




Dorothee Kimmich

INS UNGEFÄHRE

Ähnlichkeit und Moderne





Konstanz University Press



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.



© 2017 Konstanz University Press, Konstanz
(Konstanz University Press ist ein Imprint der
Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG,
Jühenplatz 1, 33098 Paderborn)
www.fink.de | www.k-up.de


Einbandgestaltung: Eddy Decembrino
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG
ISBN 978-3-86253-096-0

Teil I – Theoretisches: »Choses vagues«

1. Einleitung 9
2. Warum überhaupt Ähnlichkeit? 17
3. Was ist Ähnlichkeit? Und warum bereitet sie uns »Unbehagen«? 23
4. Die Moderne: Das Verschwinden der Ähnlichkeit. Oder doch nicht? 45
5. Foucault und die Walnuss oder: Die Diskreditierung der Ähnlichkeit 55

Teil II – Texte: »Terrains vagues«

6. Joseph Conrad und die »entsetzliche« Ähnlichkeit der Wilden 67
7. Tauschen statt Fressen: Die Ähnlichkeiten zwischen Trobriandern, Argonauten und Philipp Marlow 78
8. Wittgensteins moderne Ethnophilosophie der Ähnlichkeiten 87
9. Sigmund Freud und Aby Warburg: Magische Ähnlichkeiten 96

- 
10. Mimetisches Verstehen: Charles Darwin
in Feuerland 110
11. Kleiner Exkurs zum Fetisch 123

Teil III – Schluss

12. Menschen und Tapire. Die aktuelle Ethno-
epistemologie der Ähnlichkeit 135

Anmerkungen 142

Teil I

Theoretisches: »Choses vagues«



1. Einleitung

»Ceux qui ne savent pas dire
ou répugnent à dire des *choses*
vagues sont souvent muets et
toujours malheureux.«¹

Ähnlichkeit gehört zu den Begriffen und Konzepten mit unscharfen Grenzen, oder anders: Sie *ist* das Konzept der unscharfen Grenzen, eine Figur des »Übergänglichen«.² Sie gehört in den Bereich des vagen Sprechens, das wir beherrschen müssen, um nicht »muet« – stumm – und »malheureux« – unglücklich – zu werden, wie Paul Valéry es formuliert.

Wir ordnen die Welt, Dinge, Farben, Töne, Erinnerungen, Gesichter und Geschichten, indem wir Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten wahrnehmen. Ohne diese Fähigkeit sind wir weder in der Lage zu erkennen, zu lernen oder zu kategorisieren, noch uns zu erinnern. Ohne die Fähigkeit, etwas oder jemanden zu imitieren und nachzuahmen, erlernen wir weder eine Sprache noch Klavierspielen, weder Radfahren noch Seilspringen. Wiedererkennen und Zuordnen, nachahmend Lernen und Imitieren sind grundlegende Fähigkeiten, mit denen wir uns im Alltag orientieren. Sie sind unabdingbar, wenn wir Objekte klassifizieren wollen, wenn wir Thesen oder Argumente prüfen sol-

len, Phänomene zu- oder einordnen müssen. All diesen Operationen und Praktiken liegt das Wiedererkennen und Abgleichen von Ähnlichkeiten zugrunde; zugleich aber auch eine Entscheidung darüber, welche Kriterien für die angenommene Ähnlichkeit angelegt werden sollen. Ähnlichkeitsoperationen implizieren also meist ein – mehr oder weniger bewusstes – Urteilen und verbinden daher Erkenntnis und Interesse.

Ähnlichkeitsordnungen bilden keine homogenen Gruppen, sie ordnen nicht nach Kategorien von Identität und vollkommener Differenz. Das macht sie interessant für kulturtheoretische Überlegungen.³ Die jüngsten Thesen dazu stammen nicht aus Europa, sondern aus Afrika – der Wirtschaftswissenschaftler Samir Amin hat sie in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts formuliert – und aus Indien – hier durch den Literaturwissenschaftler Anil Bhatti vertreten. Konzepte homogener kultureller, ethnischer, religiöser und sprachlicher Einheiten bergen für Indien und für viele afrikanische Länder die Risiken radikaler Segregation, rassischer Verfolgung und religiösen Terrors. Je heterogener europäische Gesellschaften werden und sich auch entsprechend wahrnehmen, desto eher lassen sich die Gefahren solcher homogener Konzepte auch in Europa nachvollziehen.⁴

We have a right to be different but must also realize that antidemocratic practices flourish under

the mantle of the right to diversity. Samir Amin thus correctly demands that the right to diversity and alterity must be coupled with the »*right to be similar*«. ⁵ Similarity (Ähnlichkeit) is different from the demand for generic sameness (Gleichartigkeit). It is the process towards equality. [...]

In this sense pluricultural and heterogeneous societies can be viewed as complex webs and palimpsests of overlapping similarities. *Similarity* (Ähnlichkeit) with diversity would then be the goal of the historical process based on a Universalist humanist perspective. It is based on solidarity which ignores particularist bondings in order to project a pluricultural society of communication characterised by fuzzy borders and transcended boundaries. We could indeed see the signature of the pluricultural form of life in the affirmation of *similarity in diversity* (and *not* unity in diversity) as against the absolutisation through homogenisation. ⁶

Ähnlichkeitsdenken, so wird hier deutlich, hat einen ethischen Aspekt. Ähnlichkeiten nicht zu erkennen, heißt eben auch oft, sie bewusst zu leugnen. Ähnlichkeitsdenken erfordert also neben der Fähigkeit zur Analyse auch die zum Urteil. Werden Ähnlichkeiten übersehen zugunsten von Differenzen und Oppositionen – was meist zur Dominanz einzelner Gruppen

führt –, so ist dies nicht nur ein erkenntnistheoretisches, sondern auch ein politisches Problem:

Wenn religiöse und/oder rassistische Fanatiker eine Spaltung der Gesellschaft in Kategorien aus Identität und Differenz beabsichtigen, dann braucht es solidarische Allianzen, die in Ähnlichkeiten unter Menschen denken.⁷

Ähnlichkeit ist allerdings auch kein Allheilmittel für kulturtheoretische Probleme und die entsprechenden politischen Fragestellungen. Schließlich kann erzwungene oder täuschende Ähnlichkeit selbst wieder Unterdrückung und Konflikte hervorrufen. Trotzdem gehört sie als fundamentale Erkenntniskategorie und handlungsleitende Orientierung zu den wichtigsten »tools« kulturtheoretischer Reflexion. Dies wurde lange übersehen, obwohl es eine respektable Reflexionstradition zur Bedeutung und Funktion von Ähnlichkeit gibt, an die sich gewinnbringend anknüpfen lässt.

Ähnlichkeit ist in bestimmter Hinsicht die exemplarische »Figur des Dritten«, die dem Denken in Identität und Differenz hinzugefügt werden muss.⁸ Dabei handelt es sich nicht nur um eine numerische Ergänzung, sondern um einen fundamentalen Umbau des Systems. Tatsächlich verlangt das Denken in Ähnlichkeiten – anders als das Differenzdenken –, Unschär-

fen, diffuse Begrifflichkeiten und vage Definitionen zu akzeptieren. Ähnlichkeitskonstellationen sind solche mit granularen, skalaren Abstufungen. Die vermeintliche Exaktheit, die sich durch ein Denken in Identität und Differenz bzw. deren klare Opposition zu ergeben scheint, ist mit Vorstellungen von Ähnlichkeit nicht zu vereinbaren. Allerdings vermeidet man mit Hilfe von Ähnlichkeitskonstruktionen auch all die Fehler, die sich üblicherweise ergeben, wenn man willkürlich Linien zieht und klare Abgrenzungen vornimmt, wo es sie nicht gibt.

Differenz – im Singular – wurde bisher, vor allem in strukturalistischen und systemtheoretischen Kontexten, meist dichotom konzipiert, im Sinne einer Differenz von eigen und fremd, Mann und Frau, schwarz und weiß, normal und wahnsinnig, krank und gesund. Heute sind sich alle kulturtheoretischen Ansätze darin einig, dass solche Oppositionen nicht als starre gedacht werden können; ja, sie sind sich sogar darin einig, dass diese Oppositionen Hierarchien implizieren und deshalb nicht als starre gedacht werden *dürfen*. Die entsprechend entwickelten Konzepte von Subversion, Dekonstruktion, Inter-, Trans- und Hybriditätskonstruktionen können aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie im Grunde ein selbstgemachtes Problem adressieren und beheben sollen, dabei aber vergleichsweise unterkomplex bleiben.

Ähnlichkeitsmodelle erlauben differenzierte Beschreibungen von sich überlagernden Strukturen von Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten. Soziale Geschlechterrollen etwa lassen sich nicht angemessen im Rahmen der gängigen biologischen Geschlechter abbilden. Sie definieren sich auch nicht nur in Opposition zum jeweils anderen Geschlecht. Die sozialen, kulturellen, historischen, und auch die biologischen Repräsentationen dessen, was man als ›Mann‹ oder ›Frau‹ bezeichnet, variieren erheblich. Dabei sind Männer und Frauen, je nachdem, welche Aspekte des Vergleiches man wählt, einander eher ähnlich oder eben auch eher fremd: Vergleicht man Körperkraft oder Testosteronspiegel, wird man zu anderen Ergebnissen kommen als bei einem Vergleich von Intelligenz. Die Rede von der Geschlechterdifferenz muss also durch die von Geschlechterdifferenzen im Plural und den entsprechenden Ähnlichkeiten ergänzt werden. Dasselbe gilt für alle Formen von Kulturvergleich. Auch hier würden sich viele Debatten über Trans- und Interkulturalität erübrigen, wenn sich die Untersuchungen auf differenzierte Netze von Ähnlichkeiten und Unterschieden konzentrieren würden.


Es geht also um grundsätzliche Fragen der Kategorienbildung, etwa darum, wie wir ein Konzept wie ›Kultur‹ oder ›Geschlecht‹ verstehen und verwenden wollen. Es geht auch um die Funktion von Differenzen, abstrakten und konkreten, sozialen, ethnischen

und religiösen – und damit letztlich um den Versuch, ein Denken in Identität und Differenz zu ergänzen um das Denken in Ähnlichkeiten.

Bisher haben Ähnlichkeit als Wahrnehmungskonzept und das aktive Pendant – Imitation, Nachahmung und Mimesis – weder in der aktuellen Kulturtheorie noch in der modernen Philosophie oder in der Pädagogik eine einflussreiche Lobby. Ein Denken in Ähnlichkeiten gilt meist immer noch als Modell der Vormoderne, wird einem homöopathischen oder magischen Zugang zur Welt zugeordnet. Die mangelnde Präzision scheint Ähnlichkeit auf vielen Feldern theoretischer und wissenschaftlicher Auseinandersetzung zu disqualifizieren.



Dies hat verschiedene Gründe. Vage Begriffe sind unbeliebt. So wurde das Nachdenken in und über Ähnlichkeiten sowohl als systematisch unbrauchbar – von der Philosophie – wie auch als historisch überkommen – von den Kulturwissenschaften – aus der aktuellen Theoriebildung verabschiedet. In der Philosophie wurde Ähnlichkeit seit Aristoteles zwar als fundamental für alle Formen von Erkenntnis anerkannt, aber als letztlich zu diffus nicht weiter verfolgt. Denken in Ähnlichkeitsbezügen, so wurde wiederum in den Kulturwissenschaften argumentiert, sei kein aktualisierbares Konzept. Es gehöre – so etwa Michel Foucault – zu einer vormodernen Episteme.

Beides trifft nicht zu: Sowohl die systematische



wie auch die historisch argumentierende negative Einschätzung des Ähnlichkeitsdenkens sind so nicht haltbar.

Bei den Ausführungen zu dieser These stütze ich mich auf verstreut vorliegende Texte der europäischen Theoriegeschichte der Moderne, die zwar kein geschlossenes System von Aussagen über Ähnlichkeit enthalten, mir aber doch wichtige Argumente für eine fundierte Auseinandersetzung liefern. Die Zusammenhänge sind auf den ersten Blick nicht leicht erkennbar, da es sich nicht um einen expliziten Diskurs über Ähnlichkeit handelt. Wie alle Rekonstruktionen eines latent gebliebenen Diskurses wird ein solcher Essay einige Umwege gehen und an manchen Stellen sehr Bekanntes mit eher weniger Bekanntem kombinieren müssen.



2. Warum überhaupt Ähnlichkeit?

Ähnlichkeit ist kein neues Paradigma und es handelt sich auch nicht um einen unbesetzten Begriff. Prominente Autoren von Aristoteles bis Nelson Goodman und Robert Spaemann haben sich an zentralen Stellen ihrer Werke mit dem Begriff und Konzept von Ähnlichkeit – als erkenntnisleitender Idee und als orientierungsstiftender Praktik – auseinandergesetzt. Trotzdem hat eine philosophische Theorie der Ähnlichkeit wenig Anhänger gefunden. Ähnlichkeit hat die Ansprüche, die spätestens seit Descartes an klare und distinkte Begrifflichkeit gestellt werden, nicht erfüllen können. Ähnlichkeit gehört in einen Bereich des Denkens, der über sich selbst keine befriedigende Auskunft zu geben vermag und daher den Vorstellungen von Selbstreflexivität oder Beobachtung zweiter Ordnung nicht genügt.

Gerne werden die Freunde der Ähnlichkeit dafür verspottet. Bei Umberto Eco finden wir nur eines von vielen Beispielen: »Ein Arzt stellt fest, daß alle seine Zirrhose-Patienten gerne Whisky-Soda, Kognak-Soda oder Gin-Soda trinken, woraus er schließt, daß Soda Leberzirrhose verursacht. Offenbar ein Irrtum [...]. Ähnlichkeit ist etwas für Quacksalber, Sterngucker, Wunderheiler [...].«⁹ Besonders bissig ist Robert Mulsils Kritik an Oswald Spengler:

Es gibt zitronengelbe Falter, es gibt zitronengelbe Chinesen; in gewissem Sinn kann man also sagen: Falter ist der mitteleuropäische geflügelte Zwergchinese. Falter wie Chinese sind bekannt als Sinnbilder der Wollust. Zum erstenmal wird hier der Gedanke gefaßt an die noch nie beachtete Übereinstimmung des großen Alters der Lepidopterenfauna und der chinesischen Kultur. Daß der Falter Flügel hat und der Chinese keine, ist nur ein Oberflächenphänomen. Hätte ein Zoologe je auch nur das geringste von den letzten und tiefsten Gedanken der Technik verstanden, müßte nicht erst ich die Bedeutung der Tatsache erschließen, daß die Falter nicht das Schießpulver erfunden haben; eben weil das schon die Chinesen taten. Die selbstmörderische Vorliebe gewisser Nachtfalterarten für brennendes Licht ist ein dem Tatverstand schwer zugänglich zu machendes Relikt dieses morphologischen Zusammenhangs mit dem Chinesentum.¹⁰

Robert Gernhardt verkürzt den Spott über irrwitzige und diskriminierende Vergleiche auf wenige Sätze: »Der Chines spielt gern ins Gelbe / Von Chinas Hasen gilt dasselbe. / Der Chines schaut gern verschlafen / Das kann man auch vom Hasen sagen.«¹¹ Alles ist allem irgendwie ähnlich – darin scheinen diese Autoren sich einig zu sein –, und daher verspricht

die Feststellung von Ähnlichkeit keinen Erkenntnisgewinn.

Den erhoffte sich das 20. Jahrhundert vielmehr von einem Denken der Differenz: Nicht nur strukturalistische, poststrukturalistische und vor allem systemtheoretische Theorien haben die Differenz zu einem Paradigma der Wissensorganisation erklärt, sondern auch die Kulturwissenschaften haben die Begegnung zwischen Angehörigen unterschiedlicher Kulturen unter das Vorzeichen der Erfahrung von Identität und Alterität zu stellen versucht. Lange wurden im Bereich der Kulturtheorie und in den *postcolonial studies* Fragen nach der kulturellen oder auch kollektiven Identität bzw. der jeweiligen Alterität in den Vordergrund gerückt und Differenzen betont.

Allerdings ist sowohl der Identitäts- als auch der Alteritätsbegriff mittlerweile fragwürdig geworden.¹² Der *Clash of Civilizations* wurde ebenso problematisiert wie das Postulat einer »kulturellen Identität«,¹³ das im Zeitalter der aktuellen Migrationsströme zunehmend unangemessen zu werden scheint.¹⁴ »Zwangsalternativen«¹⁵ zwischen vorgeblicher Identität und als solcher identifizierter Alterität, also eine ontologische Differenz von ›Eigen‹ und ›Fremd‹, sind der sozialen, politischen und kulturellen Situation im 21. Jahrhundert nicht angemessen – und waren es womöglich nie.

Umgekehrt kann das postkolonial tingierte Vokabular kulturtheoretischer Begrifflichkeit eine Grammatik des Unbestimmten und Unschaffen offenbar nicht transportieren. Die postulierten Distinktionsoperationen verstellen den Blick auf eine Wissensform, die sich nicht in scharf abgegrenzten Begriffen vermitteln lässt, da sie auf das genuin Unschaffe zielt. Das Denken in Differenzen sollte ursprünglich den immer strenger werdenden Rationalitätserwartungen des 20. Jahrhunderts gerecht werden und wurde dies auch in vielen Bereichen. Auf eine paradoxe Weise ist aber fast zeitgleich gerade die Reflexion auf die Unbestimmbarkeit oder Diffusität von Wissen virulent geworden. ›Unbestimmbarkeit‹ meint hier nicht eine noch nicht ausreichend geklärte Rationalität, sondern die grundsätzliche Unschärfe des Denkens, in der »die Voraussetzungsanalyse der Reflexion [...] auf nichtepistemologische und praktische Einschlüsse [führt, D.K.], und der sprachliche Ausdruck [...] sich von Metaphern dominiert [...]« sieht.¹⁶


Daraus folgt nun noch keine Forderung nach einer Politik der Ähnlichkeit, aber doch die Aufgabe, die latente Tradition des Ähnlichkeitsdenkens in der Moderne zu untersuchen. Sie ist nicht prominent und blieb theoretisch unterbelichtet, ist eher als Praxis anwesend und wird selten explizit gemacht. Da aber ohne die Wahrnehmung und Artikulation von Ähnlichkeitsbeziehungen kulturtheoretische Reflexi-

onen unterkomplex bleiben, muss diese Tradition gewissermaßen aufgedeckt werden. Diese Tradition gehört – vielleicht überraschend – genuin zur Moderne, da die Auseinandersetzung mit dem Ähnlichen, der Assimilation, der Nachahmung und dem mimetischen Verhalten zu Beginn des 20. Jahrhunderts in einem direkten Zusammenhang mit der Reflexion auf die eigene Kultur und der Frage steht, wie sich die anbrechende Moderne selbst verstehen und deuten will.



Eine umfassende Geschichte der Ähnlichkeit bzw. des Denkens in Ähnlichkeiten liegt damit freilich nicht vor. Sie würde nicht nur eine komplette Übersicht über die Philosophiegeschichte verlangen, sondern auch eine Berücksichtigung vieler anderer Wissensbereiche erfordern, in denen der Ähnlichkeit verwandte Begriffe wie Mimikry, Analogie, Assimilation und Nachahmung Kernkonzepte sind. Allein der Mimesis werden hier einige weiterführende Überlegungen gewidmet.

Das Konzept eines Denkens, Sprechens, Handelns und Schreibens in Ähnlichkeiten wird zu einem bestimmten Zeitpunkt Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts prominent. Woher diese überraschende Attraktivität rührt und warum sie nicht nur bewahrt wird, sondern sich in aktuellen Debatten sogar noch verstärkt, ist zu klären.

Will man nicht einschlägiger Ideologie und Propaganda aufsitzen, so kann die Unterscheidung von



Kulturen, Religionen, Praktiken und Habitusformen zukünftig nicht mehr im Modus von Identität und Alterität, sondern nur noch in dem von mehr oder weniger Differenz bzw. mehr oder weniger Ähnlichkeit vorgenommen werden. Ähnlichkeitsdenken könnte ein Angebot darstellen, um das Dilemma zwischen universalistischen Humanitätsideen auf der einen und unreguliertem Kulturrelativismus auf der anderen Seite zu entspannen. Ähnlichkeitsdenken ist auch hier eine »Figur des Dritten«, um die es Universalismus und Relativismus zu ergänzen gilt.



3. Was ist Ähnlichkeit? Und warum bereitet sie uns »Unbehagen«?

»Wir können uns schwerlich einen vertrauenswürdigeren, fundamentaleren oder in der Anwendung umfassenderen Begriff als diesen [den Begriff der Ähnlichkeit] vorstellen. [...] Und doch ist merkwürdigerweise etwas logisch abstoßendes an ihm [...].«¹⁷ Mit dieser Feststellung ist Willard Van Orman Quine keine Ausnahme: Das Unbehagen, das ihn beschleicht, sobald er sich dem Begriff der Ähnlichkeit zuwendet, teilt er mit anderen Philosophen, aber auch mit Linguisten, Bildwissenschaftlern, Psychologen, Wahrnehmungstheoretikern, Biologen, Ethnologen und Literaturwissenschaftlern: »Denn wir werden stutzig, wenn wir versuchen, den allgemeinen Begriff der Ähnlichkeit in sinnvoller Weise mit denen der Logik in Verbindung zu bringen«, schreibt Quine in seinen *Dewey Lectures*, die er 1969 an der Columbia University in New York hielt. »Die Dubiosität des Begriffs ist für sich eine bemerkenswerte Tatsache. Denn gewiß gibt es nichts Grundlegenderes für das Denken und die Sprache als unser Ähnlichkeitsgefühl [...].«¹⁸ Viele Wissenschaftler teilen neben den Bedenken gegenüber der Unbrauchbarkeit des Ähnlichkeitsbegriffs eben auch die Einschätzung von Quine, dass der Begriff, das Konzept und auch die Praxis der Ähnlichkeit nicht nur allgemein vertraut, sondern

umfassend und fundamental für jede Erkenntnis sind.

Ähnlichkeit bleibt allen philosophischen Bemühungen zum Trotz ein vager Begriff, und vage Begriffe, so lautet das Verdikt der Philosophiegeschichte von Aristoteles bis Quine, sind philosophisch unbrauchbar. Die Kritik von Nelson Goodman, der »similarity« als »slippery« bezeichnete und für philosophisch und wissenschaftlich sinnlos hielt, hat dieses Urteil nur bestätigt und mit Hilfe prägnanter Formulierungen noch populärer gemacht. »Comparative judgments of similarity often require not merely selection of relevant properties but a weighting of their relative importance, and variation in both relevance and importance can be rapid and enormous.«¹⁹ Goodman schließt: »Circumstances alter similarities«.²⁰ Diese Kontextabhängigkeit, so konstatiert er, verhindere eine angemessene Modellierung von Ähnlichkeit.

Die philosophische Diskussion, auf die Goodman – und auch Quine – rekurriert, basiert auf einem geometrischen Modell von Ähnlichkeit, das bereits in der Antike verwendet wurde und dann besonders bei Leibniz und Kant eine große Rolle spielt,²¹ also auf dem Versuch, Ähnlichkeitsbeziehungen räumlich-mathematisch abzubilden. Die Modellierung orientiert sich an Abstufungen der Ähnlichkeit, die durch mathematische Formeln erfasst werden können.²² Diese Formeln scheinen auf den ersten Blick

die meisten Definitionsprobleme zu lösen. Allerdings wird wiederum sofort deutlich, dass hier zwar der relative Abstand der zu vergleichenden Gegenstände oder Eigenschaften erfasst werden kann, nicht aber etwa die Relevanz der jeweils ausgewählten Eigenschaften, aufgrund derer Ähnlichkeiten erfasst werden sollen. Die jeweilige Relevanz ist eine Frage des Urteils und keine der Logik: Dem von Goodman monierten Kontextproblem ist also auf diese Weise nicht beizukommen.

An Goodmans Kritik schließen sich im Laufe der vergangenen Jahrzehnte immer wieder Versuche an, Ähnlichkeit über den geometrischen Ansatz hinaus zu modellieren. Sie alle arbeiten sich an der Formalisierung der Kontextabhängigkeit von Ähnlichkeit ab: »The main stumbling blocks for the old geometrical model [...] were the fact that it is unable to account for assymetries in people's similarity judgements as well as for the context-sensitivity of such judgments«, betonen etwa Lieven Decock und Igor Douven.²³

»Similarity worries philosophers«, stellt Linda B. Smith daher lakonisch fest und konstatiert zugleich, dass der Ähnlichkeit philosophisch offenbar nicht beizukommen, dagegen eine psychologische Theorie der Ähnlichkeit nicht nur möglich, sondern dringend erforderlich sei.²⁴ Sie kann allerdings nur dann mit Aussicht auf Erkenntnisgewinn formuliert werden, wenn sich damit auch ein methodischer Neuanatz

verbinden lässt, das heißt die Konzeptualisierung von Ähnlichkeit nicht nur mit Hilfe anderer Kategorien geschieht, sondern vielmehr der Vorgang der Kategorisierung selbst neu vermessen wird.²⁵ Dies findet statt in dem Moment, in dem die Frage nach der Ähnlichkeit von der Philosophie in die Psychologie auswandert.

In der psychologischen und zunehmend auch kognitionswissenschaftlichen Diskussion über Ähnlichkeit werden Modelle und Methoden ausgewählt, die – wie die *Fuzzy Logic* von Lotfi Zadeh oder die Prototypenlehre von Eleanor Rosch – u. a. auf Wittgensteins Überlegungen zur Familienähnlichkeit zurückgehen. Sie wollen die Eigenschaften, Grenzen und Leistungen von Ähnlichkeit gerade nicht exakt festlegen, sondern sie in ihrer Vagheit zu erfassen und zu beschreiben versuchen.²⁶ Rosch überprüft mit empirischen Methoden die Funktion von Wittgensteins Modell der Familienähnlichkeiten und konstatiert bereits 1975:

There is a tenacious tradition of thought in philosophy and psychology which assumes that items can bear a categorical relationship to each other only by means of the possession of common criterial attributes. [...] [T]he categorical relationship in categories which do not appear to possess criterial attributes [...] can be understood in terms of the principle of family resemblance.²⁷

26 Choses vagues

Kategorienbildung nach dem Modell der Familienähnlichkeiten muss auf scharfe Abgrenzungen verzichten, also eine gewisse Vagheit der Grenzen in Kauf nehmen. Vagheit selbst rückt dadurch in den Fokus und gilt nicht mehr in erster Linie als zu behebbendes Defizit.

The exploitation of the tolerance for imprecision and uncertainty underlies the remarkable human ability to understand distorted speech, decipher sloppy handwriting, comprehend nuances of natural language, summarize text, recognize and classify images, drive vehicles in dense traffic and, more generally, make rational decisions in an environment of uncertainty and imprecision.²⁸

Zadeh schließt seine Ausführungen mit der Bemerkung: »The role model for fuzzy logic is the human mind.«²⁹

Kulturwissenschaftler mag die Begeisterung des Mathematikers und Informatikers Zadeh für Unschärfe und Vagheit erstaunen, ja sogar befremden. Unschärfe ist ausgerechnet denjenigen Fächern und Disziplinen, die damit vertraut sein sollten, nach wie vor suspekt. Während sich ein Teil der *Humanities* immer noch oder wieder an einem Ideal größtmöglicher Präzision zu orientieren versucht, entdeckt die Informatik – bzw. die Theorie der *Fuzzy Logic* – die

Unschärfe bzw. die Leistungen einer klug kalkulierten Unschärfetoleranz.

So könnte man die Kritik an Luhmanns strikten Systemgrenzen mit Hilfe der *Fuzzy Logic*, wie sie die Soziologen Thomas Kron und Lars Winter 2005 vornehmen, gewissermaßen als einen Reimport der Unschärfe in die Gesellschaftstheorie bezeichnen. Die Autoren scheinen darauf besonders hinweisen zu müssen:

[D]ie Annahme von vagen Kommunikationen und *Fuzzy-Systems* für die moderne Gesellschaft (darf) nicht als »evolutionärer Rückschritt« verstanden werden. Im Gegenteil! Aus der Perspektive der *Fuzzy-Systems* liegt die besondere Leistung der funktional differenzierten Gesellschaft darin, mit der endemischen Vagheit von Kommunikation umgehen zu können, ohne sie beseitigen zu müssen.³⁰

Das, so möchte man ergänzen, gilt nicht nur für moderne Gesellschaften, sondern auch für moderne Individuen, die der »binären Idiotie«³¹ ebenso wenig gewachsen sind wie soziale Systeme.

Der Psychologe James A. Hampton analysiert das Problem der »Vagueness« seit den 1980er Jahren in verschiedenen viel beachteten Publikationen und greift dabei seinerseits auf die Ergebnisse von Ele-

anor Rosch, Lotfi A. Zadeh³² und George Lakoff³³ aus den 70er Jahren zurück. »As Rosch and many others have noted, we use our conceptual system to reduce the complexity of our environment to a manageable level by focussing attention on the relevant dimensions.«³⁴ Die Reduktion von Komplexität nennt Lakoff »Idealisierung« und betont, dass bereits Wittgenstein in den 50er Jahren darauf hingewiesen habe, wie es möglich sei »to learn the clear cases of a concept without knowing how to determine the boundaries of its conceptual category.«³⁵ Man könne also ohne weiteres Prototypen und einschlägig repräsentative Zentren eines Begriffes erkennen lernen, ohne sich dabei Gedanken machen zu müssen über Grenzfälle und Sonderereignisse: »The boundaries remain fluid for good reasons«,³⁶ konstatiert Hampton.

Grenzen müssen fließend sein, weil Kategorien sonst die notwendigen Anpassungsleistungen an semantische, aber eben auch an soziale, kulturelle, historische und politische Veränderungen nicht leisten könnten. »This focus on central cases also explains why we have so little insight into the way dimensions determine category membership. As well as showing vagueness and typicality, our concepts also display opacity and genericity.«³⁷ Deutlich wird hier, dass die Vagheit von Begriffen – wie etwa dem der Ähnlichkeit – neben Problemen auch Potenziale entfaltet. »Uncertainty is linked to information through the

concept of granular structure – a concept which plays a key role in human interaction with the real world.«³⁸ Klare Grenzlinien und distinkte Begriffe werden hier nicht – wie etwa bei Quine – als einziger Ausweis wissenschaftlicher Methodik – und sogar kulturellen Fortschritts – qualifiziert. Vielmehr gelten granulare Strukturen als besonders aussagekräftig.

Seit den Arbeiten von Eleanor Rosch haben insbesondere kognitionswissenschaftliche Forschungen die Frage nach den Kategorien des Denkens neu formuliert: Kategorien werden nicht mehr als abstrakte Container verstanden, denen sich Entitäten aufgrund gemeinsamer Eigenschaften zuordnen lassen.

Nicht eine gemeinsame Eigenschaft oder ein Bündel von Merkmalen ist ausschlaggebend für die Zusammenfassung verschiedener Elemente zu einer Klasse, sondern ein Kandidat, der eine bestimmte Klasse am besten vertritt: »Rotkehlchen« ist prototypischer für Vogel als »Huhn« [...]. Der Gebrauch der Begriffe verläuft nicht ohne Logik, aber er ist nicht vollständig durchrationalisiert, wie er es den Regeln der Logik zufolge zu sein hätte.³⁹

Die Kategorisierungsleistung des menschlichen Denkens wird nicht anhand von mathematischen Begriffen beschrieben, sondern zunehmend nach eher

psychologischen oder kulturwissenschaftlichen Modellen geformt: »In a remarkably short time [...] categorization has moved from the background to the center stage because of empirical studies in a wider range of disciplines«,⁴⁰ so konstatiert George Lakoff und verweist auf eine Reihe von bisher gängigen Annahmen, die durch diesen Paradigmenwechsel verabschiedet werden können, unter anderem die Vorstellung, dass Emotionen keinen Anteil an Kategorieneildung haben, dass diese abstrakt und körperlos seien, dass Vernunft transzendental sei und vor allem, dass alle Menschen das gleiche Set von Kategorien verwenden würden. Wenn Lakoff meint, dies sei alles in einer sehr kurzen Zeit neu konzipiert worden, übersieht er die bedeutenden Vorarbeiten, die nicht nur Wittgenstein, sondern auch Carl Stumpf und die Gestaltpsychologie der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts hier bereits geleistet haben.

In der kognitionswissenschaftlich-psychologischen Forschung wird mittlerweile also die Auffassung vertreten, dass Ähnlichkeit – vorausgesetzt, man ändert das Muster der Kategorienbildung – durchaus beschrieben und erfasst werden kann. Es werden verschiedene Varianten der Prototypenlehre vorgeschlagen – vor allem die von Eleanor Rosch ausgearbeitete. Zudem wurde ein mathematisches Modell entwickelt, das auf räumliche Konzepte zurückgeht: die sogenannten *Voronoi tessellations*. Darunter ver-

steht man in der Mathematik eine lückenlose Überdeckung einer Fläche oder eines mehrdimensionalen Raums, wobei die einzelnen Flächen, also die jeweiligen Kacheln, so gegeneinander abgegrenzt sind, dass die in einer Kachel enthaltenen Punkte immer zu dem die Kachel organisierenden Punkt einen kürzeren Abstand haben als zu allen anderen Kachelmitelpunkten:

Prototype theory builds on the observation that among the instances of a property, some are more representative than others. The most representative one is the prototype of the property. A Voronoi tessellation of a given space divides that space into a number of cells such that each cell has a center and consists of all and only those points that lie no closer to the center of any other cell than to its own center; the centers of the various cells are called the *generator points* of the tessellation. Given that, by way of mathematical fact, Voronoi tessellations divide spaces into *convex* regions, a Voronoi tessellation of a conceptual space that takes points representing prototypes as generator points carves up that space into natural properties.⁴¹

Auch die Voronoi-Diagramme oder Voronoi-Parkettierungen bzw. Kachelungen (deutsch für *tessella-*

tion) genannten Diagramme lösen das Goodmansche Kontextproblem nicht, formulieren es aber anders: Sie verlangen eine Abstandsdefinition, um die verschiedenen Punkte dem jeweils ausgewählten Punkt zuordnen und damit die Zerlegung einer Fläche in einzelne Zellen durchführen zu können. Diese Idee eines *Conceptual Space*, einer Metrik oder bestimmten Abstandsdefinition regelt letztlich den Erfolg des Modells. Dies gilt z. B. für Anwendungen im Bereich der Handschriften- bzw. Buchstabenerkennung, der Gesichtserkennung, aber auch im Bereich des sogenannten *case-based reasoning* (CBR), einer Methode, bestimmte Denk- bzw. Lernstrukturen zu automatisieren, um sie für KI-Forschung zu verwenden.⁴² Es handelt sich dabei gewissermaßen um die Leistung, die der Algorithmus erbringt, wenn er sinnvoll formuliert ist. Dann nämlich gruppieren sich die ähnlichsten Phänomene tatsächlich um den Prototypen und diejenigen, die die geringste Ähnlichkeit aufweisen, befinden sich an den Rändern der Zellen. Vage Begriffe bzw. Phänomene werden so als Entitäten mit fluiden Rändern und einigermaßen stabilen Zentren erkennbar bzw. wiedererkennbar gemacht.

Ähnlichkeit ist nicht nur selbst ein solches Feld von Entitäten, sondern zugleich auch das Strukturprinzip, nach dem die Entitäten angeordnet sind: Eben nach mehr oder weniger großer Ähnlichkeit zum Prototypen. Ähnlichkeit wird so als nützliches philoso-

phisches Begriffskonzept – als Modell und Phänomen zugleich – rehabilitiert.

Die positiven Einschätzungen der Leistungsfähigkeit von Ähnlichkeitskonzepten in der Psychologie bzw. den Kognitionswissenschaften haben seit den Arbeiten von George Lakoff eher zu- als abgenommen.⁴³ Mittlerweile gibt es daher auch so etwas wie einen Konsens, was die begriffliche Bestimmung – wenn nicht Definition – von Ähnlichkeit angeht. Besonders griffig formuliert Ulrike Hahn, was heute die meisten Ähnlichkeitstheoretiker unterschreiben würden: »[...] similarity is determined by the transformation distance between representations: entities which are perceived to be similar have representations which are readily transformed into one another, whereas transforming between dissimilar entities requires many transformations.«⁴⁴

Ähnlichkeit behält auch in dieser Definition mittels Transformationseinheiten eine Affinität zu räumlichen Modellierungen von Nähe und Ferne und einen gewissen Bezug zu einer zeitlichen Dimension, die sich als schnellere oder langsamere bzw. überschaubare oder weniger überschaubare Transformation formulieren lässt. Ähnlichkeit gilt heute nicht mehr als eine Eigenschaft von Objekten, sondern als ein mehr oder weniger subjektives, mentales, kognitives Konzept, das Wahrnehmung möglich macht, strukturiert und orientiert: »[...] similarity may yet be the best ex-

planation of how most of our conceptual categories function.«⁴⁵ Weiterhin bleiben die Kontextbezogenheit oder die sogenannte Hinsicht, also der jeweils als relevant erachtete Aspekt von Ähnlichkeitsbezügen, auch für die Kognitionswissenschaften eine Herausforderung.

Diese Beobachtungen lassen sich ergänzen durch die Wiederaufnahme von Mimesisdebatten im Rahmen neurowissenschaftlicher Simulationstheorien. Seit der Entdeckung von Spiegelneuronen in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts werden Simulationstheorien auf unterschiedlichen Feldern erprobt: Empathie, Selbstwahrnehmung, Fremdwahrnehmung, Lernen, räumliche Orientierung und Ästhetik.⁴⁶ Die überraschende Aufwertung von körperlicher Selbstpräsenz, die sich vor allem durch Bewegung und Wahrnehmung von Bewegung konstituiert, rückt ins Zentrum der Argumentation:

Differing from macaques, motor resonance in humans can be evoked not only by the execution/observation of goal-directed motor acts, but also by simple movements, like raising one's arm, jumping or flexing one's finger. This wider »motor palette« likely played a role in fostering the distinctive mimetic nature of the human species.⁴⁷

Vittorio Gallese schließt daraus,

[t]he discovery of mirror neurons, within the broader context of a new account of the motor system demonstrating its cognitive role, allowed the possibility to conceive intersubjectivity and social cognition from a novel neuroscientific perspective that emphasizes the crucial role of the acting body. Such a new perspective, in turn, greatly contributed to revitalizing the notion of empathy and the philosophical tradition that originally identified empathy as a key element of human social intelligence, long forgotten in the debate on human cognition.⁴⁸

Wenn Erkenntnis, Empathie und Nachahmung auf so enge Weise interagieren, dann verwundert es nicht, dass auch die Neurowissenschaften Fiktionen als Simulationen untersuchen, dabei von einer »new relevance of the *Poetics* in modern psychology« ausgehen und konstatieren: »fiction as simulation illuminates the problem of human action and emotions.«⁴⁹ Die Aufgabe, Mimesiskonzepte, Simulationstheorien und Ähnlichkeitskonzepte aus den unterschiedlichen wissenschaftlichen Feldern und Diskursen zusammenzuführen, ist noch nicht gelöst. Die Überschneidungen von Erinnerung und Imagination mit der Simulation von Realität im Rahmen

fiktiver Gebilde wird aber nicht nur von Neurowissenschaftlern debattiert, sondern hat mittlerweile auch die Selbstreflexion von Schriftstellern erreicht: »Writing fiction is remembering what never happened«, formuliert Siri Hustvedt in einem Essay über »Three Emotional Stories: Reflection on Memory, the Imagination, Narrative and the Self.«⁵⁰

Überraschend und weder in die neurowissenschaftliche noch in die philosophische Diskussion eingebunden, allerdings zeitgleich mit beiden, findet sich noch ein vereinzelter traditionell philosophischer Versuch, Ähnlichkeit zu konzeptualisieren. »Alles, was existiert, erinnert an etwas anderes: Dinge an andere Dinge, Handlungen an andere Handlungen, Farben an andere Farben, Gestalten an andere Gestalten, Gedanken an andere Gedanken.«⁵¹ Erinnerung bedarf, so Robert Spaemann 1996 in einer ebenso kurzen wie luziden Analyse, der Ähnlichkeit. Ohne Ähnlichkeit gäbe es keine Erinnerung, keine Assoziation und nicht einmal Identität. »Seltsamerweise hat die Philosophie diesem elementarsten aller ›Phänomene‹ vorwiegend auszuweichen versucht«,⁵² bemerkt auch Spaemann zu Recht und verweist auf Aristoteles, der die Philosophie der Ähnlichkeit als ein schlüpfriges Gelände bezeichnet habe. Spaemann bemängelt, dass sich die Philosophie vornehmlich mit den Polen von Identität und Differenz auseinandergesetzt habe und hält auch die Kritik von Quine und

Goodman letztlich nicht für stichhaltig. Vielmehr vermutet er gerade in dem von Quine und Goodman hervorgehobenen Kontextproblem den Schlüssel für eine Lösung.

»Es sind Hinsichten, die Ähnlichkeit begründen«,⁵³ konstatiert er und greift damit das Kontextproblem auf.

Die identische Hinsicht eröffnet einen qualitativen Raum, ein Kontinuum, innerhalb dessen eine spezifische Art von Nähe und Ferne möglich wird. Solange das Kontinuum allerdings nur als Kontinuum besteht, gibt es nicht die Unterschiedenheit, die die Voraussetzung von Ähnlichkeiten bildet.⁵⁴

Ähnlichkeit ist auch für Spaemann keine klare und distinkte Idee, sondern eine diffuse; sie gehört in den Bereich des vagen Sprechens. Ähnlichkeiten organisieren eine Matrix von Nähe und Ferne, die aller Begrifflichkeit zugrunde liegt und sich doch dem Begriff selbst entzieht.

Entscheidend sei es, folgert Spaemann daraus, dass Ähnlichkeit als Voraussetzung für Seiendes erkannt wird: »Es ist offenbar so, dass alles Seiende einen solchen Raum qualitativer Nähe und Ferne eröffnet [...]«. ⁵⁵ Tatsächlich ist damit ein »potentiell unendlicher Raum möglicher Ähnlichkeiten«⁵⁶ bezeichnet. Dies ist natürlich genau das Problem: Die

potentielle Unendlichkeit scheint den Begriff zu lähmen. Spaemann versucht, dieser Problematik nicht durch psychologische oder kognitionswissenschaftliche Modellierung zu entgehen, sondern offeriert innerhalb seiner Disziplin einen anthropologischen Ansatz. »Seiendes als Seiendes zu bestimmen«, bedeutet, etwas »unter dem Aspekt seiner Ähnlichkeit mit uns zu bestimmen.«⁵⁷ Dies dürfte eine der wichtigsten Einsichten sein: Der Standpunkt kann nicht verlassen, nur reflektiert werden. Dabei geht Spaemann so weit, zu behaupten, dass ein kritischer Anthropomorphismus die Bedingung jeder Ontologie sei, da wir über Sein nur sprechen können in Analogie zu dem Sein, das wir kennen. Dieses Argument ist im Rahmen von kulturtheoretischen Debatten zentral. Vergleiche und Ähnlichkeitskonstruktionen lassen sich immer nur im Verhältnis zum Bekannten herstellen. So würden sich also anthropozentrische, aber eben auch eurozentrische, »sinozentrische«, »amerozentrische« Perspektiven nicht vermeiden lassen. Die wohlfeile Behauptung, nicht eurozentrisch argumentieren zu wollen, es dann aber notwendig aus Mangel an anderen Perspektiven doch zu tun, könnte aufgegeben werden zugunsten eines echten Vergleichs vieler Perspektiven. Das Erkennen von Ähnlichkeiten ist, so wird deutlich, strukturell angeboren, zugleich aber auch historisch, individuell, sozial und kulturell anpassungs- und entwicklungsfähig.

»Eine Philosophie der Ähnlichkeit müsste in eine Ontologie münden, deren Grundbegriffe die des Nahen und des Fernen, der Distanz und der Ent-Fernung wären.«⁵⁸ Spaemann hat hier deutlich gemacht, dass Ähnlichkeit räumliches Denken konnotiert und trifft sich – ohne dass beide Seiten explizit aufeinander Bezug nehmen – mit aktuellen kognitionswissenschaftlichen Forschungen. Eine Philosophie der Ähnlichkeit hat sich mit räumlichen Verhältnissen bzw. mit Konzepten von Ferne und Nähe auseinanderzusetzen; dazu gehören selbstverständlich auch die metaphorischen Verwendungen von Nähe und Ferne.

Ähnlichkeit konnotiert so etwas wie eine qualitative Nähe. Es gibt räumliche Nähe von Dingen, zeitliche Nähe von Ereignissen, die zahlenmäßige Nähe von Quantitäten zueinander, die qualitative Nähe z. B. von Farben, Geschmack oder Gerüchen. Es gibt selbstverständlich auch die emotionale Nähe von Menschen, die wir dann als Sympathie bezeichnen.

Ähnlichkeit ist eine Form der Nähe, die eine relativ schnelle Transformation des einen in das andere möglich macht, Ähnliches ist sich also nahe im Wortsinne – aber auch metaphorisch –, weil nur wenige Transformationsschritte nötig wären, um Identität herzustellen:

We propose that similarity is determined by the transformation distance between representations:

entities which are perceived to be similar have representations which are readily transformed into one another, whereas transforming between dissimilar entities requires many transformations.⁵⁹

Ähnlichkeitsbeziehungen sind verwendbar für die Beschreibung von Verhältnissen, die eine relative Nähe und eine relative Ferne zugleich implizieren und dabei die jeweilige Entfernung nicht als unüberwindbar, sondern immer eher als eine zu überbrückende präsentieren. Ähnlichkeiten markieren einen Ort, der nicht identisch ist mit dem eigenen, der aber auch nicht in der Fremde liegt. Es ist der Ort zwischen dem Fremdem und dem Eigenen und damit der Ort bzw. der Raum – auch metaphorisch –, der als dritter Raum Begegnung und Kommunikation ermöglicht. Der Abstand des Ähnlichen wirkt also oft weniger distanzierend als verbindend, impliziert immer eher eine relative Nähe als eine relative Entfernung, ein Umstand, der durchaus zu unwillkürlichen Verzerrungen und Fehlwahrnehmungen führen kann.⁶⁰ Nähe erhöht den Assimilationsdruck, und umgekehrt suggeriert erzwungene Assimilation auch eine nicht vorhandene Nähe. Ähnlichkeit ist keine neutrale Kategorie, sondern basiert immer auf einer Auswahl der Aspekte. Dies hat kommunikative, kann aber auch trügerische und repressive Ursachen und Folgen haben.

Was ist Ähnlichkeit? 41

Wir können also festhalten: Ein bestimmter – eher philosophisch-analytisch orientierter – Wissenschaftsdiskurs vertrat bis vor wenigen Jahrzehnten aus methodischen Gründen die Überzeugung, Ähnlichkeit könne keinen Platz in der philosophischen Reflexion einnehmen. Dies allerdings nicht – wie die meisten der Autoren sogar selbst durchaus konzедieren –, weil Ähnlichkeitsbeziehungen grundsätzlich philosophisch irrelevant wären. Ganz im Gegenteil: Sie gelten auch ihren philosophischen Kritikern von Aristoteles bis Goodman als Fundament aller Erkenntnis. Reden von Ähnlichkeiten schafft aber in einem bestimmten, durchaus dominanten wissenschaftlichen Kontext unlösbare Probleme. Der Ähnlichkeitsdiskurs migriert daher in andere Wissensfelder bzw. andere wissenschaftliche Disziplinen, so etwa in die empirische Psychologie und die Kognitionswissenschaften.


Ähnlichkeit bleibt zudem immer ein Begriff mittlerer Reichweite: Die Ähnlichkeit einer Fälschung mit dem Original kann eben gerade nicht zur Bestimmung von Echtheit dienen; auch die Ähnlichkeit zwischen kunstvoll geschliffenem Glas und echten Diamanten mögen weniger Betuchte gerne ausnützen; sie kann aber gerade nicht den Wert eines Steines bezeugen: Ähnlichkeit kann trügerisch sein.

Ähnlichkeit gehört zu den Figuren des Kontinuierlichen, des Übergänglichen. Sie bedarf zwar der Mar-

kierung von Differenzen, stellt aber nie einen Bruch oder Gegensatz dar. Im Konzept der Ähnlichkeit können Evolution, Wandel und Metamorphose gedacht werden. Daher scheint Ähnlichkeit neben dem räumlichen auch immer einen dynamischen, zeitlichen, aber nicht teleologischen Aspekt einzuschließen. Sie bedarf der Feststellung von Differenzen, weil sie nie Identität ist, kann aber selbst auch keine radikale Differenz im Sinne des »Anderen« sein: Ähnlichkeit ist kein binäres Modell, sondern eine »Figur des Dritten«. Sie befindet sich immer zwischen den Polen von vollständiger Identität und radikaler Differenz.


Ähnlichkeit entsteht, verblasst und kann unter verschiedenen Aspekten und Hinsichten unterschiedlich deutlich, wichtig oder offensichtlich werden, man kann sie verwischen oder profilieren. Ähnlichkeitsbeziehungen können etwas Spontanes, Unwillkürliches, Unbewusstes, ja Ungewolltes, eher Passives, Rezeptives und durchaus Schockierendes beinhalten. Aber es gibt auch politische, soziale und kulturelle Praktiken des gesteuerten, intendierten, erzwungenen, aktiven Ähnlichmachens und Assimilierens. Auch Selbstverlust, Anpassungsdruck und Assimilation lassen sich mit Ähnlichkeitsmodellen beschreiben und hervorrufen.

Ähnlichkeit ist also ebenso intuitiv wie komplex. Sie zu erkennen gilt als angeborene Fähigkeit und ist doch ohne Zweifel kultur- und milieuhängig. Sie



scheint semantisch symmetrisch, erweist sich aber in bestimmten Fällen als unumkehrbar und asymmetrisch: Der Sohn ähnelt dem Vater, aber nicht umgekehrt. Ähnlichkeit ist eine Wahrnehmungskategorie und hat doch zugleich einen irreduziblen Aspekt kultureller und individueller Praxis. Sie impliziert urteilende und damit auch ethische Aspekte: Wer Ähnlichkeiten nicht sehen will und sie zugunsten von radikaler Differenz leugnet, hat damit ein Urteil gefällt und sich politisch oder moralisch positioniert.

Als problematische und problematisierende Figur des Übergänglichen provoziert Ähnlichkeit die großen heuristischen Trennungen der Moderne: Natur und Kultur, Mensch und Ding, fremd und eigen. Sie überfordert die Philosophie und ist eine Herausforderung für die Kulturwissenschaften.



4. Die Moderne: Das Verschwinden der Ähnlichkeit. Oder doch nicht?

Ähnlichkeit hat zu bestimmten Zeiten offenbar Konjunktur, zu anderen nicht. Warum manche Theoretiker der Moderne die Ähnlichkeit aus der Theorie verabschieden wollen, andere dagegen – gerade zu Beginn des 20. Jahrhunderts – von der Ähnlichkeit fasziniert sind, ist nicht leicht zu beantworten; schließlich würde man aus verschiedenen und plausiblen Gründen zunächst einmal davon ausgehen können, dass Moderne und Ähnlichkeit sich gegenseitig ausschließen. Trotzdem finden sich in einem akademisch-intellektuellen Milieu, das von Phänomenologie, Ethnologie, Philosophie, Psychologie und Literatur gleichermaßen geprägt ist, zu Beginn des 20. Jahrhunderts die ersten Überlegungen zu einer Ontologie der Ähnlichkeit. Die Reflexion auf Ähnlichkeit gehört in dieser Epoche in das Feld eines kulturkritischen Diskurses, der – vor allem durch die methodischen Herausforderungen, die die Ethnologie einbrachte – die Moderne provoziert: Die Vermessung des Terrains, auf dem sich Fremdes und Eigenes begegnen, wird komplizierter und verlangt immer komplexere Antworten.


Die Diskussion von Ähnlichkeitsbeziehungen markiert dabei einen kritischen Einwand gegen die Vorstellung, dass die Moderne einen radikalen Bruch mit

vormodernem Denken vollziehe. Ähnlichkeitsreflexionen werden als Kommentar zur Konjunktur eines modernen Denkens in Differenzen und Identitäten verstanden und entsprechend vor allem zu allen Formen der – ideologischen – Alterisierung und zum kolonialen »Othering«. ⁶¹ Ähnlichkeit gehört zudem zu einem Komplex an Begriffen, die mit einem problematisch werdenden Konzept von instrumenteller Rationalität brechen: Sie wird in der Magie, im mimetischen Verhalten, im Unbewussten und in der Alltagspraxis zugleich lokalisiert, ist also als ethnologisches Sujet, als ästhetische Leitidee, als psychologische Matrix und als soziologisches Konzept anzutreffen und durchzieht bzw. verknüpft so verschiedene Wissensfelder und Diskursebenen.


Auf jedem der genannten Felder lässt sich ablesen, dass Ähnlichkeitskonzepte eine jeweils spezifische (kultur-)kritische Dimension entwickeln: Die ethnologische Perspektive thematisiert das magische Moment des Weltbezugs im Sinne von Ähnlichkeit und Teilhabe an nichtmenschlichen Wesen, die Psychologie und die Psychoanalyse nehmen diese Anregungen auf und entwickeln sie im Bereich der Assoziationslehre und ihrer therapeutischen Funktionen weiter, die Ästhetik entwirft eine Praxis der mimetischen Erfahrung im Sinne einer virtuellen Ähnlichkeitserkenntnis und die Soziologie modelliert Fragen der sozialen Integration am Beispiel der Ähnlichkeit.

Zudem hat die moderne Ethnologie die Epistemen der Ähnlichkeit, Mimesis und Kontiguität als besondere Kennzeichen nicht-moderner Praktiken bzw. Gesellschaften identifiziert. Ähnlichkeitsdenken wird häufig verbunden mit einem Rekurs auf vormoderne Formen von Erkenntnis und Praxis, das heißt vor allem auf Magie, Zauber und Besessenheitsrituale. Dieser Rückgriff wird allerdings nicht im Sinne exotisierender Fremddarstellungen diskutiert, sondern vielmehr als Folie für die Kritik an einer voraussetzungslos gesetzten Rationalität genommen. Das gilt insbesondere für die Arbeiten von Marcel Mauss, Bronisław Malinowski und später Fritz Kramer. Die Ethnologie wird damit in der klassischen Moderne in verschiedener Hinsicht zu einer Herausforderung und »Provokation« philosophischer Positionen.⁶² Die Reflexion auf Ähnlichkeit spielt dabei eine entscheidende und bisher nicht beachtete Rolle: Die ethnologische Erforschung und Bewertung von Ähnlichkeitswahrnehmung und mimetischer Praxis haben einen weitreichenden Einfluss auf psychologische und ästhetische Diskurse der Zeitgenossen.


Die Diskussion der ästhetischen Mimesis nimmt dabei einen besonderen Raum ein; sie wird ambivalent diskutiert, da sowohl die platonische, mimesiskritische als auch die aristotelische, mimesisfreundliche Tradition aufgerufen werden, um Nachahmung bzw. Ähnlichkeit jeweils unterschiedlich zu bewerten.



Die lange ästhetische Debatte über den Wert, Unwert, das angemessene Verständnis und die richtige Praxis von Mimesis durchzieht alle Epochen europäischer Reflexion über Kunst: Sie gerät dabei in Konflikt mit den Autonomietheorien, die seit der Aufklärung die Ästhetik bestimmen.⁶³ So gilt in der Moderne Mimesis im Sinne von Nachahmung der äußeren Wirklichkeit als überholt. Nachahmung steht im Widerspruch zu Kreativität und kann weder problemlos mit der Vorstellung vom individuell und innovativ schöpferisch tätigen Subjekt in Einklang gebracht werden, noch wird sie einem modernen, konstruktivistischen Begriff von Realität gerecht.



Die Rehabilitierung von Nachahmung und Ähnlichkeit in der Moderne muss also unter veränderten Vorzeichen geschehen und das Konzept an neue Bedingungen angepasst werden bzw. auf neue Bedürfnisse antworten. Ganz offensichtlich ist dies zum Teil gelungen; die Voraussetzung dafür war eine Verbindung mit der philosophischen Anthropologie – etwa der von Helmuth Plessner – bzw. mit kulturanthropologischen Ansätzen in der Ethnologie, wie denen von Marcel Mauss, Bronisław Malinowski und anderen.



Besonders ausführlich haben sich die Soziologen der Moderne, vor allem Gabriel Tarde und Helmuth Plessner, aber auch Georg Simmel mit Funktionen der Nachahmung und Ähnlichkeit auseinandergesetzt. In der Gestalttheorie der 20er bis 40er Jahre spielt das

Gesetz der Ähnlichkeit – neben anderen, etwa dem der Nähe, der Kontinuität, der Geschlossenheit etc. – eine wichtige Rolle. Ernst Mach, auf den sich die Gestalttheoretiker wie Wilhelm Köhler, Ernst Koffka, Kurt Lewin und Max Wertheimer beriefen, setzt sich ebenso mit der Rolle von Ähnlichkeit auseinander wie sein Schüler Fritz Mauthner, der die Funktion von Ähnlichkeit in der Sprachtheorie thematisiert. Mauthner formuliert die Aufgabe des Ähnlichkeitsdenkens in *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* von 1906. Dort heißt es im Unterkapitel »Subjektivität«: »Ähnlichkeit empfinden nennen wir irrtümlich erkennen. Denn all unser vermeintliches Erkennen ist vergleichendes Klassifizieren [...].«⁶⁴ Die Verbindung zur Sprache besteht darin, dass »unsere Sprachbegriffe auf Ähnlichkeit [beruhen], die mathematischen Formeln auf *Gleichheit*«. ⁶⁵ Dabei ist aber diese Ungenauigkeit, die der Sprache inhärent ist, kein Defizit gegenüber der Mathematik, sondern eine notwendige Bedingung für Sprache und Sprechen:

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 unsrer Sinneswerkzeuge unsere Sprache gebildet haben.⁶⁶

Wäre unsere Wahrnehmung so präzise wie Mikroskope, so Mauthner, könnten wir nichts mehr unter allgemeine Begriffe subsummieren und auch nicht mehr kommunizieren. Ernst Mach hatte schon 1905 noch einen anderen Aspekt in seine Überlegungen einbezogen: Es ging ihm nicht nur um die Wahrnehmung von Ähnlichkeit, sondern um die damit verbundene Neigung zur Nachahmung und Imitation: »Die sinnlich beobachtete Ähnlichkeit bedingt schon unbewußt und unwillkürlich ein ähnliches Verhalten, ähnliche motorische Reaktionen gegenüber den ähnlichen Objekten.«⁶⁷ »Schlüsse nach Ähnlichkeit und Analogie sind genau genommen kein Gegenstand der Logik, wenigstens nicht der formalen Logik, sondern nur der Psychologie.«⁶⁸ Ähnlichkeit und Nachahmung gehören für Mach wie für Plessner zusammen, sie bilden gemeinsam die Grundlage für das Erlernen von motorischen Fertigkeiten, vielleicht auch für das von sozialen Verhaltensweisen. Diese These weist weit in die Zukunft voraus: Der Zusammenhang zwischen den Ideen von Ernst Mach bzw. den Gestalttheoretikern mit den in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts entdeckten Funktionen der Spiegelneuronen ist mittlerweile mehrfach betont worden.⁶⁹

Ähnlichkeitswahrnehmung, Imitation und Mimesis sind auch für Walter Benjamin und seine anthropologische Sprachtheorie der frühen 30er Jahre als ein systematisch zusammenhängender Komplex

vorzustellen. Benjamin verbindet damit zudem noch eine Art Geschichte der Ähnlichkeitsvermögen, die im Laufe der geschichtlichen Entwicklung und einer damit einhergehenden, zunehmenden Rationalisierung eher ab- als zunehmen. Ähnlichkeit ist ein archaisches Vermögen, das aus den Tiefen der allgemeinen Menschheitsgeschichte und auch aus den Tiefen des individuellen Unbewussten stammt: »Denn offenbar scheint doch die Merkwelt des modernen Menschen sehr viel weniger von jenen magischen Korrespondenzen zu enthalten als die der alten Völker oder auch der Primitiven.«⁷⁰

Für Benjamin sind Ähnlichkeitsrelationen phylogenetische und ontogenetische Kindheitsgeschichten. Dieser historische Aspekt wird ergänzt durch ein Moment der schockhaften Plötzlichkeit, in dem Ähnlichkeiten aufblitzen. Ein solcher Augenblick, der nicht festzuhalten ist, kann auch in der Sprache und in der Schrift die mittlerweile verschütteten Ursprünge im Denken der Ähnlichkeiten enthüllen. Benjamins Überlegungen navigieren an einer Kritik der Semiotik entlang, suchen nach einer Begründung für einen nicht arbiträren Zeichenbegriff und können daher auch nicht ganz überzeugen. Letztlich ist dies der Versuch, mit einem großen Wurf noch einmal Sprache und Schrift, Wahrnehmung und Erkenntnis, Magie, Spiel und Mantik auf einem gemeinsamen Urgrund zu platzieren: Es wäre der der Ähnlichkeit.

Die Gabe, Ähnlichkeit zu sehn, die wir besitzen, ist nichts als nur ein schwaches Rudiment des ehemals gewaltigen Zwanges, ähnlich zu werden und sich zu verhalten. Und das verschollene Vermögen, ähnlich zu werden, reichte weit hinaus über die schmale Merkwelt, in der wir noch Ähnlichkeit zu sehen im Stande sind.⁷¹

Ähnlichkeiten wahrzunehmen, gehört bei Weitem nicht nur in den Bereich der bewussten Wahrnehmung, vielmehr gibt es Ähnlichkeiten auch dort, wo sie nicht bewusst werden, bzw. nicht sinnfällige sind, oder, wie Benjamin sagt, wo sie »unsinnlich« sind:

Die mit Bewußtsein wahrgenommenen Ähnlichkeiten – z. B. in Gesichtern – sind verglichen mit unzählig vielen unbewußt oder auch gar nicht wahrgenommenen Ähnlichkeiten wie der gewaltige unterseeische Block des Eisberges im Vergleich zur kleinen Spitze, welche man aus dem Wasser ragen sieht.⁷²

Stärker als bei allen anderen Theoretikern der klassischen Moderne wird bei Benjamin die spezifische Faszination für die Idee der Ähnlichkeit deutlich, die die Bereiche des Kultes und der Magie, der Psychologie, der Anthropologie, aber auch die der Geschichts-

theorie und der Ästhetik zu durchkreuzen und zu verbinden scheint. Für Benjamin findet sich daher auch die eigentliche moderne Theorie der Ähnlichkeit nicht in einem philosophischen, sondern in einem literarischen Werk: In Marcel Prousts *A la recherche du temps perdu* spielt das Konzept der Ähnlichkeit eine Schlüsselrolle.

Die Ewigkeit, in welche Proust Aspekte eröffnet, ist die verschränkte, nicht die grenzenlose Zeit. [...] Das Widerspiel von Altern und Erinnern verfolgen, heißt in das Herz der Proustschen Welt, ins Universum der Verschränkung dringen. Es ist die Welt im Stand der Ähnlichkeit und in ihr herrschen die »Korrespondenzen«, die zuerst die Romantik und die am innigsten Baudelaire erfaßte, die aber Proust (als Einziger) vermochte, in unserem gelebten Leben zum Vorschein zu bringen.⁷³

Betrachtet man die Benjaminschen Einlassungen zur Ähnlichkeit isoliert vom zeitgenössischen Diskurs der Ähnlichkeiten, wirken sie zunächst vielleicht irritierend. Im historischen und diskursiven Kontext allerdings wird deutlich, dass auch Benjamin Ähnlichkeit als einen fundamentalen Aspekt einer nichtlinearen, auf Korrespondenzen beruhenden Zeitphilosophie versteht. Kritik an idealistischen Geschichtsmodellen in Form von spezifischen räumlichen Konstel-

lationen – wie den *Passagen* etwa – ist ein zentrales Anliegen seiner Werke.⁷⁴

Auf die komplexe Verschachtelung dieser Ähnlichkeitsdiskurse und ihrer spezifischen Funktionen im Kontext kulturtheoretischer Debatten gehen explizit Sigmund Freud und Aby Warburg ein und markieren dabei so etwas wie einen Metadiskurs der Ähnlichkeiten. Aktuell dürften die Thesen von Bruno Latour die größte Resonanz ausgelöst und einige Aspekte der Debatte aus der klassischen Moderne wieder thematisiert haben; dies gilt auch für die ethnoepistemologischen Überlegungen von Philippe Descola und Eduardo Viveiros de Castro.

Michel Foucaults Thesen zur Ähnlichkeit in *Die Ordnung der Dinge* haben dagegen am nachhaltigsten dafür gesorgt, dass Ähnlichkeit und Moderne als gegensätzlich wahrgenommen werden.

5. Foucault und die Walnuss oder: Die Diskreditierung der Ähnlichkeit

Eine Revision der Thesen Foucaults ist nicht nur bedeutsam im Hinblick auf die Selbstbestimmung der Moderne im Verhältnis zu ihrer eigenen Vorgeschichte, sondern vor allem auch im Hinblick auf die Frage nach anderen Kulturen, deren Entwicklung ebenfalls nicht mehr im Schema vormoderner Stadien oder verzögerter Anpassungen ausgedeutet werden können. Foucault hat – an wenigen Stellen seines Werkes – schon angedeutet, in welche Richtung eine solche Differenzierung seiner *Ordnung der Dinge* zu gehen hätte. Er konstatiert in einem Interview von 1966: »*Wahnsinn und Gesellschaft* ist die Geschichte des Unterschiedes, *Die Ordnung der Dinge* die Geschichte der Ähnlichkeit, des Gleichen, der Identität.«⁷⁵ Mit diesen knappen Worten charakterisiert er in einem Gespräch mit Raymond Bellour seine beiden wohl einflussreichsten Bücher. Die Geschichte des Wahnsinns sei in erster Linie die »Geschichte einer Teilung, eines gewissen Schnitts«⁷⁶ gewesen. In der *Ordnung der Dinge* wollte er dagegen zeigen, »wie Gesellschaften mit der Ähnlichkeit zwischen Dingen umgehen.«⁷⁷

Foucault äußert sich zwar durchaus zur Frage, wie und mit Hilfe welcher Gewährsmänner die Geschichte der Ähnlichkeit weiterzuschreiben wäre –

Freud, Husserl und Saussure sind es –, trotzdem hat das Verdikt, Ähnlichkeit sei *die* genuine vormoderne Episteme, offenbar dazu geführt, dass sein Hinweis auf moderne Theoretiker der Ähnlichkeit übersehen wurde. Immerhin kann man festhalten, dass Foucault eine hermeneutische, eine strukturalistische und eine phänomenologische Linie der Ähnlichkeit postuliert, in der *Ordnung der Dinge* selbst wird allerdings auf eine Zukunft des Konzepts nicht verwiesen, und diese Einschätzung hat sich seither etabliert. Seine Formulierungen sind auch entsprechend eindeutig: »Bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts hat die Ähnlichkeit im Denken (*savoir*) der abendländischen Kultur eine tragende Rolle gespielt.«⁷⁸ Es werden unter den vielen verschiedenen Formen von Ähnlichkeitsbeziehungen von ihm vier Typen ausführlicher besprochen: *convenientia*, *aemulatio*, Analogie und Sympathie.⁷⁹ Allen gemeinsam ist die Unabschließbarkeit der Prozesse, die Zeichenhaftigkeit des Vorgangs des Vergleichens, der immer auf Signaturen an der Oberfläche der Dinge verweist. Die Wissenschaft von der Zeichendeutung und die Wissenschaft vom Zeichen selbst nennt Foucault Hermeneutik bzw. Semiologie. Solange man die Beziehung zwischen den Dingen und ihren Zeichen bzw. die Dinge als Zeichen nach dem Prinzip der Ähnlichkeit ordnet, fallen Semiologie und Hermeneutik zusammen, denn ein Zeichen ist nur dann ein solches, wenn es nach den

Gesetzen der Ähnlichkeit dort Sinn ergibt, wo sich Ähnlichkeit identifizieren lässt.

Konsequenterweise lässt sich die Mathematisierung des Wissens erst dann denken, wenn die Ähnlichkeit als Episteme verabschiedet worden ist. »Ähnlichkeit bleibt niemals in sich selbst fest, sie wird nur fixiert, wenn sie auf eine andere Ähnlichkeit verweist, die ihrerseits neue anspricht [...].«⁸⁰ Das Wissen im Zeichen der Episteme der Ähnlichkeit bzw. der Repräsentation würde daher, so Foucault, keine festen Fundamente gewinnen, sondern sei auf »sandigem Boden« gebaut.⁸¹

Den Abschied von der Episteme der Repräsentation markiert in der *Ordnung der Dinge* Don Quijote, der, selbst einem Buchstaben ähnelnd, die Lesbarkeit der Welt nach den Vorgaben der Ritterromane zu überprüfen versucht und daran scheitert. Die allmählich zunehmende Distanz zum Denken in Ähnlichkeiten äußert sich in einer Skepsis, die nicht nur Francis Bacon, sondern dann vor allem Descartes formuliert. »Die Ähnlichkeit ist nicht mehr die Form des Wissens, sondern die Gelegenheit des Irrtums, die Gefahr, der man sich aussetzt, wenn man den schlecht beleuchteten Ort der Konfusionen nicht prüft.«⁸² Foucault zitiert die ersten Zeilen der *Regulae*: »Sooft die Menschen irgendeine Ähnlichkeit zwischen zwei Dingen bemerken, pflegen sie von beiden, mögen diese selbst in gewisser Hinsicht voneinander verschieden sein,

das auszusagen, was sie nur bei einem als wahr erfunden haben.«⁸³ Ähnlichkeit wird zu einem Götzenbild und gilt als Illusion eines magisch theatralischen Zeitalters oder ganz einfach als Unfug.

Dem entspricht Foucaults Diagnose: Er sieht für die Ähnlichkeit nur noch marginale »Residuen« innerhalb des modernen Denkens oder moderner Praktiken. Es bleibt ihr nur noch eine Nische im Bereich der Kunst und des Wahnsinns. »Der Irre [...] sammelt alle Zeichen und überschüttet sie mit einer Ähnlichkeit, die sich unaufhörlich fortpflanzt.«⁸⁴ Außerdem sichert die Dichtung der Ähnlichkeit noch einen Raum, wo sich in der Allegorie die Dinge wieder ähneln. »So haben beide am äußeren Rand unserer Kultur, und den wesentlichen Trennungen sehr nahe, diese Grenzsituation, jenen marginalen Posten und jene zutiefst archaische Silhouette, in der ihre Worte unaufhörlich ihre fremde Kraft und die Quelle ihrer Bestreitbarkeit finden.«⁸⁵ Dies sind die letzten Felder der Ähnlichkeit in einer Episteme, der es von jetzt an nur noch um Identität und Differenz gehen wird.

Dem hat insbesondere Bruno Latour widersprochen. Latours wissenschaftshistorisch fundierte Revision der Moderne macht deutlich, dass nicht allein naturwissenschaftliche und mathematische Paradigmen konstitutiv sind für modernes Denken, auch wenn dies die meisten Selbstbeschreibungen der Moderne naheulegen scheinen.

Wir sind nie modern gewesen,⁸⁶ 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 Modernen sei, beruht auf seiner Analyse der großen heuristischen Trennungen, wie sie die moderne Wissenschaft vornimmt. Die Einteilung in Natur und Kultur, 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.

Latour hat mit seinem Begriff der hybriden Dinge den entscheidenden Anstoß für einen Neuansatz in der Frage nach dem Verhältnis des modernen Menschen zu den ihn umgebenden Dingen, aber auch zur Natur geliefert. 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. Er versucht damit offenbar, eine revidierte Ordnung der Dinge vorzulegen, diese weiterzuschreiben und auch die

Ähnlichkeit zu rehabilitieren. Latour kann sich dabei auf Vorläufer berufen. Der wichtigste ist Gabriel Tarde, dessen Theorie der Nachahmung erst in den vergangenen Jahren – im Zusammenhang mit Latours Akteur-Netzwerk-Theorie – wieder Beachtung findet.

Der französische Kultursoziologe Gabriel Tarde hat im ausgehenden 19. Jahrhundert mit seinen *Gesetzen der Nachahmung* ein Konzept der kulturellen Evolution aufgrund von Ähnlichkeitsbeziehungen entworfen.⁸⁷ Soziologisch relevante Ähnlichkeiten beruhen für Tarde auf dem Phänomen von Nachahmung und Variation, die zusammen Gruppen von ähnlichen Dingen ergeben. Heute würde man von Kollektiven sprechen, die sich von Gesellschaften dadurch unterscheiden, dass sie Dinge, Räume, Tiere etc. mitmeinen. Gehören diese zu einer Menge an Dingen, die ein übergeordnetes Ganzes ergeben, dann nennt sich ihre Vermehrung Wachstum oder Evolution.⁸⁸ Die Analogie zu Naturgesetzlichkeit ist deutlich erkennbar und wird von Tarde ausführlich in einem wissenschaftsgeschichtlichen Überblick diskutiert.

Tarde wird damit zur wichtigsten historisch-theoretischen Referenz der »Akteur-Netzwerk-Theorie«.⁸⁹ Latour stellt sich in diese Tradition oder erfindet sich – wenn man so will – Tarde als Vorläufer und Gewährsmann: »Unsere Lieblingstheorie stellt also bei weitem keine verwaiste und marginale Richtung in der Sozi-

altheorie dar, sondern kann auf einen respektablen Stammbaum zurückblicken.«⁹⁰ Latour bezieht sich bei der Rekonstruktion von Tardes Bedeutung besonders auf ein weniger bekanntes Werk – *Monadologie et sociologie* – aus dem Jahr 1893, in dem Tarde die zentrale These einer möglichen Aufhebung der radikalen Differenz von Natur und Gesellschaft aufstellt, die Latour dann in seinen Werken wieder aufgreift mit dem Hinweis, dass »für das Verständnis der menschlichen Interaktionen die Dichotomie zwischen Natur und Gesellschaft irrelevant« sei.⁹¹ Für Latour spitzt sich diese Frage immer auf das Verhältnis des Menschen zu seinen Dingen zu: »Während in der ›Sein‹-Philosophie [als der Identitäts-Philosophie, DK] eine Entität mittels ihrer *Wesenheit* definiert wird, wird in der ›Haben‹-Philosophie eine Entität durch ihre Eigenschaften [im Sinne von *properties*, DK] und ihre Gier bestimmt.«⁹²

Dies definiert auch das Verhältnis von Ding und Mensch:

Diese Zurückweisung von Identitätsphilosophie hat eine letzte Konsequenz, die für uns ANT-Soziologen natürlich entscheidend ist: Der Status der nicht-menschlichen Wesen, wofür wir so oft kritisiert worden sind. Die Überkreuzung der Schranke zwischen Menschen und nicht-menschlichen Wesen hat unseren Lesern viele Probleme

bereitet und wird oft als Prüfstein betrachtet: damit steht und fällt unsere Sozialtheorie.⁹³

Tatsächlich mag dies nach wie vor etwas befremdlich klingen, aber schließlich ist es auch provokativ gemeint.

Macht Schluss mit der lächerlichen Lösung zu behaupten, dass die Dinge für sich existieren, aber dass ihr sie nicht erkennen könnt! Entweder sprecht oder schweigt über sie. Doch ihr könnt unmöglich sprechen und sagen, dass die Dinge, über die ihr sprecht, nicht in irgendeiner Weise Euch ähnlich sind: Sie bringen durch euch eine Art von Differenz zum Ausdruck, die *euch*, die Sprecher, zu einem ihrer Besitzer hat.⁹⁴

Ähnliche Aussagen, die vielleicht weniger spektakulär formuliert, aber bei genauem Hinsehen nicht weniger provokativ sind, lassen sich etwa bei Helmuth Plessner finden. Sowohl Tardes wie auch Latours Thesen wirken im Kontext der Debatte über Ähnlichkeitswahrnehmung und Nachahmung dann gar nicht mehr so überraschend. In gewisser Weise ergänzt Latour den von Spaemann vorgeschlagenen kritischen Anthropomorphismus durch seine komplementäre Perspektive, eine Art kritischen Animismus. Die methodische Frage, die Latour hier aufwirft, ist die

Grundfrage der philosophischen Phänomenologie und der Ethnologie, nämlich die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit, etwas Fremdes als Fremdes zu erkennen.⁹⁵ Die Antwort von Tarde und Latour lautet: Es gibt diese Möglichkeit gar nicht. Allerdings brauchen wir sie auch nicht. Das Fremde ist nicht fremd, sondern ähnlich. Wir konfrontieren keine unterschiedenen Seinsweisen, sondern graduell unterschiedliche Habens-Zustände. In diesem Hinblick – und *nur* in diesem Hinblick – können wir uns und andere als – graduell – verschieden oder anders erkennen.

Diese Thematik wird in der klassischen Moderne von der im Entstehen begriffenen Soziologie, von der Ethnologie, der Kulturtheorie und der Psychologie, aber eben auch von Literatur, Film und Kunst aufgegriffen und diskutiert. Wie Benjamin zu Recht feststellte, finden sich Ähnlichkeitskonzepte nicht nur in theoretischen – philosophischen, psychologischen oder soziologischen –, sondern auch in literarischen Texten. Dort treten sie nicht selten im Sinne einer Selbstreflexion mimetischer Aspekte in Erscheinung.