieses *fort/da* des symbolischen Prozesses der politischen Verhandlung, das eine Politik der Ansprache (*address*) konstituiert. (38)

Die Verhandlung, mit der Bhabha das Politische gleichsetzt, stellt mit anderen Worten ein Konzept der Agency dar,¹⁴ die wiederum als Politik der Ansprache weder ohne das Soziale noch ohne das Symbolische zu denken ist. Im Prozess des Denkens, Zuwiderdenkens und Vorwegdenkens, im Prozess der zerteilenden und zuteilenden Signifikation ist *history* am Werk (*history happens*, 37), derart, dass sich keine Position *a priori* ergeben und auch nicht

a posteriori verkündet werden könnte. Ganz in Anlehnung an das Konzept der *temporality* von Paul de Man ist dieser Prozess in der Signifikation nicht zu stoppen. Die anhaltenden Verhandlungen und die zeitliche Unabschließbarkeit des Verweisens eröffnen den hybriden Raum des theoretischen politischen Engagements. Über die Zeitlichkeit ist damit der Theorie die Räumlichkeit als ein Sich-Ausbreiten eingeschrieben, ebenso sehr wie als Kluft zwischen Wissen, Überzeugung und Handlung, Vorüberlegung, Nachüberlegung und Meinung. Diese Zwischenposition siedelt sich in einem Übergangsstadium zwischen Affekt, Vorstellung und strategischen Positionen an. (45)

So ist der Dritte Raum von Ambivalenzen und Grenzüberschreitungen, von Fantasie und Positionierung geprägt. Er manifestiert sich buchstäblich ‚zwischen den Zeilen‘. Ganz im Gefolge von poststrukturalistischen DenkerInnen wie Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan und Judith Butler richtet sich Bhabhas Dritter Raum gegen Binaritäten.¹⁵ Dabei will das Konzept die Grenzen entgegengesetzter Entitäten wie dem Kolonisator und der Kolonisierten nicht aufheben und auch keineswegs auf dialektische Art ein Drittes aus ihrer Vermischung oder ihrer Synthese entstehen lassen; vielmehr strebt es danach, sie in einen verschwimmenden Zustand *in der Nähe* zu versetzen. Die Grenzen der Differenzierungen werden tatsächlich aus ihrer scheinbaren Distanz zurückgeholt und einander nahe gebracht. Erst so eröffnet sich dieser Verhandlungs- und Translationsraum als vermischtes Drittes, das ebenjenen beständigen Prozess in zeitlich-symbolischer Hinsicht eröffnet. In diesem Raum wird das Andere, die Heterogenität, die dem Ei(ge)nen eingeschrieben ist, erst erfahrbar und äußerbar, da in der Konfrontation plus der situationellen Aufforderung, sich zu positionieren und zu erklären, die Äußerung über sich selbst (und den/die A/andere/n) wirksam wird.

Dabei soll man sich nicht über die ‚Größe‘ oder ‚Gewaltigkeit‘ der Handlungen, zwischen und mit denen solche dritten Zonen entstehen, täuschen: Es handelt sich um die „inszenierten Banalitäten / the banalities are enacted“ (22/21), die Familienrituale und gesellschaftlichen Riten, um schlichte Handlungsanweisungen, wo man sich wie zu verhalten hat, wohin man gehen, wo sitzen, wen man lieben darf. Die postkoloniale Situation, die Homi Bhabha immer wieder hernimmt, um die zerstückelte und entäußerte Subjektivität vor Augen zu führen, dient in besonderer Weise dazu, ebendieses Grundverhältnis zu explizieren, das Verwickelt-Sein der Komponenten zu verdeutlichen. Die postkoloniale Subjektivität trägt ihr Anderes und ihren Schatten mit sich, sucht also ihrerseits, sich über die Performanz ihrer Ambivalenzen zusammenzustückeln. Diese Performanz der Ambivalenz arbeitet Bhabha im Konzept der Mimikry und des Fetisch aus:

The ambivalence of mimikry – almost but not quite – suggests that the fetishized colonial culture is potentially and strategically an insurgent counter appeal. What I have called its ‚identity-effects‘ are always crucially *split*. Under cover of camouflage, mimicry, like the fetish, is a part-object that radically revalues the normative knowledges of the priority of race, writing, history. For the fetish mimes the forms of authority at the point at which it deauthorizes them. (129f.)

[D]ie Ambivalenz der Mimikry – fast, aber nicht ganz – legt den Schluß nahe, daß die fetischisierte koloniale Kultur potentiell und strategisch ein Aufruf zu Aufruhr und Widerspruch ist. [...] Denn der Fetisch ahmt die Formen der Autorität an dem Punkt nach, an dem er sie de-autorisiert. Ähnlich reartikuliert die Mimikry die Präsenz in Gestalt ihrer „Andersheit“, in Form dessen, was sie verleugnet. (134)

Mimikry taucht hier als metonymische Performanz und Teilnachahmung auf. Was und wie nachgeahmt wird, nennt Homi Bhabha mit Bedacht *semblance* (129), nicht *resemblance*: Für den Nachgeahmten, der kolonialen Autorität, die sich gebrochen gespiegelt sieht, liegt falscher Schein, Maske und (böswillige) Täuschung vor. Der Anschein der *semblance* wirkt jedoch nicht nur in die eine Richtung; was nicht nachgeahmt wird und sich scheinbar gleich bleibt, ist wieder Anschein/*semblance*: Die Kultur der Kolonisierten durchzieht derselbe Spiegelungsbruch, sie wird zum Fetisch. Mit der Mimikry liegt nicht nur, wie der Titel des Essays *Sly Civility* zur Explizierung von Mimikry vorgibt, eine Form der subalternen Agency vor, sondern auch eine ästhetische Strategie: Der Fetisch entstammt als Artefakt mit sozialer und ästhetischer Bedeutung der ‚Stammeskultur‘,¹⁶ nachdem er vom ethnologischen und psychoanalytischen Diskurs entgrenzt und neu verortet in die postkolonialen Kulturen zurückgelangt ist, wird er Fetisch in doppeltem Sinn. Er verweist auf seine historische Funktion, er zeigt auf das Innere seines Gebrauchs und seines Benutzers/seiner Benutzerin und

verkörpert in sich und den Diskursen um ihn das geteilte Begehren nach Authentizität – die sowohl die Vergangenheit selbst als auch ein Versprechen in der Zukunft sein kann.

Das Dritte am Dritten Raum

Der Dritte Raum nach Homi Bhabha setzt also den (aristotelischen) Satz vom ausgeschlossenen Dritten, das *tertium non datur*, außer Kraft, indem er gerade dieses Ausgeschlossene Dritte bzw. Mittlere adressiert. Er umfasst diesen gesamten Bereich des Dazwischen, des Mittleren und Unreinen, Unwahren. Bezeichnet das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten, dass von einander ausschließenden Sätzen/Urteilen Einer wahr sein müsse, distribuiert die Regel des Dritten Raums gerade die Unsicherheit über alle Zuweisungen von wahr und falsch bzw. nichtwahr. Gleichwohl ruht diese Regel der Vermittlung und Distribution auf der zweitwertigen Logik, die sich in Gegensätzen von wahr/nichtwahr, eigen/anderes etc. konstituiert, auf.

Diese binäre Logik bildet ein Grundkonzept der Differenzierung, die jedoch in komplexen Situationen in den seltensten Fällen reibungslos funktioniert. Die komplexitätsreduzierende Funktion binärer Logiken ist v.a. in praxisnahe Denkmuster und Handlungslogiken, in den Common Sense bzw. den ‚gesunden Menschenverstand‘ eingegangen. Sie strukturiert die oben von Bhabha genannten Banalitäten und Rituale des alltäglichen Lebens (und Denkens). Ein Bereich, der den Satz vom ausgeschlossenen Dritten nachgerade herauszufordern scheint, ist jener von Sexus und Gender: Entweder ist ein Mensch ein Mann oder eine Frau. Etwas Drittes scheint nicht möglich. Ein zweiter Bereich, in dem das Axiom sich aufdrängt, bildet die postkoloniale Situation, denn entweder ist jemand schwarzer (brauner) oder weißer Hautfarbe. Auch hier wird ein Drittes ausgeblendet und zugleich mit Regeln auszuschließen gesucht.

Bhabha nimmt historische, politische und literarische Situationen, die sich abmühen, das Axiom vom Widerspruch und des ausgeschlossenen Dritten zu belegen, liest sie erneut, treibt sie weiter und kehrt ihre Vorgeschichten hervor, er wiederholt/„iteriert“ sie und bringt auf diese Weise die Heterogenität, jene begleitenden und damit auch begründenden Fantasien des Dritten zum Vorschein. Mimikry, Hybridität und Dritter Raum adressieren die Gespaltenheit, das beständige Mitschwingen des Identischen und Nicht-ganz-Identischen, welche solche Gegensatzpaare begleiten. Zugleich unterläuft Bhabha mit diesem Ansatz aber auch die unitären Logiken des Aufgehobenseins diametraler Gegensätze im Dritten, als Umspannen und gleichzeitiger Ermöglichungsgrund der Gegensätze, deren Paradebeispiel der Magnet ist, welcher als untrennbares und gegenüber dem Gegensatz gleichgültiges Drittes mit den Anziehungskräften von Nord- und Südpol einhergeht.¹⁷

Was Homi Bhabha mit seinem Konzept des Dritten Raumes über die Methode seiner Lektüren anrührt, ist die Grundlage binärer sowie unitärer Denkweisen: dass Etwas etwas Bestimmtes sei. Selbst wenn die Diskurse, mit denen Bhabha es vorwiegend zu tun hat, rückschreitend zerlegt werden, selbst wenn die Bereiche von Ethik, Ästhetik, Politik und Ontologie wieder getrennt werden, produziert jedes aufgefundene Etwas ein Nichtidentisches im Bereich der *doxa* mit:

It is this crucial splitting of the ego which represented in Fanon's description of the construction of the colonized subject as effect of stereotypical discourse [...]. This process is best understood in terms of the articulation of multiple belief that Freud proposes in his essay on fetishism. It is a non-repressive form of knowledge that allows for the possibility of simultaneously embracing two contradictory beliefs, one official and one secret, one archaic and one progressive, [...]. (115)

Es ist diese entscheidende Spaltung des Ego, die in Fanons Beschreibung der Konstruktion des kolonisierten Subjekts als Auswirkung des stereotypischen Diskurses repräsentiert ist [...]. Dieser Prozeß läßt sich am besten als die Artikulation multipler Überzeugung verstehen, so wie es Freud in seinem Essay über den Fetischismus vorschlägt. Es handelt sich um eine nicht-verdrängende Form des Wissens, die das simultane Einnehmen zweier widersprüchlicher Überzeugungen erlaubt, die eine offiziell, die andere insgeheim, die eine archaisch, die andere progressiv [...]. (119)

Obwohl laut Bhabha also durchaus möglich ist, multiple Überzeugungen einzunehmen, bleiben diese – hier im Kontext des Stereotyps – jedoch weiterhin an die zu Grunde gelegte und zu zementierende Differenz (der schwarzen und der weißen Haut) gebunden. Homi Bhabhas

Drittes als der Raum der Vermischungen und Unreinheiten, des Unheimlichen etc. bleibt auf seine Weise der binären Struktur verbunden. Die Figur des Spiegels und des Imaginären (nach Lacan) führt vor Augen, wie das Multiple auf das Zwiefache und Zwiespältige zurückgenommen wird. „Spaltung“ bildet quasi den Urgrund von Bhabhas Theoriemaschine, und gerade der Spiegel, der verdoppelt und zugleich einen Schatten zurückwirft (denn das Verdoppelte ist ein Singuläres, das nur unter Anstrengung und um den Preis der „Fixierung“ und des Verlusts als Doppel repräsentiert werden kann), wird das Zwiefache der Repräsentation und des Rests in und durch diese Spaltung unhintergebar:

It is through this notion of splitting and multiple belief that, I believe, it becomes easier to see the bind of knowledge and fantasy, power and pleasure, that informs the particular regime of visibility deployed in colonial discourse. [...] In the objectification of the scopic drive there is always the threatened return of the look; in the identification of the imaginary relation there is always the alienating other (or mirror) which crucially returns its image to the subject; and in that form of substitution and fixation that is fetishism there is always the trace of loss, absence. To put it succinctly, the recognition and disavowal of ‚difference‘ is always disturbed by the question of its re-presentation or construction. (115f.)

Gerade dieser Begriff der Spaltung und der multiplen Überzeugung kann es uns meines Erachtens erleichtern, die Verbindung zwischen Wissen und Phantasie, Macht und Lust zu sehen, die das besondere, im kolonialen Diskurs zur Geltung kommende Gefüge der Sichtbarkeit speist. [...] In der Objektifizierung des Schaulustes steckt immer auch die bedrohliche Umkehrung des Blickes; in der Identifikation der imaginären Beziehung gibt es immer auch den entfremdenden Anderen (oder Spiegel), der unvermeidlich sein Bild auf das Subjekt zurückwirft; und in jener Form der Substitution und Fixierung, die den Fetischismus ausmacht, findet sich immer die Spur des Fehlenden, der Absenz. Um es auf einen Nenner zu bringen: Erkenntnis wie Verleugnung der „Differenz“ werden immer durch die Frage ihrer Re-präsentation oder Konstruktion verunsichert. (119f.)

Indifferentia specifica

Um zum Adiaphorischen zu kommen, muss man das Unheimliche, die Verdoppelung und das Bedrohliche verabschieden. Adiaphorischen Charakter tragen Begebenheiten und Situationen, die sich dem Urteil ebenso wie der Spaltung entziehen. Solcherart verzeichnet eine „Karte von Adiaphora“ keine Differenzen, sondern bildet eher ein Kontinuum von Bewegungen zwischen Handlung und Erleiden, einen Raum von Konstellationen des Nebeneinanders gleichgeordneter Dinge. Das, was gleich-gültig ist, ist mit anderen Worten in-different. Adiaphorisches unterläuft somit beides, sowohl die Produktion von Differenz – sei es in Spiegelbildern, Zerrbildern oder Abweichungen – als auch das Unitäre, denn selbst wenn die Dinge einander nebengeordnet und gleich gültig sind, sind sie doch voneinander geschieden. Eine andere Beziehung lässt sich zwischen ihnen, ohne etwas Weiteres ins Spiel zu bringen, nicht herstellen, ihre Indifferenz lässt sich nicht vereinigen oder zusammenschauen bzw. auf Eines zurückführen.

Wie eingangs angeführt, kennzeichnet der Begriff Adiaphora in der Stoa Gegebenheiten ohne ethischen Wert, also außermoralische Sachverhalte.¹⁸ Die Adiaphora bilden die Fülle eines Raums zwischen zwei Polen, der Tugend als alleinigem Gut und den Affekten und Trieben als den Hindernissen, in dem sich der soziale Mensch fast ausschließlich bewegt. Diese mittleren (und teils auch vermittelnden) Güter, „deren Beurteilung keinerlei Begehren oder Abneigung erwecken kann“,¹⁹ sind also sittlich (für ein gutes Leben, das zur Eudämonie, zur Tugend hin ausgerichtet ist) indifferent. Indifferenz kennzeichnet sowohl Glück wie Unglück wie Verlust, Gesundheit wie Krankheit wie Tod, Armut wie Wohlstand wie Reichtum, Lust wie Unlust wie Schmerz. Die Radikalität der Verortung der beiden Pole der „Sittlichkeit“ und der „Unsittlichkeit“ erlaubt in dem sich immer weiter ausbreitenden Dazwischen eine Fülle an Kombinationen und Abstufungen, die nicht fixierbar sind, die lediglich momentane, auf ihr Umfeld bezogene Gültigkeit besitzen, die in unendlichen Reihen re-kombinierbar sind und die einander v.a. stets indifferent bleiben.

Die Bestandteile der Reihen von bspw. Lebenskraft, Gesundheit, Wohlbefinden, Krankheit, Siechtum, Tod bleiben geschieden; weiterhin bezeichnen sie Etwas, jedoch Etwas, das sich selbst gegenüber nicht gleich bleibt sowie Etwas, das ebenso indifferente Beziehungen und Ausrichtungen auf die Bestandteile in der eigenen wie anderer Reihen zeigt. Indifferenz

und Adiaphora entziehen sich also Zusammengehörigkeit und Ableitbarkeit, die einen generellen Ein- und Ausschluss erlauben würde. Lebenskraft kann mit Gesundheit einhergehen, auch Wohlbefinden kann Krankheit mit sich führen etc. Der Bereich der Adiaphora garantiert mit anderen Worten das stetige *tertium datur*.

Reihe, Relation und Bewegung sind keine ungedachten Konzepte, sondern sind in eine langwierige, komplexe Geschichte verwickelt. Gilles Deleuze hat ihnen in der Form von „Differenz und Wiederholung“ ein ganzes Buch gewidmet.²⁰ Aus dem Titel wird deutlich, dass er über die Differenz, nicht über die Indifferenz schreibt, doch bildet diese für das Differenzierende der Differenz, für das Machen der Unterschiede den Hintergrund:

Die Indifferenz hat zwei Aspekte: den undifferenzierten Abgrund, das schwarze Nichts, das unbestimmte Lebewesen, in dem alles aufgelöst ist – aber auch das weiße Nichts, die wieder ruhig gewordene Oberfläche, auf der unverbundene Bestimmungen wie vereinzelt Glieder treiben, Kopf ohne Hals, Arm ohne Schulter, Augen ohne Stirn. Das Unbestimmte ist völlig indifferent, ebenso unbestimmt aber sind frei treibende Bestimmungen im Verhältnis zueinander.²¹

Die *indifferentia specifica*, von der ich hier zu handeln versuche, lässt sich in diesem Rahmen mit den „frei treibenden Bestimmungen im Verhältnis zueinander“ in Verbindung setzen. Bestimmungen, die noch von keiner Relation, von keinem Unterschied untereinander geprägt sind, die also jenen sog. „weißen Untergrund“ abgeben. In einem ähnlichen Gedankenexperiment kann meine Indifferenz eine spezifische Indifferenz werden, über welches sich bei Deleuze am Ende seines Kapitels zur *Differenz für sich selbst* die Differenz in ein „Dispars“ wendet, indem er die Differenz als einseitigen Unterschied setzt, der den (weißen) Untergrund nicht los wird. Dieserart wird das Urbild mit dem Trugbild gleich gesetzt, als eine

Instanz, die eine Differenz in sich schließt, als (zumindest) zwei divergente Reihen, auf denen es sein Spiel treibt, ohne jede Ähnlichkeit[.] [...] Wenn es stimmt, daß die Repräsentation die Identität als Element und ein Ähnliches als Maßeinheit besitzt, so hat die reine Präsenz, wie sie im Trugbild erscheint, das „Disparse“ als Maßeinheit, d.h. stets eine Differenz von Differenz als unmittelbares Element.²²

Das Element des Dispars, des unergründlich Ungleichen, bewirkt Differenzierung, indem es durch seine ewige Verspätung und Vorgängigkeit („das letzte Element der Wiederholung, das der Identität der Repräsentation gegenübertritt“²³) die Reihen in Bewegung hält. Repräsentation, um die es Deleuze geht, und Intention/Affekt, um die/den es mir geht, werden durch das Dispars nicht aufgehoben und nicht außer Kraft gesetzt, doch ihre scheinbare Unmittelbarkeit und Notwendigkeit in den Bereich des Offenen und Unbestimmten, ihre Beliebigkeit (in positivem Sinne) zurückgebracht. Jenseits einer Spekulation über Beeinflussbarkeit und Steuerbarkeit, wird die Vermitteltheit des Affekts zur Sprache gebracht, das Indifferente der Differenzierung angedacht. Auf diese Weise agiert Dispars/disperse auf einer ähnlichen Ebene wie die *différence/différance*, und eine ähnliche Bewegung ist der Indifferenz in Differenz zu eigen. Die Bestimmtheiten treiben zu- und auseinander, verteilen sich und geraten also in Bewegung.

Das hier zu verhandelnde Konzept des Adiaphorischen kann auf der *Handlungsebene* an die von der Stoa vorgegebene Unschärferelation des Voraffektischen anschließen, der Schwebezustand der Unschärfe mit dem Nichtort und dem glücklichen Augenblick vor dem Affekt zusammengebracht werden. Diese Ortszeit bringt die *Indiffrentia specifica* des Adiaphorischen zum Ausdruck, wobei ‚Indifferenz‘ keineswegs die Unterschiedslosigkeit als Gleichwertigkeit oder Gleichwertigkeit meint, sondern einen Bereich, der von keinen konkreten Interessen oder Ansprüchen durchzogen ist oder doch wenigstens von so heterogenen Bedürfnissen, Interessen, Ansprüchen, dass sich keine Vergleichbarkeit außer der Nebeneinander-Ordnung ergibt. *Per definitionem* fällt die semantische Zuständigkeit von *adiáphora* in den moralischen Bereich und betrifft Handlungen, die weder als gut noch als schlecht zu bezeichnen sind. Demzufolge handelt es sich sowohl um einen relationalen Begriff, der einen Schwebezustand zwischen zwei stark konnotierten Bereichen angibt, als auch um einen, der immer schon Aktualisierung verlangt und sich einer essenziellen oder substanziellen Beurteilung entzieht.

Auch bei diesem Ansatz liegt also zunächst ein Zwischenraum vor, die Schwebelage zwischen Festlegungen und totalitären Urteilen, zwischen Identifizierung und Abgrenzung/Entgegensetzung. Marc Ries und ich haben hier versucht, einen Raum vor diesen Urteilen, noch vor dem Affekt, der zu jenen führte bzw. einen solcherart von unterschiedlichen, einander gleichfalls indifferenten Affekten zu zeichnen, die gerade ‚das Unheil‘ der stoischen Tugend, die urteilende, differenzierende, endgültig scheidende und fixierende Vernunft aufheben würde. Vielleicht eröffnet sich über das Adiaphorische eine andere Vernunft, die parallel zu Homi Bhabha eine unreine und hybride Vernunft sein könnte, die widersprüchliche Überzeugungen, ohne sie zu verdrängen, einnehmen kann.

Bewegung | Begegnung

Wenn adiaphorische Räume nur als Projekt auftauchen, als etwas in die Zukunft Verweisendes, zu Verwirklichendes, ist ihnen die Bewegung und die Performativität inhärent. Bhabhas Verwendung von *negotiation* (an Stelle von *negation*), die das Politische konstituiert, also jenes Fort/Da, von dem oben gesprochen wurde, könnte sich hier erneut anbieten, um den Projektcharakter näher zu bestimmen. Aus einer schlichten Überlegung heraus scheint mir jedoch weder die Verhandlung noch die Performativität und erst recht nicht die Verneinung zutreffend zu sein. Vergessen wir nicht, dass wir uns in einem Bereich vor dem Sich-Richten von Affekten zu bewegen versuchen. Interesslosigkeit, jenes also, das Aristoteles in den Bereich der Denkbar- aber Unmöglichkeit verwies, soll in das Adiaphorische leiten. Verhandlung und Performativität verlangen jedoch eine Regung, einen Willen, ein Bewusstsein, eine Aktivität, die gerichtet ist (nicht unbedingt auf Eines, jedoch gerichtet). Mithin reicht es nicht aus, den Moment vor dem Affekt festzuhalten. Jedoch äußere ich die Vermutung, dass wir uns dabei noch nicht im Bereich der Repräsentation, der Aufzeichnung, also nicht im Diskursiven bewegen.

Die Bewegung, die im adiaphorischen Bereich statthat, könnte als eine mediopassive geschildert werden, als etwas, das wird, ohne dass nach Grund, Ursache oder Ziel gefragt werden müsste. Der Ausdruck der Kontingenz könnte erneut bemüht werden, um zu beschreiben, dass Bewegung statthat, dass sie geschieht und zu Begegnungen führt, die weder herbeigeführt noch erlitten, weder getragen noch geduldet werden, die möglicherweise für die sich Begegnenden nicht einmal merkbar sind, sondern sich erst im Nachhinein erschließen. Dann freilich werden sie narrativ ausgedeutet, alle Richtungen stehen dem Interpretationsfluss offen, vom Schicksalhaften (Passivität/Erleiden) bis zum Wollen (Aktivität/Beschluss), um das Noch-nicht-Nennbare und kaum Sichtbare in einen Kontext der Verhandlung und Performativität einzuordnen. Was unwesentlich war, kann essenziell gedeutet, Indifferentes zum Identischen oder Differenten umgestaltet werden. Was zuvor zu einer „Sache“ oder einem Komplex nichts beitrug, übernimmt eine Funktion in einem System der affektgeleiteten Situation.²⁴

Hier liegt der tiefe Unterschied zu Homi Bhabhas Drittem Raum, wann immer die von ihm gewählten Situationen beachtet werden. Der Dritte Raum wird als ein Zwischenraum, der Differenzen erzeugt, konstituiert. Das distinktive Moment nimmt der inhärenten Unschärferelation den Status des reinen Übergangs. Die koloniale Situation, von konkreter Gewalt durchzogen, scheint allerdings auch wenig geeignet, mit Momenten und Räumen des Adiaphorischen zu arbeiten. Zwar lässt sich dieses Moment finden, beispielsweise im Wechselblick des weißen Mädchens und des schwarzen Mannes, bevor es durch das körperliche und affektive Mit-Anwesend-Sein der weißen Mutter zur affektgeleiteten Abwehr- und Spaltungssituation kommt, doch scheint wiederum eine Überbetonung des reinen Blicks ohne Wollen, des Schauens vor dem Erkennen und des Staunens vor der Angst mitsamt dem Rückwurf und der Verdoppelung im/durch den Blick des Angeschauten wenig opportun und käme einer Verleugnung der der kolonialen Situation inhärenten Gewalt nahe. (112/108f.) Das adiaphorische Moment ist nicht geeignet, den post/kolonialen Diskurs außer Kraft zu setzen, der sich gerade über die Verdoppelung und den *Abgrund* des Dazwischen bestimmt, in dem sich die Dramen von Rassismus, Stereotyp, Kolonialismus re-konfigurieren.

Soll aber die adiaphorische Begegnung absichtslos sein und sich vor dem Affekt ansiedeln, muss die Begrifflichkeit noch ein Mal umgewendet werden: Erneut mit den Stoikern gesprochen ist der Affekt ein Fehlurteil, das, wenn es habitualisiert wird (wozu die Stärke des Affekts neigt: zur unheimlichen Wiederkehr), zur Leidenschaft wird und dasselbe falsche Urteil so

oft wiederholt und re-authentifiziert, bis es zu einer – nach wie vor *falschen* – Gewissheit wird.

In diesem Bereich bewegt sich Homi Bhabha, der in seiner Untersuchung und Analyse von Stereotypen von ebensolchen habitualisierten Fehltritten, von falschen Gewissheiten ausgeht. Der Dritte Raum hebt diese Gewissheiten nicht auf, er lebt von der verzerrten Spiegelung, die lediglich ihren Ursprung in eine nicht erreichbare Vergangenheit verschiebt. Wiederum ist jedoch diese tiefe und abgründige Vergangenheit so beschaffen, dass sie wiederholt werden muss und der ständigen Performanz und Aufführung unterliegt. Dem – stoisch verstandenen – Affekt wird mit einer Zwischenvernunft, einer hybriden Vernunft begegnet, welche das Moment des Glaubens, der Doxa wieder aufscheinen lässt, bevor mit neuerlichem gespaltenem Affekt geantwortet wird.

In dieser an die Verdoppelung geknüpfte Iteration haben wir es mit Leidenschaften zu tun. Affekt und Leidenschaft beinhalten drei Komponenten: Sie sind körperlich fundiert, sie leiten zum Handeln; sie sind von Urteilen begleitet, tragen also eine *ratio* in sich; Urteil und Handlung wiederum sind durch ein Wollen, durch Gerichtet-Sein bedingt. Das Adiaphorische, das ich aus ebenjenem Kontext der Stoa entlehne und folgendermaßen ‚entstoisiere‘, vermeidet jedoch gerade dies: Urteil und Wollen. Insofern kann es sich nur um einen kurzen Moment handeln, da auch hier Körper, Bewusstsein und Psyche im Spiel sind, die in ihrem Zusammenwirken zu Emotion und Affekt führen.

Vermittlungen in Raum und Zeit

Zu einer konkreten Beschreibung der adiaphorischen Bewegung und Begegnung gehört eine Verlagerung: Es braucht ein Medium, welches einerseits die abgeleitete Begegnung erkennbar macht und andererseits die Arbeit der Unschärfe, des Auseinandertretens und Umgruppierens der beteiligten Körper und Sachen gewährleistet. Die Indifferenz bezieht sich auf die Begegnung bzw. auf das intermittierende Aufheben von Unterschieden, das mit dem Anderen in zahllosen, vielfach unbewussten und heterogenen Formen Ähnlich-Werden. Doch sollte ‚Begegnung‘ weder personal noch aktiv gedacht werden, sondern in Anlehnung an die deleuzianischen Reihen, die vom *dispar*s ausgestreut und in Bewegung gesetzt werden. Adiaphorische Begegnungen geschehen in eher peripheren und unsachlichen, in *nichtwesentlichen* Bereichen. Um von einer adiaphorischen Bewegung sprechen zu können, braucht es eine Form der *viestelligen* Logik, die erneut parallel zum kolonialen Blick bei Homi Bhabha anhand des Visuellen und des Blicks in Alltagssituationen herausgearbeitet werden kann.

Während der koloniale Blick im Kontext des Fetisch steht und starkes Begehren signifiziert, bewegt sich das Adiaphorische in einer allgemeinen Sichtbarkeit. Einer Sichtbarkeit, die gewissermaßen virtuell ist, da sie weder in Gesehenwerden oder Sich-Zeigen, noch in Unsichtbarkeit und Sich-Verbergen aufzulösen ist. Bei einer Begegnung wie auf der Fotografie 1, bei der zwei Körper einander gestreift haben und die Blicke sich flüchtig dem jeweils anderen Körper zu- und nachwenden, liegt alles, was zu sehen und zu empfinden ist, auf der Oberfläche da. Die Fotografie, die vollkommen ohne Kontext als Beispiel für Street-Photography im Weblog *The Public Eye*²⁵ präsentiert wird, zeigt eine flüchtige Begegnung zweier weiblicher Körper, die zwischen Hin- und Abwendung unentschieden aufeinander reagieren. Die Blicke der Abgebildeten sind abgewendet, blicken der Vergangenheit der Begegnung hinterher, aber einander nicht ins Angesicht. Die Absichtslosigkeit und die Flüchtigkeit der Begegnung, die zuerst zwischen den beiden Körpern geschah, denen die Blicke folgen, schafft wiederum im Blick der Betrachterin Empathie. Im Blick der Betrachterin, die in diesem Fall ich bin, siedelt sich also einerseits ebenfalls Gefühl an, Empathie, woraus eine Geschichte, die sonst unsichtbar bliebe, modelliert wird. Dass es sich um eine zufällige und absichtslose Begegnung gehandelt habe, um ein Aneinander-Stoßen oder -Streifen auf der Straße, ist die Geschichte, die ich den Fotografierten zuschreibe. Die Fotografie selbst sagt darüber nichts aus; sie zeigt nur einen indifferenten Moment, der ‚mit bloßem Auge‘ wohl gar nicht sichtbar geworden wäre. Die Kamera, hier die Canon EOS 1D MKII, steht für den ersten, vollkommen emotionslosen Blick, der durch das Aufscheinen der Bewegung und der Begegnungsmöglichkeiten das Adiaphorische mit entstehen lässt und weitertransportiert, in das Auge der Betrachterin. Die Neugier auf den ‚ersten Blick‘, der mit der Kamera die Körper in Bewegung festgehalten hat, fingiert die Wiederholung einer ursprünglichen Empathie und einer

ersten Begegnung. „Sieh mal, da!“ Durch die Fotografie kann dieser ursprüngliche Blick quasi unendlich oft wiederholt und aktiviert werden.



III. 1 aus einer Serie von Straßenfotografien, (c) Martin Storz

Als abgelenkte Begegnung in Bewegung benötigt das Adiaphorische Raum in ganz konkretem Sinn. Es braucht einen Platz, an dem sich die Körper begegnen können und von dem sie sich weg bewegen können. Dieser Raum wiederum kann nur ein sozialer Raum sein, der für ein Versammeln, Durchschweifen und mögliches Begegnen beschaffen und gemacht ist.

In unserem Essay zu adiaphorischen Räumen haben wir gezeigt, dass das Adiaphorische möglicherweise ein Effekt der Globalisierung ist. Die zufälligen und abgelenkten Begegnungen, denen sich intermittierende Medien zugesellen, sind eher urbaner als dörflicher Natur. Mit dem Schwerpunkt auf Kino, Handel und geästhetischen Räumen,²⁶ wie sie über Alltagsmedien wie TV, Film und Internet kreiert werden, ist eine Richtung vorgegeben, die einerseits dem technischen Medium eine aktive soziale Rolle zuschreibt und die andererseits Plurikulturalität zum Wesenskern hat.²⁷ Die globalisierte Gesellschaft eröffnet viele Gelegenheiten und Räume, wo und wie sich Fremde begegnen können und wo sie einfach Fremde bleiben können, ohne zum/zur Anderen zu mutieren.²⁸ Hier möchte ich die Ausschließlichkeit der medialisierten und globalisierten Umgebung etwas zurücknehmen, denn Adiaphorisches findet auch seinen Raum im Alltäglichen, Habitualisierten kleiner Gemeinschaften. Das vollkommen Gewöhnliche und Habitualisierte, das Begehrt und Affekt aussetzt, vermag, die einander wohlbekannten Mitglieder der Gemeinschaft, des ‚Stammes‘ auf adiaphorische Weise fremd zu machen, d.h. sie in eine Zufälligkeit der Gemeinschaft ohne Wollen zu verwandeln. Auf diese Weise kann beispielsweise der Corso, auf dem sonntäglich und feierabendlich die Dorf- und Stadtbewohner flanieren, sich zeigen, um gesehen zu werden, auf dem sie einander als Teile einer Gemeinschaft oder/und einer Reihe an Zugehörigkeiten, Handlungen und Kommunikationen absichtslos momenthaft begegnen, bevor sie ihre Schritte wie Blicke wieder um- und ablenken, Raum für Adiaphorisches bieten.²⁹

Gehen, Wandeln und Flanieren folgt mit de Certeau einer eigenen Rhetorik, schreibt einen unsichtbaren Text, der weder dem Auge noch der *ratio* lesbar ist, sondern allein zum Körper und zum Gehen selbst gehört. Die Körper schreiten Pfade ab, die teils vorgeschrieben sind und teils überschreiten und durchbrechen. Der große, leere Platz wird jeden Sonntag Morgen neu beschrieben/begangen, und sollte man auch auf Film die Schrittfolgen und Richtungswechsel, das Verharren und Zögern, die Beschleunigungen und das Stehenbleiben minutiös aufzeichnen und grafisch umlegen, wird dieser Text nicht lesbar wie eine Erzählung:

These practitioners make use of spaces that cannot be seen; their knowledge of them is as blind as that of lovers in each other's arms. The paths that correspond in this intertwining, unrecognized poems in which each body is an element signed by many others, elude legibility. [...] The networks of these moving, intersecting writings compose a manifold story that has neither author nor spectator, shaped out of fragments of trajectories and alterations of spaces: in relation to representations, it remains daily and indefinitely other.³⁰

Was in der Aufzeichnung und Visibilisierung lesbar wird, kommt am ehesten einem Tanz gleich, einer scheinbar oder anscheinend zufälligen, doch rhythmisierten Abfolge von Schritten und Wegen, die einander überschneiden, gleichlaufen, durchkreuzen, überschreiben und -schreiten. Orte der adiaphorischen Begegnungen können so im Verlauf nachgezeichnet werden; in der Häufung der Berührungspunkte und Überschreitungsorte verzeichnen sie wiederum einen neuen sozialen Raum der Bewegung.

Die absichtslose Berührung, die flüchtige Überschneidung zweier Körper, deren Gänge kollidieren, bedeutet eine instabile Intensitätszufuhr, ohne dass jedoch ein Wollen oder ein Affekt entstünde. Die jeweiligen *pedestrian rhetorics* treffen nur für einen kurzen Augenblick aufeinander, überschneiden sich jedoch nicht. Irritation ist das Äußerste an Emotion, das deutliche Gefühl der Begegnung sitzt in der Haut und in den Füßen, die kurz innehalten, straucheln, stoppen, begleitet von einem streifenden nichtgerichteten Blick. Blick und Gehen führen zu keiner direkten Begegnung und zu keinem offenen Blick/Gegenblick.

Als Betrachterin der Situationen möchte ich diesen Blick nachholen, ein Sehen und Erkennen provozieren. Ich möchte das Gesicht sehen, das – gemeinhin – das Innere, die Emotion nach außen trägt. Die Innerlichkeit ist hier aber vollkommen veräußert, nach außen in die sichtbaren Körper und ihre Gehräume verlagert. Emotion zeichnet sich nur in der Sprache der Körper ab.

Die Position des Mediums wechselt in diesen Fällen mehrmals. Die Bewegung der Körper vermittelt Relationen zwischen Individuen und/oder Gruppen; der Raum vermittelt und rahmt die Bewegung und das Driften der Körper; die Fotografie letztlich bildet das Medium für den betrachtenden Blick, der das Adiaphorische erst im Nachhinein vollziehbar und zugänglich macht. Unter Rückbezug auf die multiplen Überzeugungen und der Spaltung innerhalb des Gefüges der Sichtbarkeit und des kolonialen Diskurses bei Homi Bhabha (118ff.) stellt sich der Unterschied im Verhältnis von Blick und Sichtbarkeit zwischen dem Dritten Raum und dem Adiaphorischen Raum heraus. Im Gegensatz zum kolonialen Blick kommt beim streifenden, seitlichen Blick des Adiaphorischen keine Identifikation, keine Vermischung von Imaginärem, Repräsentation, Diskurs und Affekt zustande. Die Spaltung ist beim Adiaphorischen nicht an eine Subjektivation gebunden, das fetischistische Moment bleibt aus, sie wird auch nicht repräsentiert, sondern wird im Auseinanderstreben der Blicke und Körper weiter verschoben. Das Adiaphorische verbirgt nichts und transportiert keine geheimen Botschaften; es bleibt momenthaft und ein Oberflächenphänomen. Der Anhauch der Spaltung wird nicht diskursiv, sondern sinnlich (re)präsentiert.

Das wandelhafte Mediale gewährt den Balanceakt einer ausgewogenen Reziprozität, der das Interesse – die Spaltung, Doppelung, die politische Äußerung, das Wollen – in der Schwebe hält. Daraus folgt zunächst eine ternäre Logik,³¹ die sich im Verlauf jedoch zu einer quartären umgestaltet, die 1) das Geschehen der Bewegung, 2) die Begegnung als die Relation, 3) das Medium der Sichtbarkeit, 4) die Erfahrung über das Medium im BetrachterInnenblick bedingt.

In der Folge präsentiert sich die *Indifferentia specifica* des Adiaphorischen selbst als mehrstellig: Bewegung/Begegnung kann mit de Certeau als der „glückliche Augenblick“ ausgemacht werden; die Begegnung selbst fungiert als der Ort der Erinnerung, als die spezifische Temporalität, die sich einen Raum schafft. Die *Indifferentia specifica* ergibt sich in jenem „one more detail“ der Begegnung, als „[a] supplementary stroke, [that] will be ‚right‘“.³² Die Form der Erinnerung, von der de Certeau spricht, korreliert exakt mit dem Adiaphorischen als etwas, das „is formed (and forms its ‚capital‘) by arising from the other (a circumstance) and by losing it (it is no more than a memory). There is double alteration, both of memory, which works when something affects it, and of its object, which is remembered only when it has disappeared.“³³ Das Adiaphorische kann in diesem Sinne nicht wirklich erlebt oder erfahren, immer nur erwartet und erinnert werden:

It constructs itself from events that are independent of it, and it is linked to the expectation that something alien to the present will or must occur. [...] it sustains itself by *believing* in the existence of possibilities and by vigilantly awaiting them, constantly on the watch for their appearance.³⁴

Während also die adiaphorische Bewegung und Begegnung selbst als *kairos* fungiert, erfüllt das Medium – hier die Fotografie – die Funktion des künstlerischen Moments, das benötigt wird, um die ‚quer‘ liegende Zeit des *kairos* zu verorten, in einen Raum einzuschreiben. Es macht das von de Certeau genannte „scharfe Auge“ aus, den Zufall einer Kombination, dem

ein weiteres Detail hinzugefügt wird. Das Medium vollzieht die Transformation des Äußeren, so dass Erinnerung stattfindet und in das räumliche Ensemble eingeschrieben wird.³⁵ Hierbei ist nochmals in Erinnerung zu rufen, dass der Begriff der Medialität in weiterem Sinne und in ständiger Transformation zu verstehen ist, als eine fortschreitende *alteration*, die in den vielfältigen Aufeinander-zu- und Voneinander-weg-Bewegungen, den körperlichen Positionen und dem vervielfachten, nachvollziehenden Blick („dem ersten Blick“ eines Mediums in engerem Sinne und dem Blick der Betrachterin) besteht, und dass mit diesen Bewegungen und Vergegnungen keine Differenzen geschaffen, sondern im Gegenteil in einem Raum der Indifferenz ‚durchsichtig‘ gemacht werden.

Die medio-passive *agency*, die sich hier abzeichnet, ist eine multiple im Zusammenwirken verschiedener Ensembles. Ihre Bestandteile können wohl distinktiert werden, doch bleiben sie in der Reihe oder Gruppe indifferent zueinander. Geschiedenheit ist das Banale, das Alltägliche, die Gegebenheit gemeinsam mit der Noch-nicht-Geschiedenheit der Zeitebenen die Vorbedingung für die Indifferenz und der ihr eigenen Mobilisierung zu einer neuen Ordnung der Gleich-Gültigkeiten. Zu einer *Indifferentia specifica* werden die Geschiedenen erst beim Hinzutreten des Mediums. Selbst dann müssen sie reaktiviert und nachvollzogen werden durch einen zugleich ebenso anonymen wie persönlichen Blick auf die Zueinander-Hinneigungen der Reihen und ihrer Bestandteile. *Kairos* ist nicht automatisch abrufbar, und wieder und wieder verlangt er nicht nach dem Spezifischen oder der Konfrontation, sondern nach dem Zusammenkommen, halb gegeben, halb hergestellt, von Verbindungswilligem. Von *agency* zu reden scheint gewagt, denn handelnd herstellen kann man die adiaphorische Situation nicht, nicht einmal ihrer rechtzeitig gewahr werden, sie irgendwie aktiv auffinden und sich in ihr bewegen. Indifferenz als Wahrnehmungshaltung hat im Zusammenhang mit dem Adiaphorischen nichts mit dem Verschwimmenden und Gediminten der Ununterscheidbarkeit von Fremd und Eigen, Gast, Mitglied und Feind zu tun, sondern vielmehr mit dem Mit-Spüren des Quodlibet, des *clinamen*, des un(ver)meidbar Kontingenten der Positionierungen, die sich somatopsychisch vollziehen, denen zu folgen, die abzuändern oder denen sich zu verweigern, selbst die zu ignorieren gleichmöglich bleibt.

Dr.phil. Ursula Reber (1972), Studium der Klassischen Philologie, Germanistik, Philosophie, Religionswissenschaft an der Philipps-Universität-Marburg. Herausgeberin der Internet Plattform *Kakanien revisited* (www.kakanien.ac.at) für SEE/CEE Studies. Forschungsschwerpunkte u. Veröffentlichungen zu: Literaturtheorie, Postcolonial Studies, Bildwissenschaften, Intertextualität, Phantastik, Raumphilosophie.

Kontakt: usha.reber@kakanien.ac.at

Anmerkungen

- 1 Reber, Ursula: *Peripheral Concerns / Concerns of the Periphery. Tempting Territories of the Balkans*. In: www.space-identity.net, Vol. 2, Iss. 4 (2002). Dt.: *Periphere Angelegenheiten / Angelegenheiten der Pheripherie*. Einschreibungen in eine Karte von „Adiaphora“. In: www.kakanien.ac.at/beitr/fallstudie/URReber3.pdf v. 20.03.2003, sowie Kurzfassung in: Feichtinger, Johannes/Prutsch, Ursula/Csáky, Moritz (Hg.): *Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*. Innsbruck et al.: Studien Verl. 2003 (Gedächtnis – Erinnerung – Identität 2), pp. 231-242.
- 2 Genau genommen fallen auch die adiaphorischen Güter nicht vollkommen aus dem moralischen Bereich und dem „Werk Gottes“ heraus, da sie ihre Bedeutung in Relation zu den unverbrüchlichen moralischen und religiösen Gütern erhalten. Dies ist durchaus bereits so bei der Stoa angelegt, die mit den Adiaphora ein Geflecht von Relationen offenete: Die Wertschätzung eines adiaphorischen Gutes wie bspw. körperlicher Schönheit, um seines selbst willen wird unmittelbar zu einer Überschätzung und einem Fehlurteil. Positive Wertigkeit erhält die Schönheit alleine in Bezug zu schönen und richtigen, tugendhaften Handlungen, die geeignet sind, zur Glückseligkeit hinzuführen. – Die Affektenlehre, in welche die stoische Diskussion der *apatheia* und der *adiaphora* gehören, ist jedoch unlösbar mit der Erkenntnistheorie verquickt, was ein antikes Gut, Nichtgut und Jenseits-von-Gütern maßgeblich beeinflusst. Wie sehr die Diskussion der stoischen Indifferenz unter der Vernachlässigung dieses Bereiches leidet, zeigt die Darstellung des „unsympathischen“ stoischen Weisen bei Slotte, Michael: *Goods and Virtues*. London: Clarendon 1983, p. xii. Die Hybris, die scheinbar in der Überbetonung des Willens/Wollens und der Tugend als einzigem Gut liegt, zeigt sich eher

- als eine von Negativität durchtränkte und begleitete, deren Unerreichbarkeit gerade durch das Feld der Indifferenzen, der Adiaphora, die für das Erlangen der Tugend in Dienst gestellt werden können, abgemildert und aufgefangen wird.
- 3 Cf. zur Problematik kulturell geprägter Güter und ihrer moralischen Grundierung Rosa, Hartmut: Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor. Frankfurt/M., New York: Campus 1998, insbes. Kap IX.
 - 4 Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung. Übers. v. Joseph Vogl. 2. korr. Aufl. München: Fink 1997, p. 327.
 - 5 Ibid., p. 326.
 - 6 Zum zeitlichen Aspekt cf. Beuthan, Ralf: Das Undarstellbare: Film und Philosophie. Metaphysik und Moderne. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, p. 84.
 - 7 Deleuze 1997, p. 235f.
 - 8 Einen prägnanten Überblick über Theorien der Intersubjektivität bietet Fischer, Joachim: Der Dritte. In: Eßbach, Wolfgang (Hg.): *wir/ihr/sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2000. pp. 103-136.
 - 9 Ibid., p. 113.
 - 10 Reber, Ursula/Ries, Marc: *Adiaphorische Räume*. In: http://www.kakanien.ac.at/beitr/theorie/UReber_MRies1.pdf v. 28.03.2003.
 - 11 Das Tertiäre erlebt im Rahmen der Alteritätskonzeptionen in den Kulturwissenschaften und der philosophischen Anthropologie einen enormen Aufschwung. Pars pro toto seien genannt: Eßbach 2000; Fischer, Joachim: *Der Dritte/Tertiärität*. Zu einer Theorieinnovation in den Kultur- und Sozialwissenschaften. In: Krüger, Hans-Peter/Lindemann, Gesa (Hg.): *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*. Berlin: Akademie Verlag 2006, pp. 146-163.
 - 12 Lefébvre, Henri: *The Production of Space*. Übers. v. Donald Nicholson-Smith. New York: Blackwell 1991, p. 33.
 - 13 Deutsche Ausgabe: Bhabha, Homi: *Die Verortung der Kultur*. Mit einem Vorwort v. Elisabeth Bronfen. Übers. v. Michael Schiffmann u. Jürgen Freudl. Tübingen: Stauffenberg 2000 (Stauffenberg Discussion 5), pp. 29-58; englische Ausgabe: Bhabha, Homi: *The Location of Culture*. London, New York: Routledge 2006 [EA 1994], pp. 28-56.
 - 14 Nach Jerome Bruner kann *cultural agency* als ein sehr positives Konzept angesehen werden, das im Gegensatz zu *performance* steht bzw. diese notwendig ergänzt. *Agency* ist hier eine Handlungsmächtigkeit auf individueller Ebene, der in der Kommunikation und Verhandlung eine wesentliche Transformationsrolle zugesprochen wird. Kulturelle ‚Gegebenheiten‘ werden so zu kulturellen Konstrukten, deren Veränderung die Regel ist und nicht nur von Gemeinschaften und Kollektiven, sondern von Individuen erwirkt wird. Cf. Bruner, Jerome: *The Language of Education*. In: *Social Research* 49 (1982), pp. 835-853. Dem sind jedoch Konzepte an die Seite zu stellen, welche die sozialen Determinanten wie Religion, Klasse, Institution, gesellschaftliche Codes hervorheben. So ergäben sich Schnittmengen zwischen freiheits- und individualorientierten Merkmalen von *agency* und strukturellen und kollektiven Merkmalen von *Performance*. Zu dieser Kritik cf. Ratner, Carl: *Agency and Culture*. In: *Journal for the Theory of Social Behavior* 30 (2000), pp. 413-434. – Für mein Anliegen spielt die am althergebrachten Konzept des freien Willens orientierte *agency* eine wichtigere Rolle als die *Performance*.
 - 15 Cf. zu dieser expliziten Bezugnahme das Interview von W.J.T. Mitchell mit Homi Bhabha: *Translator translated. Interview with Cultural Theorist Homi Bhabha*. In: *Artforum* 33/7 (March 1995), pp. 80-84 sowie in <http://prelectur.stanford.edu/lecturers/bhabha/interview.html> [zuletzt eingesehen im Februar 2009].
 - 16 Zum Begriff des Fetisch und seiner genuinen Undurchsichtigkeit cf. Schüttpelz, Erhard: *Die Moderne im Spiegel des Primitiven*. München: Fink 2005, p. 383ff. Zum An-Scheincharakter des Fetisch in der Psychoanalyse cf. Böhme, Hartmut: *Fetischismus und Sexualität. Auf dem Weg zu einem metapsychologischen Konzept*: Binet – Krafft-Ebing – Freud. In: *Gutjahr, Ortrun (Hg.): Jb. für Literatur und Psychoanalyse: Kulturtheorie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005 (Freiburger literaturpsychologische Gespräche 24), pp. 161-184, insbes. p. 165ff. (Binet) und p. 164 (Freud; An-Blick und An-Schein mit implizitem Differenzcharakter) sowie p. 181 (zum metonymischen Charakter des Fetisch).
 - 17 Cf. Werber Niels: *Der eingeschlossene ausgeschlossene Dritte der Systemtheorie*. Vortrag zur *Figur des Dritten* in Konstanz, 20.11.2001. In: http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/niels.werber/Konstanz-Dritter.htm#_ftnref3 [zuletzt eingesehen Februar 2009].
 - 18 Cf. Forschner, Maximilian: *Die stoische Ethik*. Darmstadt: WBG 1995, p. 116ff.
 - 19 Ibid., p. 116f.
 - 20 Deleuze 1997.
 - 21 Ibid., p. 49.
 - 22 Ibid., p. 98.
 - 23 Ibid., p. 85.
 - 24 Dieses bereits der Stoa inhärente passive Moment des Affektischen wurde von Kant dahingehend kritisiert, dass der praktische Bereich der Adiaphora der menschlichen Handlungskompetenz entzogen und wie Naturereignisse bzw. -katastrophen behandelt würden. Cf. Rhonheimer, Martin: *Die Perspektive der Moral: philosophische Grundlagen der Tugendethik*. Berlin: Akademie 2001, p. 119. Die stoische Affektenlehre verdiente eine tiefgreifende Diskussion, die ich hier jedoch nicht leisten kann. Für das hier präsentierte Konzept von Adiaphora liefert das „Ereignis“ im Gegensatz zu zielgerichteter Handlung jedoch wichtige Anstöße.
 - 25 <http://thepubliceyeblog.blogspot.com/2007/09/vorsicht-falle.html> [zuletzt eingesehen im Februar 2010].
 - 26 Cf. dazu die Arbeiten von Marc Ries, <http://www.marcries.net/schlagworte/geoaesthetik/>.
 - 27 Cf. zur sozialen Rolle des Mediums und seines Beitrags zu Tertiärität, Identität und Alterität Fischer, Joachim: *Figuren und Funktionen der Tertiärität. Zur Sozialtheorie der Medien*. In: Michael, Joachim/Schäffauer, Markus Klaus (Hg.): *Massenmedien und Alterität*. Frankfurt/M.: Vervuert 2004, pp. 78-86, hier, p. 84f.: „Im Zentrum des Ethos des medialen Dritten steht aber die Aufgabe, „Vermittler“ zu sein. Die Abwesenden sind einander Unbekannte, Fremde. Er überwindet die Distanz, er führt die einander Fremden und voreinander Ängstlichen durch abgestimmte Botschaften und Berichte zusammen, er macht sie miteinander bekannt. Seine Botschaften standardisieren und typisieren Auftraggeber und Empfänger reziprok füreinander, so dass die Abwesenden anschlussfähig füreinander werden und sind. [...] Der mediale Dritte hat jederzeit das Potential des Zwiststifters. Der Dritte konturiert den Auftraggeber, stiftet mit ihm zusammen eine Identität, die keinen Platz für Stimme und Sichtbarkeit des Anderen lässt, der bloß empfängt. [...] Als

Propagandist, als Manipulator formiert er in der Information mich gegen dich, er verzerrt. Insofern ist der mediale Dritte immer auch eine Umkipppfigur. Der Dritte als Medium ist Schuld, er ist konstitutionell der Sündenbock. Wenn die Abwesenden *face to face*, unvermittelt im Anspruch des Antlitzes einander begegnen könnten, könnten sie das Medium boykottieren."

- 28 Nach Stichweh, Robert: Der Fremde – Zur Soziologie der Indifferenz. In: Münkler, Herfried (Hg.): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie 1997, pp. 45-64, hier p. 59, ist Indifferenz das Wesensmerkmal des Fremdseins in der postmodernen Gesellschaft. „Indifferenz“ bezeichnet hier jedoch ein dem alltäglichen Sprachgebrauch sehr nahes Phänomen, das sich an Zwielight, Uneigentlichkeit und ‚Unzahl‘, das nicht Zählenswerte, anlehnt. Die Indifferenz, resp. die *Indifferentia specifica*, über die ich hier verhandle, hat einen gänzlich unterschiedenen Stellenwert, der sich nicht phänomenologisch, sondern allein methodisch zeigt.
- 29 Beide Aspekte, die Vermittlung im Medium – Fotografie und Internet – sowie das Adiaphorische der kleinen Gemeinschaft habe ich angerissen in: Reber, Ursula: Ansichten, Aussichten und Vor-Fahren. Blickweisen auf Montenegro um 1900//2000. In: <http://www.kakanien.ac.at/beitr/emerg/UReber1.pdf> v. 24.02.2006.
- 30 de Certeau, Michel: The Practice of Everyday Life. Übers. v. Steven Rendall. Berkeley et al.: U of California Pr. 1997, p. 93.
- 31 Cf. Reber/Ries v. 28.03.2003.
- 32 de Certeau 1997, p. 86, Hervorh. i.O.
- 33 Ibid., p. 86f., Hervorh. i.O.
- 34 Ibid., p. 87, Hervorh. i.O.
- 35 Es handelt sich dabei um eine ähnliche Vorgehensweise, wie sie Reichert, Ramón: Huschen, Schwärmen, Verführen. In: kunsttexte.de/2/204-3, s.a., s.p. [zuletzt besucht am 12.02.2010] beschreibt: „Das Einfangen des Vogelflugs durch Mareys Physiologie im Zeit-Bild medialer Apparaturen repräsentiert jedoch bloß eine Vergangenheit, die niemals gegenwärtig war, weil sie innerhalb des Vergessens aufstieg und nicht in einem vergangenen Wahrnehmungsakt, dessen aneinander gereihete Zeitmomente eine Geschichte ergeben, erstehen. *Huschen* muss folglich als etwas geltend gemacht werden, das nicht unter den Begriff subsumiert werden kann, da es sich um etwas handelt, das nicht erinnert werden kann, weil es als Zeit-Bild des Vergangenen in der Erinnerung nie verwirklicht werden konnte.“ Die „Erinnerung“ fügt allein das Medium und seine Repräsentationsweise hinzu.

