

Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma.

Herausgegeben von Anil Bhatti und Dorothee Kimmich. Konstanz: Konstanz University Press 2015, 340 S. €39,90.

Die kulturwissenschaftliche Diskussion um den Ähnlichkeitsbegriff, die dieser Sammelband dokumentiert, vertieft die von Anil Bhatti bereits 2011 veröffentlichte Hypothese, dass Ähnlichkeit als neues Paradigma den westlich-europäischen Wissenschafts- und

Kulturdiskurs von Identität und Differenz ablösen könnte. Der Band enthält einen theoretischen und einen anwendungsbezogenen Teil (Fallstudien), beide Teile mit jeweils acht Beiträgen.

Die Einleitung gibt einen panoramatischen Überblick über den Diskussionsstand mit vielen Querverweisen in den Fußnoten. Darin zeichnet zuerst Dorothee Kimmich den Ähnlichkeitsbegriff in der (westlichen) Wissenschaftsgeschichte nach, um festzustellen, dass er im Umfeld der Logik umstritten oder problematisch geworden ist, sich dann aber in neuerer Wissenschaftsphilosophie nach Nelson Goodman doch wieder rehabilitiert, und nun von kulturwissenschaftlich orientierten Disziplinen aufgrund seiner *fuzzyness* aufgegriffen wird. Anil Bhatti dagegen leitet sein Erkenntnisinteresse an dem Ähnlichkeitsparadigma aus dem „Umgang mit Problemen komplexer Gesellschaften“ (15) her, womit er an postkoloniale, plurikulturelle Gesellschaften denkt. Entsprechend verläuft seine Argumentation nicht heuristisch oder wissenschaftsphilosophisch, sondern ganz konkret politisch und methodisch, nämlich wie sich Diversitätsfragen mit Toleranzdenken verbinden lässt. Im Gegensatz zu Deutschland (und großen Teilen europäischen Denkens allgemein), so Bhatti, wird in Indien zuerst die Gemeinsamkeiten gesucht, bevor nach Unterschieden oder Individualitäten gefragt wird. Aus der dafür notwendigen „hermeneutische[n] Abstinenz“ in der Umgangspraxis mit komplexen Diversitäten erhofft er sich neue Wege zur Toleranz in den globalen Migrationswelten. Dass sich beide Ansätze durchaus einander ergänzen, liegt an ihrer Kritik der Basis wissenschaftlicher Argumentation: Die Logik des Widerspruchs „von Aristoteles bis Quine“ (Kimmich: 10), die ja zum Verruf des Ähnlichkeitsmodells geführt hat, einerseits und die Vorstellung dieser Rationalität als Grundlage westlich-europäischer Zivilisation andererseits, werden mit dem Ähnlichkeitsbegriff relativierbar, denn durch seine *fuzzy* Logik wird ersichtlich, dass etwa Aufklärungsmodelle auch in globaler Denkgeschichte immer schon plurizentrisch und plurikulturell waren. Somit verweist das ‚kritische‘ oder subversive Potential der Ähnlichkeit zwischen Identität und Differenz im Kontext postkolonialer oder Migrationswelten gleichzeitig auf eine erkenntnistheoretische Grundsatzdiskussion.

Nun führt die Fokussierung auf den Begriff ‚Ähnlichkeit‘ in unterschiedlichen Disziplinen und Forschungsgebieten zu ganz unterschiedlichen Akzentuierungen. Verschiedene Autoren setzen sich zunächst gegen Foucaults These im Sinne Latours ab, dass das Ähnlichkeitsdenken zu Beginn der Neuzeit verschwunden sei. Dorothee Kimmich zeigt in einer präzisen Literaturanalyse auf, wie in den Novellen des bürgerlichen Realismus gerade Zwischenräume zwischen Moderne und Vormoderne mit Kategorien der Ähnlichkeit verhandelt wurden; Rudolf Schlögl zeigt, wie bis in die 1850er Jahre Ähnlichkeit ein Konzept der vergleichenden Religionsgeschichte blieb und durchaus kritisch zu bewerten ist; und Levent Tezcans ausgezeichnete Analyse der verschiedenen Phasen der ‚Anähnlichung‘ der Türkei an den Westen beschreibt, wie dies auf einer Metaebene die Modernekritik Latours narratologisch unterläuft, weil die ‚Anähnlichung‘ (Nachahmung) an den Westen ja als ‚Modernisierung‘ wahrgenommen wurde. Für Jürgen Osterhammel als „Historiker der globalen und internationalen Beziehungen“ (77) rennt man mit dem Ähnlichkeitsparadigma offene Türen ein (vgl. 80); Aleida Assmann zeigt in ganz unterschiedlichen, aktuellen kulturellen Praktiken auf, wie Ähnlichkeit als Performanz hergestellt wird, und auch in den Medien- (Klaus Sachs-Hombach) und Translationswissenschaften (Naoki Sakai) genießt der Begriff eine aktuelle Relevanz.

Im Folgenden wird auf einige Beiträge eingegangen, die die epistemologischen Grundlagen eines als Alternative angenommenen Paradigmas der Ähnlichkeit befragen.

Albrecht Koschorke erklärt in seinem Beitrag nochmals die Herkunft des Interesses am Ähnlichkeitsbegriffs aus einer Kritik der eurozentrischen Moderne und der sog. abendländischen Rationalität, insbesondere auch dann und dort, wo die Gegenmodelle der Alterität im postkolonialen Diskurs das dichotome Schema des Anderen gegenüber dem Eigenen eigentlich nur reproduzieren und dramatisieren. Dagegen scheint der Ähnlichkeitsbegriff eine entdramatisierende Funktion zu besitzen, da er weder zur Assimilation der Gegensätze neigt, noch die Differenzen essentialisiert. Dabei stellt sich heraus, dass der Rationalitätskritik selbst ein kolonialistisches Entwicklungsmodell der Moderne zugrunde liegt, welches das „mimetische Vermögen“ (Benjamin) als vormodern und „primitiv“ historisiert, „während ‚wir‘ gelernt haben, die Dinge wissenschaftlich zu objektivieren.“ (38) Mit dieser Metakritik an eurozentrismus-kritischen Narrativen zeigt Koschorke auf, dass der Ähnlichkeitsbegriff nämlich im Kontext der Mimesis gerade auch zu Konflikteskalation beitragen kann, beispielsweise wenn sich Gegner zu wenig fremd sind; daher seine „dringende Empfehlung“ (43), sehr bedachtsam mit einer Wiedererweckung des mimetischen Vermögens umzugehen.

Zwar weist Ulrike Kistner zunächst auch darauf hin, dass der Begriff der Ähnlichkeiten, wie er bei Foucault angelegt ist, auf einem evolutionsbiologischen Konzept der Entwicklung beruht, wie es bereits James Frazer angelegt hatte. Aber sie dekonstruiert es nicht als kulturalistisches Konzept, sondern sieht die primären Ähnlichkeiten durchaus auch weiterhin, in „selbst höchstrangigen mentalen Prozessen“ (64) am Werk, und zwar mit Benjamin in jedem Akt des Lesens, wo „der Sinnzusammenhang der Wörter oder Sätze der Träger [ist], an dem erst, blitzartig, die Ähnlichkeit in Erscheinung tritt.“ (Benjamin, zit. in Kistner 65, Anm. 22). Damit bleibt das Deuten und Interpretieren als ursprüngliche Leseerfahrung an das mimetische Vermögen gebunden; dieses zu vermeiden, wie es etwa Koschorke (und Bhatti mit der hermeneutischen Abstinenz) empfiehlt, sei selbst ein vorkritischer Mythos von Rationalität. Stattdessen gehe es gerade darum, die „Arbeit der Ähnlichkeiten“ (vgl. ihren Titel) in die kritische Arbeit am Logos einzubeziehen. Aufbauend auf Freud sieht sie bei Benjamin eine doppelt konflikthafte Beziehung zwischen dem Ausgesprochenen und dem Aussprechlichen und dem Unausgesprochenen und Unausprechlichen. Dieser doppelte Gegensatz ist aber chiasmisch angeordnet, sodass eine umgekehrte Proportionalität entsteht: „Das Unausprechliche birgt die Grundlage des ‚geistigen Wesens‘“ (71). Es geht also nicht um eine Anknüpfung an Mimesis als Alternative zum Logos, sondern um ein Übersetzen in beide Richtungen, von Wissen zu Erfahrung und von Erfahrung zu Wissen.

Andreas Langenohl schlägt in seinem Beitrag vor, Ähnlichkeit nicht als Alternative zur Dichotomie von Identität und Differenz zu setzen, sondern als Radikalisierung differenztheoretischen Denkens jenseits ihres Gegensatzes zur Identität. Dies erörtert er anhand der soziologischen Modernisierungstheorien der Differenzierung einerseits und der Assoziation andererseits. Soziologische Theorien seit dem 19. Jahrhundert verstehen unter Modernisierung einen irreversiblen Wandlungsprozess der Ausdifferenzierung; das gilt im Grunde auch für ihre neuste Version, dem *Multiple Modernities* Paradigma. Damit bleiben sie jedoch identitätstheoretisch gelagert (vgl. 109), weil sie von einem in sich

einheitlich organisierten Modell der Urgesellschaft ausgehen. Das Ähnlichkeitsmodell von Bhatti steht dem also diametral gegenüber. Dagegen gehen die sog. Assoziationstheorien von Vergesellschaftung (Simmel, Tarde, Goffman) „grundsätzlich von der Konstitution einer Entität durch andere“ (111) aus. Auch Latour zufolge „bilden sich Entitäten immer nur als Verschaltungen oder ‚Artikulationen‘ unterschiedlicher anderer Entitäten“ (112). Nach Gabriel Tarde sind „Nachahmung und Differenz [...] zwei Seiten desselben Prozesses, ohne dass Identität hier konzeptuell vonnöten wäre.“ (Ebd.) Das leuchtet ein, denn wer nachahmt, zielt auf Ähnlichkeit ab, aber weiß immer um seine Differenz, wohingegen die Frage nach der ‚eigenen Identität‘ dabei völlig irrelevant wird. Und daraus extrapoliert Langenohl eine „prozesstheoretisch radikalisierte Variante der Differenztheorie, die ohne das Scharnierkonzept der Identität auszukommen vermag.“ (113)

Die Kritik an der Diskreditierung der Ähnlichkeit im Kontext der klassischen Logik, die in verschiedenen Beiträgen meistens mit dem Hinweis auf Wittgensteins Konzept der Familienähnlichkeit behandelt wird, soll an zwei Beiträgen besprochen werden:

Im Kontext der Medien- bzw. Bildtheorie knüpft Klaus Sachs-Hombach an der Kritik Goodmans insofern an, als das Kriterium der Ähnlichkeit für die Unterscheidbarkeit von bildhaften und sprachlichen Zeichen durchaus ein wertvolles Kriterium liefere (96). Ähnlichkeit stellt sich ihm als Interpretationsregel oder semantisches Kriterium dar. Darüber lassen sich die wichtigen bildtheoretischen Kategorien der Typikalität und Distinktivität von Eigenschaften bilden, die die Kontextabhängigkeit des (allgemeineren) Ähnlichkeitsbegriffs durchaus erfassen kann. Ob sein Fazit, „Ähnlichkeit [ist] ein effektives Kriterium, um die starre Gegenüberstellung von Identität und Differenz vor allem in der lebensweltlichen Orientierung zu unterlaufen“ (104), auch für soziokulturelle Problemfelder der Wahrnehmung einen Beitrag leisten kann, mag angesichts der Komplexität tatsächlicher Wahrnehmung und ihrer ebenfalls viel komplexeren kognitiven Prozessierung zu bezweifeln sein.

Naoki Sakai dekonstruiert die konventionelle Praxis des Vergleichens aus der klassischen Logik der Gattung und Art zunächst anhand der (europäischen) Vorstellungen von ‚Nation(en)‘ und ‚Sprache(n)‘, die bekanntlich in ihrer Vereinheitlichung immer schon eine Abgrenzung im Sinne der Gattungslogik vollzieht. Demgegenüber entwickelt Sakai einen Vergleich an der Grenze der Sprache selbst, nämlich dort, wo Sinn (noch) nicht existiert – die radikale Fremderfahrung, wie Waldenfels es nennen würde. Genauso verhält es sich mit dem Begriff der Transnationalität, der Sakai zufolge dem Konstruktionscharakter von ‚Nation‘ vorangeht und Langenohls Darlegung assoziationstheoretischer Gesellschaftsmodelle entspricht. Denn „Übersetzung muss vor der Zuschreibung von Identität zu einer Sprache stattfinden, ebenso wie Transnationalität vor Nationalität da ist.“ (144) Der Aufsatz entfernt sich zu einem gewissen Grad von der Schlüsselkategorie der Ähnlichkeit. Die diskriminatorische Härte der Begriffsfelder ‚Sprache(n)‘ und ‚Nation(en)‘ über die Kategorie des Übersetzens aufzulösen, ist allerdings eine Operation, die der Epistemologie der Similarität durchaus entspricht.

Die bei Kistner erwähnte epistemische Figur der Verdoppelung soll anhand einer Gedankenlinie von drei Beiträgen erörtert werden.

Johannes Feichtinger beschreibt ganz empirisch, wie in der Habsburgermonarchie, die ja als Vielvölkerstaat ein Gemengelage von sprachlichen, kulturellen und religiösen Ähnlichkeiten darstellte, im Laufe des 19. Jahrhunderts Ähnlichkeit in konkreten, institutionell verfassten Praktiken „vertrieben“ wurde, bis sich um 1900 eine „Gruppe staatsferner Wissenschaftler und Künstler“ etablierte, die sich „kritisch mit der Differenz als Mittel der Beglaubigung von nationaler Identität auseinandergesetzt und dabei die Ähnlichkeit als heuristisches Prinzip und kulturelle Praxis rehabilitiert“ (238) haben. Dazu gehören „die Figur des Traumas in Verbindung mit Tradition, Erinnerung und Reflektion (Freud), die Figur der Regel (Kelsen und Wittgenstein), die Figur der Verflechtung (Riegl) und die wertschätzende Haltung der Wissenschaft gegenüber den Mehrdeutigkeiten und Unbestimmtheiten der Lebenswelt (Wittgenstein und Neurath).“ (239) Dabei stellt er fest, dass „[j]e ähnlicher Kulturen einander sind, umso schwieriger sind die Abgrenzungsversuche voneinander. Zugleich kann aber auch die Notwendigkeit umso größer erscheinen, neue Unterschiede zu finden oder zu erfinden.“ (223) Umgekehrt heißt dies, je unterschiedlicher Kulturen einander sind, desto eher steht das Ähnliche im Vordergrund ihrer Interaktionen. Und das erklärt Bhattis Aussage, dass man in Indien zunächst nach Gemeinsamkeiten sucht.

Denn hinter dieser Beobachtung Feichtingers verbirgt sich ja die Annahme einer Gesetzmäßigkeit, die in Johan Strijdoms Untersuchung einer vergleichenden Religionswissenschaft deutlicher erfassbar wird. Insbesondere mit den Kategorien von J. Smith von *like-us*, *not-like-us*, *too-much-like-us* und *not-like-them* (vgl. 258) gelingt es, Heuristiken für das „proximate other“ zu gewinnen, die die asymmetrische Binarität von Identität und Differenz überwinden und helfen können, die erwähnte Gesetzmäßigkeit zu beschreiben. Im Anschluss an Smith fordert Strijdom daher einen doppelten Vergleichsprozess, der zunächst synchron und etisch kontextualisiert, danach aber diachron und emisch die eigene Diskursproblematik in das Forschungsfeld kritisch-vergleichend einbezieht. Erst daraus ergibt sich eine „redescription of the exempla (each in the light of the other) and a rectification of the academic categories in relation to which they have been imagined“ (Smith, zit. in 262. Hervorh. SM).

Diese doppelte Vorgehensweise als Erkenntnismethode, einerseits mit Kategorien der Ähnlichkeit wissenschaftlich zu arbeiten, andererseits das wissenschaftliche Subjekt selbst in den Vergleich einzubeziehen, findet sich in Thomas Kirschs Beitrag noch deutlicher verwirklicht. In der Ethnologie sind ja Fragen nach Identität, Differenz und Ähnlichkeit „Gründungsmythos und Legitimationsgrundbestand der Disziplin“ (275) und werden daher zunächst emisch (das wäre der Unterschied zu Smith) selbstkritisch erörtert, bevor eine Diskussion der Dynamik von Ähnlichkeitszuschreibungen am Beispiel der ethnographischen Analyse von laienkriminologischer Ätiologie des Verbrechens in Südafrika den Beitrag ergänzt. Dabei findet Ähnlichkeitsdenken als kategoriales Schema auf beiden Ebenen, beim Untersuchungsgegenstand wie auch bei dem untersuchenden Subjekt, statt und der Beitrag zielt darauf ab, diese zwei Dimensionen der Perzeption zu balancieren: „Wie ein Ethnologe, der bei teilnehmenden Beobachtungen bemüht ist, sich in der erkenntnisgenerierenden Nähe zum Erkenntnisgegenstand nicht identitär mit dem Gegenstand zu verheddern, so erfordern viele der oben erwähnten Praktiken der Kriminalitätsprävention, eine Balance im Umgang mit Ähnlichkeiten zu halten“ (301).

Es wäre einseitig ästhetisierend und würde dem Anliegen des Bandes nicht gerecht werden, abschließend festzustellen, dass die Beiträge sich nur ähneln. Das Neue sind ja gerade die epistemischen Varianten, die das Gemengelage von Disziplinen und ihren Interrelationen durch den Fokus auf ‚Ähnlichkeit‘ bilden und dabei kippfigurenhafte (vgl. Aleida Assmann: 171) Perspektivwechsel erzeugen. Insofern ist die Skepsis gegenüber einem Paradigmenwechsel (z.B. Osterhammel) bzw. der Leistungsfähigkeit der Ähnlichkeitskategorie überhaupt (z.B. Koschorke) genauso berechtigt, wie gleichzeitig besonders diejenigen Beiträge überzeugen, in denen anhand konkreter Analysen (z.B. Assmann, Kimmich, Tezcan, Strijdom) Ähnlichkeit als operationalisiertes Epistem zu neuen Einsichten führt.

Stephan Mühr

University of Pretoria