

ANIL BHATTI/DOROTHEE KIMMICH/ALBRECHT KOSCHORKE/
 RUDOLF SCHLÖGL/JÜRGEN WERTHEIMER

Ähnlichkeit

Ein kulturtheoretisches Paradigma*

This paper outlines a proposed project on the concept of »similarities«. While difference, alterity and identity have until recently dominated the theory and practice of cultural studies, the alternative, complementary tradition of thinking on similarities, and deriving a secular social practice based on this, has been insufficiently examined for its relevance in contemporary, complex societies. This project envisages an historical reexamination of the traditions of thinking about similarities in various fields relevant to cultural studies. The paper argues that increasing attention to the question of »similarities« is important for dealing with pluricultural situations and societies characterized by migration, multilingualism, and overlapping traditions which require a flexible conceptual approach and an openness to an asymmetric narrative of modernity.

1. Der Begriff

Während der Begriff des Unterschieds, der ›Differenz‹, in der Theoriegeschichte des 20. Jahrhunderts Schule machte und in den verschiedensten Wissenschaften eine enorme Konjunktur entfaltete, hat die Geschichte der Ähnlichkeit wenig Anhänger und vor allem bisher kaum aktuelle Weiterentwicklungen im theoretischen Bereich gefunden.

›Ähnlichkeit‹ ist kein neues Paradigma und selbstverständlich handelt es sich nicht um einen unbesetzten Begriff. Ganz im Gegenteil: Prominente Autoren von der Antike bis zur klassischen Moderne haben an durchaus zentralen Stellen ihrer Werke die Bedeutung von Ähnlichkeit als erkenntnisleitender Idee – und Praktik – hervorgehoben. Allerdings wurde diese Tradition bisher im Rahmen der aktuellen Diskussionen über Kulturkonzepte, Inter- oder Transkulturalität nicht wieder aufgegriffen. ›Ähnlichkeit‹ soll also hier nicht als ein neues Paradigma, wohl aber als ein innovatives Konzept vorgestellt werden. Anwendungsbeispiele lassen sich in diesem Stadium des Projektes noch nicht vorlegen. Dies bleibt einem Ergebnisbericht vorbehalten.

* Bei dieser Veröffentlichung handelt es sich um die Anzeige eines Forschungsprojektes (›Ähnlichkeit – ein kulturtheoretisches Paradigma‹). Konzept und Ausarbeitung dieses Diskussionspapiers basieren auf gemeinsamen Vorarbeiten der Projektteilnehmer. Im Februar 2011 fand in Konstanz ein Workshop zum Thema Ähnlichkeit statt, der von der Fritz ThyssenStiftung gefördert wurde.

Daher geht es auch nicht in erster Linie darum, vorliegende Forschungsergebnisse vorzustellen, sondern vielmehr darum, Forschungsfragen zu formulieren und einen Arbeitsrahmen zu skizzieren. Es wird dabei sowohl einen historischen als auch einen systematischen Schwerpunkt geben müssen. In historischer Perspektive gilt es zunächst, die Traditionen des Ähnlichkeitsdenkens zu identifizieren, die sich kulturtheoretisch fruchtbar machen lassen. Dabei wird es auch nötig sein, die Abgrenzung zu verwandten Begriffen und Verfahren, wie etwa der ›Assimilation‹ oder dem historischen Kulturvergleich, vorzunehmen. Systematisch wird zu fragen sein, in welchem Funktionsverhältnis sich Ähnlichkeit, Identität und Differenz denken und verwenden lassen.

Nicht nur strukturalistische und poststrukturalistische Theoreme haben die Differenz bzw. ihr spezifisch dekonstruktivistisches Pendant, die *différance*, zu einem Paradigma der Wissensorganisation erklärt, sondern auch die Kulturwissenschaften haben auf die Relativierung des westlichen Universalismus dadurch reagiert, dass sie angestammte Hierarchien aufzubrechen und die Begegnung zwischen Angehörigen unterschiedlicher Kulturen unter das Vorzeichen der Erfahrung von ›Differenz‹ und ›Alterität‹ zu stellen versuchten.

Auf der anderen Seite wurde dann vor allem die Frage nach der kulturellen Identität in den Vordergrund gerückt. Akzeptanz, Toleranz und Verständigung, aber auch Konflikt und Auseinandersetzung beruhen in diesem Schema auf der stillschweigenden Prämisse eines Dualismus von Identität und Differenz: »In the post-Cold War world, the most important distinctions among peoples are not ideological, political, or economic. They are cultural.«¹ Die Vorstellung einer radikalen Differenz zwischen Kulturen verlangt offenbar komplementär die Idee einer geschlossenen, homogenen Identität.² Beides ist mittlerweile fragwürdig geworden: Der »Clash of Civilizations« ist ebenso problematisch wie die Annahme einer kulturellen Identität, die im Zeitalter der postmodernen Migrationsströme zunehmend unangemessen zu werden scheint.³

Also stellt sich die Frage, ob es tatsächlich um eine solche Option des ›Entweder-Oder‹, um »Zwangsalternativen«⁴ zwischen so genannter ›Identität‹ und als

¹ Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster 1996, S. 21.

² Vgl. Anil Bhatti: »...zwischen zwei Welten schwebend...«. Zu Goethes Fremdheitsexperiment im ›West-östlichen Divan‹. In: Hans-Jörg Knobloch / Helmut Koopmann (Hg.): *Goethe. Neue Ansichten*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007, S. 103–121; Anil Bhatti: *Der Orient als Experimentierfeld*. Goethes ›Divan‹ und der Aneignungsprozess kolonialen Wissens. In: *Goethe-Jahrbuch 126 (2009)*, S. 115–128.

³ Wolfgang Welsch: *Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today*. In: Mike Featherstone / Scott Lash (Hg.): *Spaces of Culture. City, Nation, World*. London/New Delhi: Sage 1999, S. 194–213; Albrecht Koschorke: *Wie werden aus Spannungen Differenzen? Feldtheoretische Überlegungen zur Konfliktsemantik*. In: Heinz Fassmann / Wolfgang Müller-Funk / Heidemarie Uhl (Hg.): *Kulturen der Differenz – Transformationsprozesse in Zentraleuropa nach 1989. Transdisziplinäre Perspektiven*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, S. 271–286.

solcher identifizierter ›Alterität‹ geht, um die Differenz von ›Eigen und Fremd‹.⁵ Muss Handeln im Horizont von strengen Alternativen stattfinden oder kann es vielmehr um eine Reflexion auf vielfältige Optionen gehen?⁶ Gibt es statt eines Denkens in Differenzen auch einen Bereich des ›Sowohl als Auch‹, eine Philosophie der Ähnlichkeiten?⁷ Die Kategorie ›Ähnlichkeit‹ muss daher in historischer und systematischer Hinsicht auf ihre fachliche Brauchbarkeit und theoretische

⁴ Reinhart Koselleck: Jaspers, die Geschichte und das Überpolitische. In: Jeanne Hersch u. a. (Hg.): Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker. München: Piper 1986, S. 292–302, hier S. 297.

⁵ Jurij Lotman / Boris Uspenskij: Die Rolle dualistischer Modelle in der Dynamik der russischen Kultur (bis zum Ende des 18. Jahrhunderts). In: *Poetica* 9/1 (1977), S. 1–40.

⁶ Aleida Assmann / Jan Assman: Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des un-kommunikativen Handelns. In: Jan Assmann / Dietrich Harth (Hg.): Kultur und Konflikt. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, S. 11–48, hier S. 26; vgl. auch: Anil Bhatti: Kulturelle Vielfalt und Homogenisierung. In: Johannes Feichtinger (Hg.): Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis. Innsbruck u. a.: Studien-Verlag 2003, S. 55–68; Micha Brumlik: »Alle Kultur ist ein Bastard – und parasitär«. In welchem Verhältnis stehen Mensch, Kultur, Gewalt und Konflikt zueinander? In: Birgit Meding / Norbert Sievers / Andreas Kämpf (Hg.): *Shortcut Europe: Kultur und Konflikt. Culture and Conflict*. Bonn: Fonds Soziokultur 2000, S. 25–35; Özkan Ezli: Von der Identität zur Individuation: »Gegen die Wand« – eine Problematisierung kultureller Identitätszuschreibungen. In: Monika Wohlrab-Sahr / Levent Tezcan (Hg.): *Konfliktfeld Islam in Europa. Soziale Welt, Sonderband 17*. Baden-Baden: Nomos 2007, S. 283–304; Anil Bhatti: Heterogenität, Homogenität, Ähnlichkeit. In: Andrea Allerkamp / Gérard Raulet (Hg.): *Kulturwissenschaften in Europa – eine grenzüberschreitende Disziplin?* Münster: Westfälisches Dampfboot 2010, S. 250–256; Dorothee Kimmich: Migration und Literatur: Literatur als Kulturenkritik. In: Andrea Allerkamp / Gérard Raulet (Hg.): *Kulturwissenschaften in Europa – eine grenzüberschreitende Disziplin?* Münster: Westfälisches Dampfboot 2010, S. 234–249; Dorothee Kimmich: Öde Landschaften und die Nomaden in der eigenen Sprache. Bemerkungen zu Franz Kafka, Feridun Zaimoglu und der Weltliteratur als »littérature mineure«. In: Özkan Ezli / Dorothee Kimmich / Annette Werberger (Hg.): *Wider den Kulturenzwang. Migration, Kulturalisierung und Weltliteratur*. Bielefeld: Transcript 2009, S. 297–316; Levent Tezcan: Der Tod der Kultur – Wie Fatih Akin den großen Kulturdialog umgeht. In: Özkan Ezli: *Kultur als Ereignis. Fatih Akins Film »Auf der anderen Seite« als transkulturelle Narration*. Bielefeld: Transcript 2010, S. 47–70; Jack Goody: *Renaissances. The One or the Many*. Cambridge: Cambridge University Press 2010.

⁷ Diese Überlegungen gelten nicht nur für kulturtheoretische Fragen im Kontext transkultureller Thematiken, sondern auch im Bereich von Gender-Forschung: Theorien, die in der Differenz ihre klassifikatorische und konzeptuelle Grundlage sahen, prägten auch die feministische Theorie; die Gender Debatte seit den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, insbesondere Bereiche wie die *queer studies*, beginnen, dieses Konzept zu verabschieden und experimentieren mit neuen Konzepten, die denjenigen der Ähnlichkeit durchaus verwandt sind, allerdings gibt es noch keine grundlegenden kulturtheoretischen Konzepte. (Vgl. Ortrud Gutjahr / Béatrice Dumiche / Vivian Liska (Hg.): *Geschlechterdifferenzen als Kulturkonflikt*. Bern u. a.: Lang 2007 [Akten des XI. Internationalen Germanistenkongresses Paris 2005: Germanistik im Konflikt der Kulturen. Bd. 10]).

Reichweite hin überprüft werden. Welche Funktion ›Ähnlichkeit‹ neben den Vorstellungen von Differenz und Identität erfüllen kann, gilt es zu klären. Ähnlichkeit ist dabei auf der einen Seite als ein heuristisches Konzept zu verstehen, auf der anderen aber möglicherweise auch Teil kultureller Praktiken selbst. Der französische Kultursoziologe Gabriel Tarde etwa hat in seinen *Gesetzen der Nachahmung* (1890) ein Konzept der kulturellen Evolution aufgrund von Ähnlichkeitsbeziehungen entworfen.⁸ Tarde ist kein Unbekannter, konnte sich aber mit seinen Thesen gegen die Schule von Émile Durkheim nicht durchsetzen. Bemerkenswert ist, dass er – wie andere Ähnlichkeitstheoretiker – in den vergangenen Jahren eine Renaissance erfährt. Er gilt unter anderem als ein Vorläufer der Akteur-Netzwerk-Theorie.⁹ Soziologisch relevante Ähnlichkeiten beruhen für Tarde auf dem Phänomen von Nachahmung und Variation, die zusammen Gruppen von ähnlichen Dingen ergeben. Gehören diese zu einer Menge an Dingen, die ein übergeordnetes Ganzes ergeben, dann nennt sich ihre Vermehrung Wachstum oder Evolution.¹⁰ Die Analogie zu Naturgesetzlichkeit ist deutlich erkennbar und wird von Tarde ausführlich in einem wissenschaftsgeschichtlichen Überblick diskutiert.

Aber auch die Kritikpunkte an Ähnlichkeitskonzepten müssen identifiziert und reflektiert werden. Das Konzept der Ähnlichkeit wurde bisher meist unter zwei Aspekten kritisiert oder marginalisiert. Einmal handelt es sich dabei um einen eher systematischen Ansatz, der sich auf die Kritik an Assimilation und allen anderen Vorstellungen einer unter Zwang vorgenommenen Angleichung von Kulturen, Geschlechtern oder religiösen Überzeugungen bezieht.¹¹ Der andere Aspekt der Kritik ist eher historischer Natur und sieht in der Ähnlichkeit ein Phänomen, das den modernen Anforderungen an Exaktheit des Begriffs und Überprüfbarkeit von Ergebnissen nicht entsprechen kann. ›Ähnlichkeit‹ gilt dabei als eine Kategorie, die eher magischen Praktiken verwandt und daher einer vormodernen Episteme zugehörig ist. Sie kann – anders als die Differenz – keine wissenschaftlich verifizierbaren Ergebnisse liefern: »Wer von Ähnlichkeiten spricht, weiß offenbar nichts Genaueres.«¹² Tatsächlich widerspricht ein Denken in ›Ähnlichkeiten‹ dem Wunsch nach präziser Grenzziehung und genauer Definition. Vielmehr haben wir es mit einem Terminus zu tun, der vage Verhältnisse, diffuse Dynamiken und unscharfe

⁸ Gabriel Tarde: *Die Gesetze der Nachahmung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003 (franz.: *Les lois de l'imitation*. Paris: Alcan 1890).

⁹ Vgl. Bruno Latour / Vincent Lépinay: *Die Ökonomie als Wissenschaft der leidenschaftlichen Interessen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2010, bes. S. 17.

¹⁰ Vgl. dazu Tarde: *Gesetze* (Anm. 8), S. 32ff.

¹¹ Hartmut Esser: *Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Eine handlungstheoretische Analyse*. Neuwied / Darmstadt: Luchterhand 1980; Annette Treibel: *Migration in modernen Gesellschaften*. Weinheim / München: Juventa 2008 (4. Aufl.), S. 94f.

¹² Gerald Funk / Gert Mattenklott / Michael Pauen: *Symbole und Signaturen. Charakteristik und Geschichte des Ähnlichkeitsdenkens* (Einleitung der Herausgeber). In: G.F. / G.M. / M.P. (Hg.): *Ästhetik des Ähnlichen. Zur Poetik und Kunstphilosophie der Moderne*. Frankfurt/M.: Fischer 2001, S. 7–34, hier S. 7.

Relationen beschreibt. Dies mag Unbehagen auslösen, allerdings gilt es im Auge zu behalten, dass sich die Angemessenheit und Brauchbarkeit von kulturtheoretischen Begrifflichkeiten und Konzepten an den Daten und Phänomenen zu orientieren hat – und kulturelle Phänomene der unterschiedlichsten Art zeichnen sich kaum je durch scharfe Abgrenzungen und genau definierte Inhalte aus. Vielmehr haben wir es meist mit fließenden Übergängen und breiten Grensräumen zu tun.

So besteht die Möglichkeit, dass der Begriff der Ähnlichkeit bestimmte Aspekte kulturwissenschaftlicher Forschung durchaus angemessen beschreibt. In der Geschichtswissenschaft spricht man seit langem selbstverständlich von »Epochenschwellen«¹³ oder »Sattelzeiten«¹⁴ und hat damit deutlich gemacht, dass sich historisch oft keine scharfen Abgrenzungen aufzeigen lassen und wir es nicht mit scharfen Konturen zu tun haben. Meist handelt es sich eher um Abstufungen von relativer Ähnlichkeit zu relativer Unähnlichkeit. Hans Blumenberg spricht von einem »unmerklichen Limes«,¹⁵ der sich erst *ex post* als ein Übergang identifizieren lasse. In den Geschichtswissenschaften gelten diese Epochenschwellen nicht als hybride und defizitäre »Zwischenzeiten«, sondern markieren im Gegenteil nicht selten – wie etwa die Zeit zwischen 1770 und 1830 – Zeiten deutlicher Beschleunigung, dichter Innovation und nachhaltiger Evolution. Ansätze in den Geschichtswissenschaften, die mit Konzepten wie »shared history«, »connected history«, »histoire croisée« historische Überlappungen betonen und die Enge nationaler Narrative mit der Aufmerksamkeit auf weltgeschichtliche Verflechtungen zu überwinden versuchen, wären hier zu erwähnen.¹⁶ In analoger Weise ließen sich statt Ähnlichkeiten in der historische Chronologie auch *Räume* kultureller Ähnlichkeiten identifizieren: Die erhöhte Aufmerksamkeit auf die kulturelle Bedeu-

¹³ Hans Blumenberg: Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976.

¹⁴ Reinhart Koselleck: Einleitung. In: Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 1. Stuttgart: Klett 1979, S. XV.

¹⁵ Blumenberg: Aspekte (Anm. 13), S. 20

¹⁶ Vgl. Christopher A. Bayly: Imperial Meridian. The British Empire and the World, 1780–1830. London / New York: Longman 1989; Christopher A. Bayly: The Birth of the Modern World 1780–1914. Global Connections and Comparisons. Oxford: Blackwell 2004; Sanjay Subramanyam: Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. In: Modern Asian Studies, 31/III (1997), S. 735–761; Sebastian Conrad / Shalini Randeria: Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt (Einleitung der Herausgeber). In: S.C. / S.R. (Hg.): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt/M. / New York: Campus 2002, S. 9–49; Jürgen Osterhammel: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München: Beck 2009; Michael Werner / Bénédicte Zimmermann: Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *Histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen. In: Geschichte und Gesellschaft 28 (2002), S. 607–636; Moritz Csáky: Das Gedächtnis der Städte. Kulturelle Verflechtungen – Wien und die urbanen Milieus in Zentraleuropa. Wien u. a.: Böhlau 2010.

tung der Mehrsprachigkeit in plurikulturellen Staaten wie Indien oder Afrika und jetzt auch im Entwicklungsprozess Europas sind hier als Beispiele anzuführen.

2. Die Geschichte

2.1. Theoretische Ähnlichkeiten

Eine lange – bis in die Antike zu Platon reichende – Tradition weist die Ähnlichkeit als ein erkenntnistheoretisches und genuin kulturwissenschaftliches Konzept aus. Neben Platon sind Thomas von Aquin¹⁷ und Gottfried Wilhelm Leibniz zu nennen. Vor allem in der europäischen Romantik findet sich dann eine breite Reflexion auf Phänomene der Ähnlichkeit, so etwa bei Novalis. Die Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem gilt den meisten Ähnlichkeitsdenkern als nicht arbiträr, sondern verweist auf einen von Gott gestifteten kosmischen Zusammenhang. Dies lässt sich nicht mit modernen Zeichentheorien in Einklang bringen und kann nur noch in historischer Perspektive von Interesse sein. Daher wird Ähnlichkeitsdenken in semiologischen Kontexten auch nicht selten schnell mit einer vormodernen Episteme in Verbindung gebracht. Die meisten historischen Ähnlichkeitstheoretiker gehen zudem nicht von einem radikalen Gegensatz von Objekt und Subjekt bzw. von Mensch und Ding aus.¹⁸ Auch dies wird oft als Charakteristikum vormoderner Kulturen identifiziert.

In den letzten Jahren wurde allerdings deutlich, dass es einen genuin modernen Diskurs gibt, der – oft übersehen – seit dem Beginn der Moderne um 1900 mit neuen Ding-Mensch-Konstellationen experimentiert. Die Frage nach einer anderen als der idealistischen Dichotomie von Subjekt und Objekt ist ein genuin modernes Thema,¹⁹ das in der zeitgenössischen Kulturtheorie – etwa bei Bruno Latour – eine zentrale Rolle spielt.²⁰ Im Kontext dieser Forschungen und Positionen kann auch die Funktion der Ähnlichkeit in einer der Moderne angemessenen Weise exemplarisch implementiert werden.

¹⁷ »Omnis cognitio est per assimilationem aliquam cognoscentis ad cognitum.« (Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, Bd. 4. Salzburg / Leipzig: Pustet 1936, S. 226). »Das sich selbst an das Andere heranähneln« ist eine besondere Form des Ähnlichmachens oder Ähnlichwerdens. Sie steht bei Thomas von Aquin im Kontext einer respektvollen Annäherung des menschlichen Geistes an die Werke Gottes und scheint im Zuge der aufklärerischen Vorstellung von Beherrschung statt Bestaunung der Natur ihre Attraktivität verloren zu haben.

¹⁸ Vgl. dazu Funk / Mattenklott / Pauen: *Symbole* (Anm. 12), S. 15ff.

¹⁹ Vgl. auch: Dorothee Kimmich: *Lebendige Dinge in der Moderne: Wahrnehmung, Erinnerung und Ästhetik in der »fluiden Welt« – dans un »monde fluide«*. In: Thomas Keller (Hg.): *Transgressions / défis / provocations: transferts culturels franco-allemands*. Aix-en-Provence: Univ. de Provence, Dép. d'Allemand, 2005 (= *Cahiers d'Études Germaniques* 48), S. 133–145.

²⁰ Bruno Latour: *Das Parlament der Dinge: für eine politische Ökologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.

Latours wissenschaftshistorisch fundierte Revision der Moderne macht deutlich, dass naturwissenschaftliche Paradigmen nicht alleine konstitutiv sind für modernes Denken, auch wenn dies die meisten Selbstbeschreibungen der Moderne nahelegen scheinen. »Wir sind nie modern gewesen«,²¹ so lautet die Formel. Latours These, dass die Moderne sich gar nie wirklich durchgesetzt habe, dass die Unterscheidung zwischen modernen und vormodernen Kulturen eine Selbsttäuschung der Moderne sei, beruht auf seiner Analyse der großen heuristischen »Trennungen«, wie sie die moderne Wissenschaft vornimmt. Die Einteilung in Natur und Gesellschaft, Subjekt und Objekt, Mensch und Maschine führe zu einer Anzahl an Fehlschlüssen, die als direkte Konsequenz die Fehldiagnosen eines Endes der Geschichte und des Endes der Metaphysik nach sich zögen.

Die Modernisierung wird hier als ein wesentlich komplexerer Prozess der Ausdifferenzierung von Diskursen beschrieben. Überraschend ist dabei, dass Ausdifferenzierung gerade nicht nur nach dem Modell der Differenz, sondern auch nach dem der Ähnlichkeit funktionieren kann. Dies gilt auch im Verhältnis von Mensch und Ding. Latour hat mit seinem Begriff der »hybriden« Dinge den entscheidenden philosophischen Anstoß für einen Neuanfang in der Frage nach den lebendigen Dingen der Moderne geliefert. Bei Latour ist die Moderne nicht ausschließlich Konsequenz und Ergebnis der naturwissenschaftlichen Evolution, sondern umgekehrt die naturwissenschaftliche Episteme ein Aspekt und eine Ausprägung der Moderne. Darüber hinaus hält er andere epistemische Konstellationen für denkbar, darunter auch solche der Ähnlichkeit, die möglicherweise lange eher latent vorhanden waren, aber eben nicht vollkommen obsolet geworden sind. Latour knüpft mit seinen Überlegungen dabei einerseits an Michel Foucaults Charakterisierung der Ähnlichkeit als vormoderner Episteme an, geht aber andererseits in seinen differenzierteren Beobachtungen moderner Entwicklungen über Foucault hinaus.

Prominent ist besonders die Periodisierung in Foucaults *Ordnung der Dinge*, derzufolge »die Ähnlichkeit im Denken (*savoir*) der abendländischen Kultur« bis zum Ende des 16. Jahrhunderts »eine tragende Rolle gespielt« habe.²² Mit dem Anbruch der Neuzeit dagegen habe sich »die grausame Vernunft der Identitäten und Differenzen« durchgesetzt und die Ähnlichkeit in die niedere Sphäre der Unvernunft, der Einbildungen und Konfusionen verwiesen.²³ Die Kritik an der »grausamen« Vernunft ist offenbar ein Ansatz, den Latour verfolgt.

Er befindet sich dabei durchaus in der Tradition von Foucaults Arbeiten, geht aber über dessen Diagnose hinaus und entdeckt dabei, dass die Durchsetzung des Denkens in Identitäten und Differenzen nicht so absolut war, wie es scheinen

²¹ Bruno Latour: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998.

²² Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974, S. 46.

²³ Ebd., S. 81.

mag. Schließlich hat Foucault erwähnt, dass er selbst auch methodisch mit dem epistemischen Konzept der Ähnlichkeit gearbeitet habe: »Wahnsinn und Gesellschaft« ist die Geschichte des Unterschieds, »Die Ordnung der Dinge« die Geschichte der Ähnlichkeit, des Gleichen, der Identität.«²⁴ Mit diesen knappen Worten charakterisiert Michel Foucault 1966 in einem Gespräch mit Raymond Bellour seine beiden wohl einflussreichsten Werke und damit auch die beiden großen Linien, an denen sich seine Kulturforschungen orientieren.

Latour versucht offenbar, eine revidierte »Ordnung der Dinge« vorzulegen und mit Hilfe von aktuellen Überlegungen die Ähnlichkeit zu »rehabilitieren«. Die moderne Kulturtheorie und vor allem die Kulturanthropologie erarbeiten so Ansätze, die das Verhältnis von Moderne und Imagination, Natur und Kultur, Mensch und Ding nicht dichotom, sondern angemessen komplex beschreibbar machen sollen. Viele dieser Arbeiten setzen dezidiert bei der anthropologischen Erforschung von magischen Praktiken an.

2.2. Magische Ähnlichkeiten

Die gängige Definition von Magie im *Wörterbuch des Aberglaubens* lautet: »Magisches Handeln ist gleichnishafte Handeln, das Zusammenhänge nach Maßgabe von Ähnlichkeiten begreift (Gold und Gelbsucht, Rot und Feuer, Fließen und Vergehen) [...]«.²⁵ Einschlägig ist eine gängige magische Praxis, der so genannte »Analogiezauber«: Er gehöre zum Grundbestand menschlicher Handlungsformen und beruhe auf dem Glauben, dass die Manipulation eines Ähnlichen Ähnliches bewirke.²⁶ Zauberei funktioniert nach den Vorstellungen von Ähnlichkeit und Kontiguität, nach den Gesetzen von Wiederkennen und Berührung. »Zauber, der sich auf das Gesetz der Ähnlichkeit gründet, kann homöopathische oder nachahmende Magie genannt werden, Zaubereien, die auf dem Gesetz der Berührung oder direkten Übertragung beruhen, könnte man als Übertragungsmagie bezeichnen.«²⁷ Zauberei funktioniert also nach dem auch in der Homöopathie verwendeten Prinzip: »Similia similibus curant.«²⁸

Bei James G. Frazer, der das Wissen der zeitgenössischen Anthropologie zusammenträgt und systematisiert, wird Magie auf die Gesetze der Ideenassoziation zurückgeführt, und zwar auf deren beide fundamentale Verknüpfungsregeln: Ähnlichkeit und Berührung. Magische Praktiken beruhen demzufolge auf der Verwechslung zwischen Ideenassoziation und faktischem kausalem Bezug; im Fall des

²⁴ Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge [Gespräch mit R. Bellour]. In: M.F.: Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden. Bd.1: 1954–1969. Hg. v. Daniel Defert. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, S. 644–652, hier S. 644f.

²⁵ Dieter Harmening: Wörterbuch des Aberglaubens. Stuttgart: Reclam 2005, S. 285.

²⁶ Ebd. S. 38, vgl. auch: Verband deutscher Vereine für Volkskunde (Hg.): Handwörterbuch zur deutschen Volkskunde. Abteilung I: Aberglaube. Berlin / Leipzig: de Gruyter 1927, S. 386.

²⁷ Harmening: Wörterbuch (Anm. 25), S. 285.

²⁸ Ebd.

»law of similarity« bestehe der Irrtum der Primitiven in dem Glauben, »that things which resemble each other are the same«, anders formuliert: »that like produces like, or, in other words: that an affect resembles its cause.«²⁹ Allerdings sei auch die Rationalität der Zivilisierten nicht vor einem Rückfall in solche wahnhaften Beziehungssysteme gefeit: »We seem to move on a thin crust which may at any moment be rent by the subterranean forces slumbering below.«³⁰ Die Vorstellung, dass ›sie‹ sich über die Gedankenbrücke der Ähnlichkeit zu magischen Zauberpraktiken verleiten lassen, während ›wir‹ gelernt haben, die Dinge wissenschaftlich zu objektivieren, bewahrt ihre Geltung auch dort, wo ihre Wertigkeit sich umkehrt: etwa bei Lévy-Bruhl, der das in seinen Augen prälogische, partizipative Denken der Naturvölker zwar als Zustand der Unwissenheit klassifiziert, gleichwohl dem »intimen Gemeinschaftsbewußtsein« mit den Dingen nachtrauert, das ein solches Denken ermöglicht habe.³¹

Eines der aufschlussreichsten Dokumente einer solchen sehr frühen Reflexion auf die Moderne, wo sie nicht modern ist, findet sich bei Aby Warburg. Es geht ihm um die Erfahrung von ›Partizipation‹ vom Fluide- und Schwankendwerden des Universums und der Subversion fundamentaler Kategorien moderner Weltorientierung: Sein berühmter Vortrag über das Schlangenritual US-amerikanischer Indianer kann als Zeugnis eines vielschichtigen Experiments mit irritierenden Ähnlichkeiten gelesen werden.

Warburg hält 1923 in Ludwig Binswangers populärer Kreuzlinger Nervenheilanstalt »Bellevue« diesen Vortrag, um sich und seinen Ärzten zu beweisen, dass er auf dem Weg der Besserung sei, aus dem Wahnsinn in die Wissenschaft zurückfinde und sich gewissermaßen noch in einem Zwischenstadium befinde. Die Zeremonien der Indianer, die er zwanzig Jahre zuvor besucht hatte, beschreibt er nicht aus der Sicht einer fortgeschrittenen Zivilisation, die die Versuche, durch Schlangentänze Regen hervorzurufen, absurd finden müsste. Vielmehr gelingt es ihm, die Art und Weise, wie Indianer sich die Natur und ihre Gesetze erklären, als eine Form der Partizipation zu sehen, die sich grundsätzlich von derjenigen westlicher Kulturen unterscheidet. »Uns erscheint das Nebeneinander von fantastischer Magie und nüchternem Zwecktun als Symptom der Zerspaltung; für den Indianer ist es nicht schizoid, im Gegenteil, ein befreiendes Erlebnis der *schrankenlosen Beziehungsmöglichkeit zwischen Mensch und Umwelt*.« Warburg behauptet: »Der Maskentanz ist getanzte Kausalität«³² und thematisiert damit in

²⁹ James G. Frazer: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Part I: The Magic Art and the Evolution of Kings*. London: Macmillan 1911 (3. Aufl.), S. 54 und S. 174.

³⁰ Ebd., S. 236.

³¹ Lucien Lévy-Bruhl: *Das Denken der Naturvölker*. Wien / Leipzig : Braumüller 1921, S. 343f. (frz.: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris : Alcan 1910).

³² Aby Warburg: *Schlangenritual. Ein Reisebericht. Mit einem Nachwort von Ulrich Raulff*. Berlin: Wagenbach 1992 (4. Aufl.), S. 10 bzw. S. 54. (engl.: *A Lecture on Serpent Ritual* (Journal of the Warburg Institute, II London 1939). Vgl. dazu Erhard

seinem Text nicht nur die Verwandtschaften zwischen Medizin und Wahnsinn, die Schwelle zwischen Kreativität und Krankheit, sondern auch die zwischen Denken und Kunst, Wissenschaft und Magie.

Nicht das Verhältnis von Wissenschaft und Zauber, sondern die Berührungspunkte von Technik und Magie spielen in der frühen Filmtheorie eine zentrale Rolle. Auch hier wird unter dem Aspekt der Ähnlichkeit von Menschen und Dingen eine Neukonstellation zwischen Subjekt und Objekt in den Vordergrund diskutiert: Die Ähnlichkeiten zwischen den Menschen und ihren Dingen werde im Film überhaupt erst sichtbar gemacht und dies sei die eigentliche Leistung des neuen Mediums. Die frühe Filmtheorie entwickelt dabei ein Vokabular, das die Medienerfahrung des Films als eine spezifische Form der ›Partizipation‹ beschreibt, die eine strikte Einteilung in Objektives und Subjektives nicht mehr erlaube, es gehe vielmehr um Magie, Mystik, Animismus, indianisches ›Mana‹, kindliche Naivität, das Unbewusste, meditative Versenkung, Selbstvergessenheit und hypnotische Zustände:³³

Gewiß wollte der Lumièresche Kinematograph nicht die alte Magie ins Leben zurückrufen, aber unterhalb der Bewußtseinsschwelle erneuerte er eine animistische oder vitalistische Sensibilität für alles, was gleichzeitig flüssig und beweglich ist [...] und das Kino dehnt diese besondere Fähigkeit auf alle Objekte aus.³⁴

Auch diese medienhistorischen Texte unterlaufen die gängigen Vorstellungen einer Trennung von Lebendigem und Nichtlebendigem, Objektivem und Subjektivem, Mimesis und Repräsentation und suchen nach einer ›Partizipation‹ und nach einer ästhetischen Theorie der Ähnlichkeiten.

Eine Verbindung aus anthropologischen bzw. kulturhistorischen und ästhetischen Argumenten findet sich dann in Walter Benjamins Theorie des mimetischen Vermögens, das bei den Modernen »verschollen« sei oder nur als »ein schwaches Rudiment des ehemals gewaltigen Zwanges, ähnlich zu werden und sich zu verhalten«, fortlebe³⁵ – das sich allerdings in der Sprache wie in einem großen Speicher der »früheren Kräfte mimetischer Hervorbringung und Auffassung« bewahrt habe.³⁶

Bei allen genannten Autoren steht der Begriff der Ähnlichkeit im Dienst einer letztlich, so oder so, ›asymmetrischen Moderne-Erzählung‹ – ob er nun fort-

Schüttpelz: Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie 1870–1960. München: Fink 2005.

³³ Edgar Morin: Der Mensch und das Kino. Eine anthropologische Untersuchung. Stuttgart: Klett 1958, S. 77. (frz.: Le cinéma ou l'homme imaginaire. Paris: Minuit 1956).

³⁴ Ebd., S. 78.

³⁵ Walter Benjamin: Lehre vom Ähnlichen. In: W.B.: Gesammelte Schriften, Bd. II.1. Hg. v. Rolf Tiedemann / Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980, S. 204–210, hier S. 210.

³⁶ Walter Benjamin: Über das mimetische Vermögen. In: W.B.: Gesammelte Schriften, Bd. II.1. Hg. v. Rolf Tiedemann / Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980, S. 210–213, hier S. 213.

schrittsoptimistisch als niedere und überwundene Rationalitätsstufe oder nostalgisch als verlorenes Vermögen, an den Dingen zu partizipieren, gefasst ist. Lediglich der Kunst blieb es vorbehalten, dem Sinn für das Ähnliche eine Art Reservat zu bieten, sowohl praktisch wie theoretisch.³⁷ Und tatsächlich hat sich Europa im Zeitalter des Kolonialismus vor allem auf ästhetischem Gebiet empfänglich für die Denk- und Darstellungsformen außereuropäischer Kulturen gezeigt; die Kunst (im weitesten Sinn), von den Normen des westlichen Rationalismus entlastet, wäre demzufolge der einzig wirklich offene Kanal für *beiderseitigen* kulturellen Austausch gewesen und auf diese Weise eine Art Reservat für das nun wieder aktuell werdende Denken in Ähnlichkeiten.

3. *Moderne Ähnlichkeiten*

Allerdings gibt es auch im modernen europäischen Denken eine zur Exteriorisierung der Ähnlichkeit gegenläufige Denktradition, deren Genealogie im Einzelnen zu untersuchen sein wird. Sie schlägt sich nicht zuletzt in einer erkenntnistheoretischen Skepsis nieder, zu deren Hauptvertretern im 20. Jahrhundert Ludwig Wittgenstein, Aby Warburg und Fritz Mauthner zählen. Wittgensteins glücklich geprägter Terminus »Familienähnlichkeit« hat ohne Zweifel größeren Einfluss gehabt; trotzdem sei Mauthner als Kronzeuge zitiert, weil er den Begriff der Ähnlichkeit auf prägnante Weise mit heute in den Natur- wie Kulturwissenschaften hochaktuellen Überlegungen zur Funktionalität des Ungefähren verbindet:

Unsere ganze Klassifikation der Natur, also unsere ganze Sprache ist gegründet auf das wechselnde Spiel von Ähnlichkeiten [...] Dabei möchte ich aber behaupten, daß diese bloße Ähnlichkeit, d.h. die wissenschaftliche oder mathematische Unvergleichlichkeit der Dinge erst unser Sprechen oder Denken möglich gemacht hat, daß also erst die Lücken unserer Vorstellungen, die Fehler unserer Sinneswerkzeuge unsere Sprache gebildet haben. Würde unser Gehirn von Natur auch nur annähernd so genau arbeiten wie Mikroskope, Präzisionsthermometer, Chronometer und andere menschliche Werkzeuge, würden wir von jedem Einzelding ein so scharfes Bild auffassen und im Gedächtnis behalten, dann wäre die begriffliche Sprache vielleicht unmöglich [...] Im Ernst, die ganze Begriffsbildung der Sprache wäre nicht möglich, wenn wir nicht unter lauter lückenhaften Bildern umhertappten, eben wegen der Lückenhaftigkeit die Ähnlichkeit überschätzten und so aus der Not eine Tugend machten.³⁸

Hier wird ›Ähnlichkeit‹ nicht als defizienter, über sich selbst unzureichend aufgeklärter Modus der Welterfassung verstanden, demgegenüber die ›sauberen‹ begrifflichen Klassifikationen der Wissenschaften oder die Präzision technischer Instrumente zu bevorzugen wäre. Vielmehr bildet ein ›Denken in Ähnlichkeiten‹ die

³⁷ Vgl. Funk / Mattenklott / Pauen: Symbole (Anm. 12).

³⁸ Fritz Mauthner: Subjektivität. In: F.M.: Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Bd. I: Zur Sprache und zur Psychologie. Hildesheim: Olms 1969 (Nachdruck d. 3. Aufl.), S. 415–447, bes. S. 434–438 (›Ähnlichkeit‹), hier S. 437.

Voraussetzung für Sprachlichkeit und damit Begriffsgebrauch überhaupt. Mauthners Heuristik der Ähnlichkeit weist auf heutige Konzepte in gewissen technischen Anwendungen (*fuzzy logic*), in den Kognitionswissenschaften (kognitive Schemata), in Handlungs- und Institutionstheorien (Handeln und Entscheiden unter Bedingungen unvollständiger Information), vor allem aber im Bereich kultureller Orientierungen voraus.

Frühe kulturwissenschaftliche Ansätze insbesondere in der ›Alltagsgeschichte‹ lassen erkennen, dass die verschiedenen Verfahren, Ähnlichkeiten zu erkennen und auszuwerten, immer wieder als methodisch und theoretisch relevant eingestuft wurden. Neben der bis heute die kunstgeschichtliche Forschung prägenden Methode der »Ikonologie«, die Aby Warburg in den 1920er Jahren entwickelte, ist hier auch die historische Schule von Carlo Ginzburg zu erwähnen. Ginzburg zeigt in seinem Essay über »Spurensicherung« die epistemologischen Grundlagen des von ihm so genannten »Indizienparadigmas«, das sich auf allen Wissensgebieten manifestiert: In der Kunstgeschichte werden damit seit Ende des 19. Jahrhunderts Bilder identifiziert, in der Paläontologie werden so kulturelle Wechselbeziehungen aufgedeckt, in der Kriminologie kommt die Fingerabdruckkartei auf (um 1880 werden die ersten Indizienprozesse mit Fingerabdrücken bzw. deren Vergleich geführt) und Sherlock Holmes, die berühmte Romanfigur von Conan Doyle, wird zum Helden des Spurenlesens. Eine ›Kunst‹ des Spurenlesens ist auch die Psychoanalyse, die ganz auf der indizierenden Kraft von Symptomen beruht und somit eine Form der zu entschlüsselnden Ähnlichkeit zwischen dem manifesten Krankheitsbild und dem verborgenen, latenten Trauminhalt postuliert.

Indizien lesen bzw. Ähnlichkeiten erkennen zu können ist eine Kunst, die keine erlernbaren Regeln kennt, aber auf Evidenz zielt. Ginzburg besteht auf ihrer »elastischen Härte«. »Es handelt sich hier um Formen eines tendenziell stummen Wissens – und zwar deswegen, weil sich seine Regeln nicht dazu eignen, ausgesprochen oder gar formalisiert zu werden. Niemand erlernt den Beruf des Kenners oder Diagnostikers, wenn er sich darauf beschränkt, schon vorformulierte Regeln in der Praxis anzuwenden. Bei diesem Wissenstyp spielen unwägbare Elemente, spielen Imponderabilien eine Rolle: Spürsinn, Augenmaß und Intuition.«³⁹ Ginzburg sieht diesen Wissenstyp im Besitz »der Jäger, der Seeleute, der Frauen«. Jedenfalls verbindet er rationale, wissenschaftliche Methoden des Vergleichs – etwa die Fingerabdruckmethode – mit eher emotionalen Formen der Intuition, Phantasie und Erfahrung.

Die kulturwissenschaftliche Analyse von komplexen zeitgenössischen Gesellschaften muss sich mit Prozessen der Homogenisierung und Heterogenisierung, mit Phänomenen der Deterritorialisierung und Reterritorialisierung in Sprache,

³⁹ Carlo Ginzburg: Spurensicherung: Der Jäger entziffert die Fährte. Sherlock Holmes nimmt die Lupe, Freud liest Morelli – die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst. In: C.G.: Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis. München: dtv 1988, S. 78–124; vgl. besonders S. 116ff.

Literatur, Kultur, Politik und Gesellschaft auseinandersetzen. Aktuell wird diese Analyse, um die Auswirkung von Migrationsbewegungen, Integrationsstrategien, von Inklusion und Exklusion zu erfassen, die jenseits der herkömmlichen Staatsordnung großen postnationalen Gebilden wie Europa ihren Stempel aufdrücken. Bisher hat man den Akzent auf Differenz, Alterität, ›das Andere‹, auf die entsprechende Hermeneutik des Verstehens und die Interpretation der Andersheit gelegt.

Hier setzt das Konzept der ›Ähnlichkeit‹ an. Der Blick auf Ähnlichkeit (*similarity*) und damit verbunden auf Kohäsion (*cohesion*) und Kontiguität erlaubt es, einen neuen theoretisch-methodischen Ansatz zu erproben, der dem Moment des Ineinandergreifens, der Überlappungen und Abstufungen in kulturellen Zusammenhängen Rechnung zu tragen versucht. Dieser Ansatz grenzt sich von Bestrebungen ab, die kulturelle und gesellschaftliche Diversität sowie den Vergleich zwischen Kulturen allein unter dem Vorzeichen von Kategorien wie Grenze, Dichotomie oder gar Zusammenstoß (*clash*) zu erfassen.

Wenn man in dieser Weise auf Ähnlichkeitsverhältnisse achtet, wird schnell die begrenzte Geltungskraft und Tragfähigkeit von Grenzziehungen klar. Daraus ergibt sich auch eine kulturpolitische Konsequenz: Gegen fundamentalistische Bestrebungen, denen es darum zu tun ist, die Welt in trennscharfe Dichotomien aufzuteilen, wird die Perspektive auf synkretistische Phänomene (religiöser Synkretismus, Sprachenvielfalt, Mehrsprachigkeit, Plurikulturalität, *fuzzy identities*, Schwebezustände) und Säkularismus gerichtet. Ähnlichkeitsbeziehungen sind Unschärferelationen, die nicht auf logische Operationen mit diskreten Begriffen setzen, sondern eher geschulte Beobachtung, trainierte Aufmerksamkeiten, Erfahrung, Material und Praktiken einsetzen. Ähnlichkeit ist ein programmatisch unscharfer Begriff, ein relationaler Begriff, der sich nicht in allen Kontexten sinnvoll verwenden lässt, aber in kulturpolitischen und -theoretischen Kontexten wertvolle Erkenntnisse liefern kann und insbesondere auf bestimmte ›Räume‹ des Denkens und Handelns zielt.

Ähnlichkeitsdenken steht sowohl metaphorisch wie pragmatisch in Zusammenhang mit dem, was in den vergangenen Jahren als ›spatial turn‹ bezeichnet wurde. Die in dieser Debatte relevanten »third spaces« (Homi Bhabha; Arjun Appadurai) müssen als Orte von Ähnlichkeitsbeziehungen konzipiert werden. In vergleichbarer Weise hat auch schon Jurij Lotman Konzepte von kulturellen Räumen der Ähnlichkeit entworfen: Das dynamische Verhältnis von Zentrum und Peripherie ist ein zentrales Theorem seiner Kultursemiotik: »Die Möglichkeiten, dass sich ein semiotisches System verändert, hängen von der Beziehung ab, die ein Kollektiv«⁴⁰

⁴⁰ Jurij Lotman: Dynamische Mechanismen semiotischer Systeme. In: J.L.: Aufsätze zur Theorie und Methodologie der Literatur und Kultur. Hg. v. Karl Eimermacher. Kronberg: Scriptor 1974, S. 430–437, S. 430; Jurij Lotman: Über die Semiosphäre. In: Zeitschrift für Semiotik 12/IV (1990), S. 287–305; Jurij Lotman: Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture. London: Tauris 1990.

zu anderen kollektiven Systemen hat. Es gehe darum, »dass ein bestimmtes semiotisches System nicht als einzig mögliches, sondern als eine unter potentiell vorhandenen Varianten aufgefasst wird. Eine derartige Beziehung ist nur möglich, nachdem man eine bestimmte Sprache mit einer anderen verglichen hat.«⁴¹ Lotman spricht hier von einem inneren und einem äußeren »Polyglottismus«.⁴² Dieser Polyglottismus ist dafür verantwortlich, dass sich Systeme wandeln können und ermöglicht Entwicklung und Modernisierung; dies allerdings gerade nicht im Sinne einer Homogenisierung und vollkommenen Assimilation der Peripherien, sondern durch die Verarbeitung von Ähnlichkeiten und die Transformation von Unterschieden.

Ganz ähnlich hat schon Georg Simmel sich mit den Fragen von sozialer und kultureller Inklusion und Exklusion bzw. ihren Dynamiken auseinandergesetzt: Simmel bezeichnet den Fremden in *Exkurs über den Fremden* von 1908 als einen Wanderer, der nicht weiter wandert; er ist jener, »der heute kommt und morgen bleibt.«⁴³ Auch bei Simmel gibt es weniger eine Differenz als eine Beziehung zwischen eigen und fremd, denn der Fremde ist aufgrund seiner »Einheit von Nähe und Entferntheit«⁴⁴ von Bedeutung, er besetzt eine Zwischenposition, die zugleich das Innen und das Außen umfasst. Simmel entwickelt in diesem Zusammenhang eine kulturtheoretische Typologie des sozialen Raums: Er spricht von »leeren Räumen«, »Grenzwüsten« oder auch von »neutralen Räumen«, die moderne Menschen um sich schaffen würden.⁴⁵ Es ist eine »Sphäre von gegen andere geübten Reserven [...]«. Diese Reserven – »Reservate« des Alltags gewissermaßen – sind manchmal mitten in der Stadt: Cafés, Zeitungskioske, Bushaltestellen, Parks, Bahnhöfe, Internetcafés, Flughäfen und Passagen. Niemandsland ist dort, wo man wenigstens zeitweise leben kann, ohne dass man beachtet wird.⁴⁶ Diese »No Man's Lands« sind nach Simmel Räume, in denen sich gut verhandeln lässt.

⁴¹ Lotman: Dynamische Mechanismen (Anm. 40), S. 430

⁴² Ebd. S. 431.

⁴³ Georg Simmel: Exkurs über den Fremden. In: G.S.: Gesamtausgabe. Bd. 11: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Hg. v. Rüdiger Kramme / Angelika Rammstedt / Otthein Rammstedt. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, S. 764–771, hier S. 764.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Georg Simmel: Über räumliche Projectionen sozialer Formen. In: G.S.: Gesamtausgabe. Bd. 7.1: Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908. Hg. v. Rüdiger Kramme / Angelika Rammstedt / Otthein Rammstedt. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, S. 201–220.

⁴⁶ »Überlebensstrategien« für die zerstreute und zerstreute Moderne, wie sie etwa von Georg Simmel oder Helmuth Plessner beobachtet werden, sind Immunisierung gegen Eindrücke, Rückzug ins Innere oder »Verhaltenslehren der Kälte« (Helmut Lethen: Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994). Vgl. dazu auch: Dorothee Kimmich: Moralistik und Neue Sachlichkeit. Ein Kommentar zu Helmuth Plessners »Grenzen der Gemeinschaft«. In: Wolfgang Eßbach / Joachim Fischer / Helmut Lethen (Hg.): Plessners »Grenzen der Gemeinschaft«. Eine Debatte. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002, S. 160–182.

»Unter den vielen Fällen, in denen die Maxime: tu' mir nichts, ich tu dir auch nichts – das Benehmen bestimmt, gibt es keinen reineren und anschaulicheren als den des wüsten Gebiets, das eine Gruppe um sich legt; hier hat sich das Prinzip völlig in die Raumform hineinverkörpert.«⁴⁷ In solchen stillen, vergessenen Räumen wird es möglich, über Lebensformen zu verhandeln; da muss man sich nicht verstehen und interpretieren, sondern sich nur tolerieren. Statt gegenseitigem Verständnis werden »hermeneutische Abstinenz« und nicht-hermeneutische Wege gefordert.⁴⁸ Die Aushandlung von Ähnlichkeiten, der distanzierte Umgang mit demjenigen, den oder das man nicht verstehen kann und mag, ist für Simmel eine Bedingung modernen Lebens in der Großstadt; ständiger Druck zur Verständigung dagegen nichts anderes als ein neurotischer Hang zur »Tyrannei der Intimität«.⁴⁹

»Ähnlichkeit« ist ein Begriff oder besser ein Konzept, das die bekannten Oppositionen wie etwa die von Homogenität und Heterogenität oder auch Identität und Alterität ablösen oder ergänzen kann. Sie wirkt als Korrektiv in beide Richtungen, sowohl gegen Prozesse der Alterisierung als auch gegenüber einer gewalttätigen Homogenisierung des Eigenen und der Ausbildung einer hegemonial verpflichtenden Identität. Ähnlichkeit ist nicht nur ein weiterer kulturtheoretischer Begriff, sondern ein Konzept, das es erlaubt, eine Vielzahl von kulturellen Praktiken, die nicht nur im Alltag eine Rolle spielen, sondern gerade auch in Literatur und Film kritisch reflektiert, kommentiert und variiert werden, angemessen zu erkennen und zu analysieren. Ähnlichkeit ist ein offener Begriff, der gleichzeitig ausreichend Konturen aufweist, um die Kooperation zwischen Kulturwissenschaftlern unterschiedlicher Fachrichtungen zu strukturieren.

⁴⁷ Simmel: Über räumliche Projectionen (Anm. 45), S. 215.

⁴⁸ Anil Bhatti: Nicht-hermeneutische Wege in der Toleranzdiskussion. In: Heinz-Dieter Assmann / Frank Baasner / Jürgen Wertheimer (Hg.): Kulturen des Dialogs. Baden-Baden: Nomos 2011, S. 29–42.

⁴⁹ Richard Sennet: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt/M.: Fischer 1986.