

2. Die Ordnung der Semiosphäre: Theoretische Perspektiven zwischen Kultursemiotik und Diskursanalyse

Der auf den einleitenden Seiten umrissene Fragehorizont verlangt nun nach der Klärung einiger theoretischer Grundlagen. Im Wesentlichen versuchen sich die beiden folgenden Unterkapitel an einer Erläuterung und Verhältnisbestimmung der Begriffe ‚Rezeption‘ und ‚Diskurs‘ (sowie einiger darunter zu subsu- mierender Termini). Orientiert sich die Bestimmung des Rezeptionsbegriffs an der Kultursemiotik Jurij Lotmans, so bildet Michel Foucaults Werk die Referenz für den Diskursbegriff. Das in der ersten Kapitelhälfte zu besprechende Verständnis von Rezeptionsvorgängen konkretisiert sich hinsichtlich des Ge- genstands der Arbeit als Medialität des Orients in Abhebung von des letzteren Politisierung bei Edward Said. Die zweite Kapitelhälfte führt darüber hinaus den kultursemiotischen und den diskursanalytischen Theorieansatz zusammen und begründet damit die theoretische Positionierung der Untersuchung.

2.1 *Die Medialität des Orients dies- und jenseits des Postkolonialismus*

Seit dem Erscheinen von *Orientalism* (1978) ist es schwierig geworden, einen unbehafeten Orient vorzufinden, denn er wird bei Edward Said unweigerlich politisiert – eine Gegebenheit, auf die eine ablehnende ebenso wie eine befür- wortende Rezeption dieses Grundlagentextes der *postcolonial studies* zu reagie- ren hat. Insofern der Orient das Produkt eines westlichen kolonialen Diskurses darstellt, kann er für Said nicht „frei“ genannt werden:

„My contention is that without examining Orientalism as a discourse one cannot possi- bly understand the enormously systematic discipline by which European culture was able to manage – and even produce – the Orient politically, sociologically, militarily, ideologically, scientifically, and imaginatively during the post-Enlightenment period. Moreover, so authoritative a position did Orientalism have that I believe no one writ- ing, thinking, or acting on the Orient could do so without taking account of the limi- tations on thought and action imposed by Orientalism. In brief, because of Oriental- ism the Orient was not (and is not) a free subject of thought or action.“²⁴

Diese diskursive Ohnmacht gegenüber dem Westen, die den Orient in eine Zwangslage der Entrechtung verweist, führt dazu, dass er sich nicht selbst re- präsentieren kann:

²⁴ Said 2003, S. 3.

„The exteriority of the representation is always governed by some version of the truism that if the Orient could represent itself, it would; since it cannot, the representation does the job, for the West, and *faute de mieux*, for the poor Orient.“²⁵

Die mannigfaltige Kritik an *Orientalism* hat mit Recht darauf hingewiesen, dass Said wie die von ihm verurteilten ‚Orientalisten‘ den Orient essentialisiert, indem er ihn, mit deutlichen politischen Implikationen versehen, gewissermaßen zu einem (unterdrückten) historischen Akteur hypostasiert. Andererseits verließen einige der Thesen Saids ihre Brisanz, wenn man sie in nüchterne deskriptive Kategorien übersetzt. So kommt der am Beginn der Studie stehenden Identifizierung des Orientalismus als „style of thought“, der notwendigerweise auf einer ontologischen und epistemologischen Unterscheidung von Orient und Okzident beruhe, an sich noch keine kolonialistisch-politische Sprengkraft zu, geht damit doch eigentlich nur der Hinweis auf eine binäre Grundstruktur einher. Die Feststellung, der Orientalismusdiskurs lasse sich aus seiner inhärenten Konsistenz und nicht durch eine Übereinstimmung mit einem tatsächlichen Orient erklären, kann ebenso für sich genommen noch unproblematisch sein, wenn sie dahingehend gelesen wird, dass ein europäisches Bild vom Orient nichts anderes als ein Fremdbild sein könne. Erst aus der „kulturellen Hegemonie“, die der Westen Said zufolge systematisch ausübt, ergibt sich die Visktimisierung des Orients und rechtfertigt sich die politische Anklage.²⁶

Auch die vorliegende Untersuchung denkt den Orient in erster Linie im Ausgang von Fremdbeschreibungen. Sie bewertet Quellen nicht nach der Angemessenheit ihrer Repräsentation eines ‚realen‘ Orients; im Fokus stehen Rezeptionsvorgänge, die nach ihrer Aussagekraft in Bezug auf die empfangende Instanz befragt werden und nicht in erster Linie nach ihrer historischen Korrektheit. Damit verflüchtigt sich keineswegs das Bewusstsein, dass solche Rezeptionsvorgänge oft oder sogar meist auf der Grundlage realer historischer Kulturkontakte zustande kommen (ein Umstand, der für Saids Orientalismus ebenso gilt). Der Orient aber, der bei Said erst durch seinen Status der Entrechtung für die Untersuchung Relevanz gewinnt, erhält im hier gegebenen Zusammenhang eine andere Rolle zugewiesen: Er ist nicht das direkte Objekt der Analyse, sondern das Medium, in dem das Untersuchungsobjekt – der Religionsdiskurs – sich äußert. Insofern er Medium ist, soll der Orient als primär unmarkierter Träger von Informationseinheiten fungieren, die erst sekundär, als Ergebnis eines rezeptiven Kommunikationsvorgangs, eine spezifische Markierung wie z.B. diejenige einer kolonialen oder kulturpolitischen Dominanz erhalten können. Dieses Medium könnte schlicht ‚Zivilisation‘ (oder ‚Kultur‘) genannt werden, folgt man einer Feststellung Andrea Polascheggs, die den Orient, so wie er von Europa in der Frühen Neuzeit und bis hin zum Beginn des 19. Jahrhunderts

²⁵ Ebd., S. 21.

²⁶ Vgl. ebd., S. 2, 5 u. 7.

diskursiv erzeugt wurde, als dem Westen grundsätzlich strukturell vergleichbar charakterisiert:

„Im deutlichen Unterschied zur europäischen Wahrnehmung der Völker Südamerikas oder der Südsee fiel der Orient ganz selbstverständlich in die Kategorie der Zivilisation. Mit Naturvölkern hatten die Orientalen ebensowenig gemein wie die Westeuropäer selbst, sie waren Repräsentanten einer *anderen Kultur* – nicht eines *Anderen der Kultur*.“²⁷

Dieses Vergleichspotential im Medium der Zivilisation entnahm den Orient keineswegs europäischer Kritik oder Abwertung, ermöglichte jedoch, so die These, die „enorme Produktivität orientalischer Sujets, Formen und Themen im 18. und 19. Jahrhundert“.²⁸ Selbst wenn aber das bei Polaschegg offenbar synonym verwendete Begriffspaar ‚Zivilisation/Kultur‘ auseinandergehalten, also bspw. ‚Zivilisation‘ als historisch konkrete, gesellschaftlich verortete Formation und damit als bestimmte Ausprägung einer umfassenderen Kategorie ‚Kultur‘ verstanden wird, kommt zu wenig Begriffsschärfe zustande. Stattdessen soll hier als technischere Option der Textbegriff dienen, um das Medium ‚Orient‘ im Rezeptionsvorgang näher zu bestimmen.

Einen Vorschlag, den Orient als Text zu formalisieren, unterbreitet P. Alekseev in seinen Untersuchungen zum ‚russischen Orient‘. Er setzt dabei eine einschlägige „einheitliche Konzeptosphäre“ (*edinaja konceptosfera*) der russischen Kultur voraus, die sich, verstanden als dynamischer systemischer Zusammenhang aller „textlichen Manifestationen“ des russischen Orientbildes, beständig transformiere, aber doch ihre sie zusammenhaltenden grundlegenden Konturen beibehalte.²⁹ Vor diesem Hintergrund konstruiert der Literaturwissenschaftler eine „systemische metatextliche Einheit“ (*sistemnoe sverchtekstovoe edinstvo*) literarisch-künstlerischer Aussagen über den Orient, die er als „orientalischen Text der russischen Literatur“ (*vostočnyj tekst russkoj literatury*) bezeichnet.³⁰ Alekseev präzisiert seinen Untersuchungsgegenstand als „muslimischen Text“ (*musul'manskij tekst*), der eine Unterkategorie des „orientalischen Textes“ bilde und Subtexte des Kaukasus, der Krim, Sibiriens, Afrikas, Indiens, Zentralasiens und des Nahen und Fernen Ostens einschließe. Die Untersuchung des „orientalischen“ resp. „muslimischen Textes“ orientiert sich hier, unter Beru-

²⁷ Polaschegg, Andrea: *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin/New York: Walter de Gruyter 2005, S. 135 (Hervorhebung im Original).

²⁸ Ebd., S. 142.

²⁹ Vgl. Alekseev 2015 (wie Kap. 1, Fn. 13), S. 3. Eine kürzere, teilweise identische Fassung dieses Buches erschien als: ders.: *Musul'manskij vostok v literature russkogo romantizma 1820-1830 godov*. Gorno-Altajsk: RIO Gorno-Altajskogo universiteta 2014. Einige Ergebnisse beider Publikationen (sowie von als separate Artikel veröffentlichten Auszügen) sind in Alekseevs Dissertation vorweggenommen: ders.: *Formirovaniye musul'manskogo teksta russkoj literatury v poéтиke russkogo romantizma 1820-1830-ch godov*. Dis. ... kand. filol. nauk., Tomsk 2006.

³⁰ Vgl. Alekseev 2015, S. 5.

fung auf die entsprechende kulturwissenschaftliche und literaturwissenschaftliche Forschungsrichtung, am „lokalen Text“ (*lokal'nyj tekst*) im Sinne eines Metatextes, den durch einen „einheitlichen Diskurs“ mit spezifischer Sprache und „Mythopoetik“ zusammengehaltene Subtexte formen.³¹ Alekseev stellt sich damit einerseits terminologisch in die Tradition des von V. N. Toporov begründeten „Petersburger Textes“, der das Vorbild späterer Konzeptionen alternativer lokaler Texte (z.B. „Moskauer Text“, „Sibirischer Text“, „Krim-Text“ etc.) darstellt,³² und bezieht sich andererseits auf folgende Stelle in Lotmans früher klassischer Theorie des literarischen Textes:

„Nun ist aber klar, daß man bei einer derartigen Betrachtungsweise auch eine Gruppe von Texten (z.B. die russische Komödie des XVIII. Jahrhunderts) nehmen und sie als *einen* Text ansehen kann, wobei man das System seiner invarianten Regeln beschreibt und alle Abweichungen den Varianten zurechnet, die im Verlauf seines sozialen Funktionierens auftreten.“³³

Die Attribute „orientalisch“ und „muslimisch“ weisen im gegebenen Fall den „lokalen Text“ also nicht einer orientalischen oder muslimischen Herkunft zu, sondern formulieren die orient- resp. islambezogene Thematik eines russischen Diskurses kulturtopologisch. Entsprechend ließe sich Alekseev zufolge auch von beispielsweise einem „buddhistischen Text“, „jüdischen Text“ oder „heidnischen Text“ sprechen³⁴ – wesentlich ist hierbei seine Feststellung, dass es sich bei den „lokalen Texten“ um zu heuristischen Zwecken definierte spezifische Perspektiven handelt, denen zwar ein thematischer Zusammenhang attestiert wird, die aber in der Realität nicht als Einheit konzipiert wurden:

„Der muslimische Text als Gegenstand literaturwissenschaftlicher Untersuchung bildet einen Blickwinkel auf die russische Literatur, demgemäß die formalen und inhaltlichen Elemente von Texten, die auf die muslimische Kultur bezogen sind, als strukturelle Einheit betrachtet werden. Als Untersuchungsgegenstand ist der muslimische Text illusorisch, er existiert nur im theoretischen Apparat des Forschers, aber als Erkenntnisinstrument der Wechselbeziehung von Elementen ist er real und besitzt in einem solchen Fall das volle Recht, unter dem Aspekt der Strukturhaftigkeit und Funktionalität beschrieben zu werden.“

³¹ Vgl. ebd., S. 47-49.

³² Toporov konzipierte ab den 70er-Jahren den „Petersburger Text“ als einen „synthetischen Metatext“, der zwar „heterogen“ ist und sich aus zahlreichen Subtexten unterschiedlicher Autorschaft und Provenienz zusammensetzt, deren Motivik aber einer spezifischen Regenhaftigkeit und Strukturhaftigkeit und einem spezifischen verbindenden Sprachgebrauch unterliegt, sodass der „Petersburger Text“ zu einem Ganzen wird, das gewissermaßen eine überhistorische, mythogene oder „sakrale“ Funktionalität annimmt. Der „Petersburger Text“ erschafft damit eine Realität für sich, die über die bloße Beschreibung der Stadt hinausgeht. Siehe hierzu als grundlegende Arbeit Toporov, V. N.: „Peterburg i ‚Peterburgskij tekst russkoj literatury‘ (Vvedenie v temu)“. In: ders.: *Peterburgskij tekst russkoj literatury. Izbrannye trudy*. Sankt-Peterburg: Iskusstvo-SPB 2003, S. 7-118.

³³ Lotman, Jurij M.: *Die Struktur literarischer Texte*. Übers. von Rolf-Dietrich Keil. München: Wilhlem Fink 1993, S. 87 (Hervorhebung im Original).

³⁴ Vgl. Alekseev 2006, S. 25f.

„Мусульманский текст как предмет литературоведческого исследования формирует такой угол зрения на художественные тексты русской литературы, при котором формальные и содержательные элементы текстов, связанные с мусульманской культурой, рассматриваются в структурном единстве. Как предмет исследования мусульманский текст иллюзорен, существует только в теоретическом аппарате исследователя, но как инструмент познания взаимоотношения элементов – реален и в таком случае имеет полное право быть описанным в аспекте структурности и функциональности.“³⁵

In Anknüpfung an Alekseev kann das angesprochene Medium als ‚orientalischer Text‘ benannt und damit als umfassende thematische (zum Zweck der Untersuchung gesetzte) Einheit verstanden werden, deren metatextliche Konsistenz sich durch einen expliziten oder implizit erschließbaren Bezug seiner einzelnen konstitutiven Elemente auf den Orient ergibt. Ob und inwiefern diese Bezugsgröße ‚Orient‘ semantisch eingehegt werden kann (und wie sie sich zum Begriff ‚Asien‘ verhält), wird in Kapitel 3 zur Diskussion stehen.

Über Alekseev hinausgehend meint das Medium des ‚orientalischen Textes‘ hier mehr als nur literarisch-künstlerische Texte und begrenzt sich, zumindest als theoretische Vorüberlegung, auch nicht auf in natürlichen Sprachen schriftlich niedergelegte Wortkonvolute (wenngleich die im Rahmen dieser Studie analysierten Quellentexte fast gänzlich unter diese Kategorie fallen). ‚Text‘ soll hier also nicht im alltagssprachlichen Verständnis und nicht zwingend plastisch gedacht werden, sondern in Anlehnung an die späte Kultursemiotik Lotmans als abgrenzbare Einheit einer Mitteilung resp. Information, die in einem Kommunikationsvorgang zwischen Sender und Empfänger ausgetauscht wird. So verstandener Text muss also nicht zwingend in einer natürlichen Sprache, auf jeden Fall aber in einer semiotischen Sprache kodiert sein (kann also auch z.B. in Form eines Bildes geäußert werden). Insbesondere Lotmans Modell der Semiosphäre und sein damit einhergehendes Verständnis der Grenze als eines besonders potenten Generators neuer Information (d.h. neuen Textes) kann im Folgenden dazu dienen, ein räumlich vorstellbares Bild der Funktionsweise von Rezeptionsprozessen zu gewinnen.

Lotman definiert die Semiosphäre als kulturwissenschaftliche Entsprechung zum naturwissenschaftlichen Konzept der Biosphäre und damit als „semiotischen Raum“, der die irreduzible Voraussetzung jeglichen semiotischen Akts (Semiose) darstellt. Ein einzelner Kommunikationsvorgang zwischen Sender und Empfänger kann also nicht isoliert, sondern nur innerhalb dieses Raums

³⁵ Ebd., S. 25. Vgl. hierzu Lotman 1993, S. 88f.: „Es muß jedoch hervorgehoben werden, daß die Realität der Forscherdeskription nicht gänzlich mit der Realität der Leserrezeption zusammenfällt: für den beschreibenden Forscher ist die Hierarchie von gleichsam ineinandergelegten Texten real; für den Leser ist nur ein einziger Text real: der vom Autor geschaffene. [...] Indem der Informationsempfänger den vom Autor geschaffenen Text als einzigen rezipiert, betrachtet er alles diesem Text Übergeordnete als eine Hierarchie von Kodes, die die verborgene Semantik des einen, ihm real vorliegenden Kunstwerks erschließen.“

funktionieren; aller Kommunikation muss notwendigerweise bereits eine semiotische Erfahrung vorausgehen. Es handelt sich im Grunde um eine bewusst tautologische Bestimmung, insofern sie besagt, dass die Semiose die Semiose ermöglicht. Der semiotische Raum – die Semiosphäre – besteht damit nicht aus der Summe einzelner semiotischer Sprachen, sondern ist deren Bedingung; außerhalb der Semiosphäre existieren weder Kommunikation noch Sprache. Weniger technisch formuliert bedeutet die Semiosphäre zugleich Ergebnis und Voraussetzung der Entwicklung von Kultur.³⁶

Lotman charakterisiert die Semiosphäre, die er dynamisch denkt, einerseits durch Heterogenität: In ihr kursieren verschiedene Sprachen unterschiedlichen Alters und es kommt zu einer ständigen Erneuerung der Codes. Andererseits ist sie asymmetrisch in Zentrum und Peripherie strukturiert, wobei die Sprachen mit dem größten organisatorischen Entwicklungsgrad das Zentrum bilden. Dem Zentrum eignet eine Tendenz zur Selbstbeschreibung, die sich als organisatorisch notwendige Komplexitätsreduktion versteht. Wenn es in diesem Zuge den Anspruch einer Metabeschreibung der gesamten Semiosphäre auf der Grundlage der eigenen Normen (resp. der eigenen „Grammatik“) entwickelt, so erhöht sich dadurch zwar die strukturelle Organisation des Systems (resp. des Zentrums), aufgrund der damit einhergehenden Vereinheitlichung der Semiosphäre reduziert sich aber auch die Fähigkeit zur Produktion neuer Information (neuen Textes).³⁷

Gegen diesen Vereinheitlichungsanspruch des Zentrums begeht die Innovationskraft der Grenze auf, der für die dynamische Konzeption der Semiosphäre entscheidende Bedeutung zukommt. Vorderhand ermöglicht sie, Heterogenität und Asymmetrie der Semiosphäre zu verschleiern: Das Innere des semiotischen Raums sucht sich in Opposition zu einem Außen zu homogenisieren, sich „aus der ersten Person“ gewissermaßen als Individuum (auch im lateinischen Wortsinn) selbst zu beschreiben:

„Einer der grundlegenden Mechanismen der semiotischen Individuation ist die Grenze. Diese Grenze lässt sich als Linie beschreiben, an der periodische Formen enden. Der Raum innerhalb dieser Grenze wird als ‚unser eigener‘, als ‚vertraut‘, ‚kultiert‘, ‚sicher‘, ‚harmonisch organisiert‘ usw. erklärt. Ihm steht der Raum ‚der anderen‘ gegenüber, der als ‚fremd‘, ‚feindlich‘, ‚gefährlich‘ und ‚chaotisch‘ gilt.“³⁸

Die Grenze garantiert also das Ordnungsstreben des Zentrums, unterläuft dieses aber zugleich an der Peripherie. Die semiotische Mark erweist sich damit als die Zone, welche die Entstehung neuer Information in besonderem Maße begünstigt:

³⁶ Vgl. Lotman, Jurij M.: *Die Innenwelt des Denkens. Eine semiotische Theorie der Kultur*. Aus dem Russischen von Gabriele Leupold und Olga Radetzkaja. Berlin: Suhrkamp 2010, S. 163-165.

³⁷ Vgl. ebd., S. 166-170.

³⁸ Ebd., S. 174.

„Die Bereiche der Semiosphäre, die im Zentrum des kulturellen Raums liegen und die Ebene der Selbstbeschreibung erreichen, werden dadurch straff organisiert und beginnen sich selbst zu regulieren. Gleichzeitig verlieren sie aber ihren dynamischen Charakter, sie erschöpfen ihren Vorrat an Unbestimmtheit und werden starr und entwicklungsunfähig. An der Peripherie – je weiter vom Zentrum, desto deutlicher – wird das Verhältnis zwischen der semiotischen Praxis und der ihr aufgezwungenen Norm immer konflikträchtiger. Die normgerechten Texte hängen ohne reales semiotisches Umfeld in der Luft, und die Werke, die aus der realen Umgebung hervorgehen, treten in Widerspruch zu der künstlichen Norm. Dies ist das Gebiet der semiotischen Dynamik. Hier entsteht das Spannungsfeld, in dem künftige Sprachen sich entwickeln.“³⁹

Diese Prozesse können zur Herausbildung peripherer Zentren führen, die nun ihrerseits einen Anspruch auf Metabeschreibung der Semiosphäre entwickeln.⁴⁰

Die Grenze kommt einem „Übersetzungsmechanismus“ gleich. Sie ist mehrsprachig, da sie an beiden kulturellen Entitäten, die sie zugleich verbindet und auseinanderhält, Anteil hat. Als „filternde Membran“ überträgt sie Texte aus einer außerhalb gelegenen Semiotik in die innerhalb gelegene Semiotik. Die importierten Texte fügen sich so einerseits in die innere Semiotik ein, behalten jedoch das Kennzeichen der ‚fremden‘ Herkunft. Wie Lotman weiter expliziert, fungiert die Grenze nicht nur makroperspektivisch zur Scheidung eines Innen und Außen der gesamten Semiosphäre; sie vermag ebenso deren Innenraum in zahlreiche Sub-Semiosphären zu unterteilen. Insofern also Grenzen den semiotischen Raum durchgehend prägen, erfährt eine im Umlauf befindliche Mitteilung eine stetige Neuübersetzung und damit Transformation. Folglich generiert die Semiosphäre stets „lawinenartig“ neue Information. Das Zentrum, so Lotman weiter, erscheint als „normal“ und „farb- und geruchlos“. Indem es seine Norm etabliert, ‚normalisiert‘ es sich so weit, dass seine Existenz einfach ‚gegeben‘ ist. Die Peripherie trägt demgegenüber eine starke Färbung; setzt sie sich aber durch, verschiebt sie sich also ins Zentrum, so „verblasst“, d.h., normalisiert sie sich. Schließlich lenkt Lotman den Blick auf den permanenten Dialog, der sich in der Grenzregion zwischen verschiedenen Semiosphären (oder Sub-Semiosphären) in einer gemeinsamen Sprache, einer *Koinē*, vollzieht und „kreolisierte“ semiotische Systeme gebiert.⁴¹

Orientrezeption oder Orientwahrnehmung⁴² kann also als Kommunikations-situation verstanden werden, in der die russische (imperiale) Kultur gegenüber dem Orient „auf Empfang“⁴³ gestellt ist und von der Peripherie her ‚orientalischen Text‘ in die eigene Semiotik aufnimmt, übersetzt und assimiliert. In der Konsequenz von Lotmans Überlegungen erfolgt ein solcher Rezeptionsvorgang

³⁹ Ebd., S. 178.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 179.

⁴¹ Vgl. ebd., S. 182, 184, 187, 189f.

⁴² Der Begriff ‚Wahrnehmung‘ wird in dieser Arbeit als Synonym von ‚Rezeption‘ (resp. als stilistische Alternative) im oben benannten formalisierten Sinne verwendet. Er bezeichnet somit keinen philosophisch oder psychologisch verstandenen kognitiven Vorgang.

⁴³ Vgl. ebd., S. 196.

nicht ohne transformative Wirkung auf die rezipierende Kultur, selbst wenn sie eine koloniale Vereinnahmung in Bezug auf die sendende Kultur ausübt. Der Textimport von außen stellt gemäß dieser Auffassung einen wesentlichen konstitutiven Faktor der Selbstbeschreibung des Zentrums, also der empfangenden Kultur. Diese These wird im Verlauf der Arbeit in Bezug zur Rezeption orientalischer Religionen zu setzen und daran zu messen sein.⁴⁴

Die Grenzlage und damit auch das Zentrum sind einerseits konkret geografisch zu verstehen (im Fall Russlands betrifft dies die Ausdehnung des Machtbereichs besonders in den Kaukasus, nach Sibirien und Zentralasien⁴⁵), andererseits aber auch kulturtopologisch. Das Zentrum ist primär insofern Zentrum, als es sich selbst als solches beschreibt (in Gegenüberstellung zur Grenze). Es ist damit kulturell innerhalb der Semiosphäre an seine Zentralität gebunden, aber geografisch flexibel. Zentralität mag also nicht zwingend auf eine Lokalisierung etwa in der Hauptstadt St. Petersburg angewiesen sein; sie kann von mobilen Personen, Publikationen, Praxen etc. getragen und im geografischen Raum verschoben werden und somit ihren Status behalten, solange sie als zentral semiotisiert wird. Gleiches gilt für die Grenze. Ein Kontakt mit ihr erfordert nicht

⁴⁴ Für eine bereits vorliegende religionswissenschaftliche Studie, die in vielen Punkten mit Lotmans Semiosphäre kompatibel wäre, siehe Chidester, David: *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville/London: University Press of Virginia 1996. Der Autor untersucht eine kategoriale Transformation, in deren Zuge die anfängliche europäische Negierung der Existenz von Religion in afrikanischen Kulturen sich zu einer Bestätigung des Vorhandenseins von Religion wandelte. Dieser Prozess war Chidester zufolge an die Etablierung kolonialer politischer Kontrolle geknüpft, vollzog sich aber vor der Verfestigung der europäischen Herrschaft in einer offenen *frontier zone*, die kulturvergleichende Kontakte mit der ansässigen Bevölkerung ermöglichte (wenn auch unter asymmetrischen Bedingungen), als deren Resultat nicht nur afrikanische Religionen ‚erfunden‘ wurden, sondern sich auch Rückwirkungen auf das europäische Verständnis von (Welt-)Religion(en) ergaben (vgl. S. 16-29).

⁴⁵ Susi Frank hat bereits 1998 die Genese der Kaukasusthematik der russischen Literatur mit gewissem Bezug auf Lotman in einem Feld des durch die Grenzsituation angeregten russischen „kreolisierten Orientalismus“ verortet und später noch expliziter Lotmans Grenzmodell als paradigmatisch gerade für die Funktionsweise *imperialer* (und weniger der nationalstaatlichen) Peripherien bewertet, vgl. Frank, Susi K.: „Gefangen in der russischen Kultur. Zur Spezifik der Aneignung des Kaukasus in der russischen Literatur“. In: *Die Welt der Slaven* 43 (1998), S. 61-84; dies.: „Thesen zum imperialen Raum am Beispiel Russland“. In: Grob, Thomas; Previšić, Boris; Zink, Andrea (Hrsg.): *Erzählte Mobilität im östlichen Europa. (Post-)imperiale Räume zwischen Erfahrung und Imagination*. Tübingen: Francke Verlag 2014, S. 197-219, hier bes. S. 216-219. In letzterem Aufsatz weist Frank neben dem Kaukasus auch auf die Bedeutung Sibiriens als Peripherie hin. Zaal Andronikashvili schlägt außerdem vor, den Kaukasus in Anlehnung an Victor Turner als liminalen Schwellenraum zu verstehen, der sich mit weiteren theoretischen Bezügen (Carl Schmitt und Michail Bachtin) und anhand literarischer Beispiele als „ChroNomotopos“, als „a-topischer“, „a-chronischer“ und „a-nomischer“ Grenzraum modellieren lässt, vgl. Andronikashvili, Zaal: „Der Kaukasus als Grenzraum. Ein *atopos* russischer Literatur“. In: Kilchmann, Esther; Pflitsch, Andreas; Thun-Hohenstein, Franziska (Hrsg.): *Topographien pluraler Kulturen. Europa vom Osten her gesehen*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2011, S. 41-74, hier S. 47.

zwingend eine Reise – auch die sprichwörtlich gewordene ‚Lehnstuhlwissenschaft‘ des 19. Jahrhunderts kann eine Begegnung mit der Grenze abbilden, wenn im Lehnstuhl, der hier das ruhende Zentrum symbolisiert, ein ‚peripherer‘ Text gelesen wird (der damit in der Regel schon einen ersten Importschritt durchlaufen hat). Entscheidend ist dabei, dass der Text als peripher erscheint, also im hier gegebenen Fall als orientalisch und damit als einer ursprünglich fremden Semiotik entstammend. Zusammenfassend (und vereinfachend) lässt sich sagen, dass Zentrum und Peripherie, im Sinne Lotmans gedacht, der stetigen semiotischen Stabilisierung bedürftige Zuschreibungsprozesse benennen, die aus der Perspektive einer jeweiligen (Sub-)Semiosphäre erfolgen (deren Zentrum aus der Perspektive einer anderen Sub-Semiosphäre Peripherie sein kann) und nur so lange gelten, als die Zuschreibung dieser Asymmetrie auch unter dem transformativen Einfluss der von der Grenze her importierten Texte aufrechterhalten werden kann.

Geht man also davon aus, dass das Importgut auf die empfangende Kultur verändernde Wirkung hat, indem es semiotisch eingebürgert wird (ohne, zumindest zu Beginn, die Signatur der Fremdheit zu verlieren) resp. zu „kreolischen“ Mischformen führt, so darf in diesem Sinne auch von ‚Konstruktion‘ die Rede sein. Mit ‚Konstruktion‘ sei hier also nicht gemeint, dass im Zuge einer Fremdbeschreibung das beschriebene Objekt an sich ‚erfunden‘ werde und keine außersprachliche Referenz besitze. Jedoch muss beim Import des Textes zur Aufnahme in den eigenen semiotischen Raum eine Übersetzung und damit eine Neukonstitution vonstattengehen, die folglich für die empfangende Kultur eine Konstruktion ergibt. Für die Sender-Kultur wird diese Konstruktion dann relevant (und ggf. problematisch), wenn sie in dieser neukonstruierten Form reimportiert wird, wenn also z.B. eine europäische ‚Erkenntnis‘ über den Orient für den Orient selbst zu einem Faktor der Identitätsstiftung gerät (wobei der Rückimport allerdings wiederum einen Übersetzungsvorgang zu durchlaufen hätte).⁴⁶

Mit Blick zurück auf den Ausgangspunkt des Gedankengangs kann nun festgehalten werden, dass ein Said’scher Orientalismus dem Modell der Semiosphäre resp. ihrem Funktionsmechanismus der Rezeption nicht als generelle Prägung vorangeht. Orientalismus ist ein Operationsmodus, der sich bereits in-

⁴⁶ In seinen Ausführungen zu den „Mechanismen des Dialogs“ beschreibt Lotman ein fünfstufiges Modell des Rezeptionsvorganges, das hier nicht in allen Punkten übernommen wird. Für obige Feststellung relevant sind v.a. die Phasen 4 und 5, die eine Umkehr von sendender und empfangender Instanz bedeuten: „4. Die ‚Auslöser‘-Texte gehen völlig in der rezipierenden Kultur auf, die nun selbst in eine aktive Phase eintritt und anfängt, in schneller Folge neue Texte hervorzu bringen. [...] 5. Die rezipierende Kultur, in deren Raum sich das Zentrum der gemeinsamen Semiosphäre verlagert hat, nimmt die Position des ‚Senders‘ ein und wird selbst zur Quelle eines Stroms von Texten, die in andere, von ihren Standpunkt aus peripheren Regionen der Semiosphäre geschickt werden“ (Lotman 2010a, S. 197).

nerhalb der Semiosphäre und nicht allgemein, sondern in konkreten Fällen vollzieht. Das Medium des ‚orientalischen Textes‘ muss als unmarkiert gedacht werden, insofern es eine theoretische Abstraktion darstellt (wenn also der Kommunikationsakt modellhaft und ohne Referenz auf Beispiele vorgestellt wird). Faktisch erhält es, folgt man Lotmans Konzept der Grenze, bereits im Zuge des Imports in die Semiosphäre durch den Übersetzungsvorgang eine erste Markierung. Die Art dieser Färbung zu beleuchten, stellt sich der kulturwissenschaftlichen Analyse als Aufgabe.

2.2 Foucault und Lotman: Brüder im Geiste?

In beiden Nachworten zu den deutschen Ausgaben von Lotmans Büchern *Die Innenwelt des Denkens* und *Kultur und Explosion* machen Susi Frank, Cornelia Ruhe und Alexander Schmitz auf die Möglichkeit aufmerksam, den russischen Semiotiker mit Michel Foucault ins Gespräch zu bringen und nach Gemeinsamkeiten zu fragen.⁴⁷ Die unten stehenden Überlegungen wagen sich an dieses Unterfangen heran und unterbreiten einen Vorschlag, wie die beiden Theoretiker zusammengelesen werden können. Dem Vorbehalt, ein direkter ideeller Bezug sei wenig wahrscheinlich angesichts einer im Wesentlichen erst in den 1990er-Jahren in Russland einsetzenden Foucault-Rezeption, steht entgegen, dass eine gewisse Beeinflussung Lotmans durch Foucault wenigstens nicht unmöglich ist, denn in der *Innenwelt des Denkens* findet sich ein – nicht sehr ausführlicher – Verweis auf *Die Ordnung der Dinge*, genauer auf eine Passage gegen Ende des Buches, in der Foucault seine einleitende berühmte Analyse des Gemäldes *Las Meninas* von Diego Velázquez noch einmal aufgreift. Lotman verwendet dabei die französische Originalausgabe (*Les mots et les choses*, 1966) und nicht die russische Übersetzung, die schon in der Sowjetunion erhältlich war (*Slova i vešči*, 1977).⁴⁸ Ungeachtet dieses sehr punktuellen Bezugs, der keinen direkten Theorie-Import belegt, aber doch immerhin nachweist, dass Lotman von Foucault wusste,⁴⁹ gilt es im Folgenden wesentliche Theorie-Elemente beider Autoren so zu parallelisieren, als habe ein tatsächlicher Ideen-Austausch bestanden. Diese Überlegungen sollen ermöglichen, das zuvor mithilfe Lotmans definierte Medium des ‚orientalischen Textes‘ mit dem Diskursbegriff Foucaults zusammenzuführen. Als Voraussetzung einer solchen Kombination des kulturse-

⁴⁷ Vgl. Lotman 2010a, S. 392 und ders.: *Kultur und Explosion*. Aus dem Russischen von Dorothea Trottnerberg. Berlin: Suhrkamp 2010, S. 238f.

⁴⁸ Vgl. Lotman, Ju. M.: *Vnutri mysljačích mirov*. Sankt-Peterburg: Azbuka 2014, S. 87. Die deutsche Lotman-Übersetzung zitiert an dieser Stelle die deutsche Foucault-Übersetzung, vgl. Lotman 2010a, S. 81.

⁴⁹ Foucault wiederum verstarb zu früh, als dass er das hier im Vordergrund stehende Spätwerk Lotmans überhaupt zur Kenntnis hätte nehmen können.

miotischen und des diskursanalytischen Ansatzes sind vorab einige weitere Grundsatzbegriffe Lotmans zu erläutern.

Lotmans Spätwerk steht im Ruf, eine Abkehr von der für die Geschichte der Semiotik einflussreichen strukturalistischen Linguistik Ferdinand de Saussures zu vollziehen. So schreiben Andreas Schönle und Jeremy Shine in der Einleitung zu einem einschlägigen Sammelband:

„[...] Lotman undertakes a critique of Saussurean linguistics. The Saussurean notion of a code that predates and determines any message that speakers convey to their addressees obscures the historical being of languages, turning natural languages into artificial codes. Lotman clearly implies that the concept of code should be discarded [...]“.⁵⁰

Für Saussure teilt sich die Sprachgesamtheit (*langage*) resp. die menschliche Sprachbefähigung (*faculté du langage*) in ein durch das Kollektiv determiniertes, auf sozialer Konvention beruhendes intersubjektives Regelsystem bzw. Zeichensystem der Sprache (*langue*), das hinter der jeweils individuell realisierten, in konkreter Kommunikation geäußerten Rede (*parole*) steht. Zwar hängen *langue* und *parole* unweigerlich zusammen, doch gilt für den Genfer Sprachwissenschaftler erstere als Norm und verbindender Zusammenhalt der anderen Manifestationen der Sprachgesamtheit (*langage*) und damit als für die Linguistik primär relevant.⁵¹ Übertragen in die Terminologie Lotmans steht Saussures *parole* für den Text, während *langue* (bis zu einem gewissen Grad) dem Code entspricht.⁵² Die im letzten Satz des oben angeführten Zitats formulierte These, Lotman impliziere eine Aufgabe des Code-Konzepts, muss vorerst mit Vorsicht behandelt werden. Das Verhältnis des späten Lotman zum Code ist ambivalent und nicht in durchgehend konsistente Terminologie überführbar, was auch Schönle und Shine nicht entgeht, die damit Lotmans begriffliche Uneindeutigkeit in ihrer Argumentation teilweise reproduzieren.⁵³ Zutreffender lässt sich sagen, dass Lotman die Bevorzugung des Codes (*langue*) vor dem Text (*parole*) kritisiert, die Saussure'sche Grundunterscheidung aber über weite Strecken gerade deswegen beibehält, weil er sie anders konfiguriert.

Die Bedeutung des Textes für Lotmans Semiotik gelangt in den Anfangspassagen der *Innenwelt des Denkens* v.a. implizit zum Ausdruck:

⁵⁰ Schönle, Andreas; Shine, Jeremy: „Introduction“. In: Schönle, Andreas (Hrsg.): *Lotman and Cultural Studies. Encounters and Extensions*. Madison: The University of Wisconsin Press 2006, S. 3-35, Zitat S. 8.

⁵¹ Vgl. de Saussure, Ferdinand: *Cours de linguistique générale*. Paris: Éditions Payot & Rivages 1995 [1916], S. 23-32.

⁵² Vgl. Lotman 2010a, S. 15.

⁵³ Vgl. Schönle, Schine 2006, S. 8. Zu beachten ist, dass die *Innenwelt des Denkens* streng genommen keine Monografie darstellt, sondern eine „autorisierte Kompilation“ verschiedener Texte aus verschiedenen Schaffensperioden, vgl. ebd., S. 32, Anm. 13. Allerdings bauen Schönle und Shine ihr Argument trotz dieser Feststellung auf einem tendenziell integralen Verständnis des Spätwerks auf.

„Das System de Saussures, das das semiotische Denken über lange Zeit bestimmte, bevorzugt offensichtlich die Erforschung der Sprache vor der Rede und der Struktur des Codes vor der des Textes. Die Rede und ihre abgegrenzte, artikulierte Hypostase – der Text – interessieren den Linguisten nur als Rohmaterial, als Manifestation der sprachlichen Struktur. Alles, was in der Rede (*resp.* in einem Text) relevant ist, ist in der Sprache (*resp.* im Code) gegeben. Elemente, die im Text vorkommen, aber keine Entsprechung im Code haben, sind nicht bedeutungstragend.“⁵⁴

Wenn aus diesen Zeilen in Umkehr der Vorzeichen Lotmans Position einer Aufwertung des Textes berechtigterweise herausgelesen werden kann – er formuliert keine explizite These –, so bedeutet dies allerdings gerade nicht eine Abwendung vom Code-Begriff. Vielmehr hält Lotman an ihm fest, um eine wesentliche Differenz zu Saussure zu setzen: Bei letzterem operieren die Kommunikationsteilnehmer „annäherungsweise“ mit dem gleichen Code, d.h. dem gleichen Zeichensystem der *langue*.⁵⁵ Für Saussure bestehe, betont Lotman, die Aufgabe der Sprache in einer möglichst präzisen Übermittlung von Information; Nichtverstehen gelte im Sinne des Wissenschaftspositivismus des 19. Jahrhunderts als Übel.⁵⁶ Für Lotman selbst ist eine Informationsübermittlung ohne Bedeutungstransformation v.a. dann denkbar, wenn künstliche Sprachen resp. künstliche Kommunikationsanordnungen in Betracht stehen und dabei der gleiche Code bei Empfänger und Sender vorausgesetzt wird. Eine „symmetrische Umbildung“ von Information in diesem Stil erkennt er auch bei der Lösung mathematischer Aufgaben, die eine exakte Rückübersetzung ermöglichen und folglich keine neue Information resp. keinen zusätzlichen Text erzeugen. Anders verhält es sich demgegenüber besonders bei natürlichen Sprachen, die eine „asymmetrische Umbildung“ implizieren: Sender und Empfänger benutzen nie den genau gleichen Code, was nicht zuletzt damit zu tun hat, dass Codes nicht nur synchron funktionieren, sondern auch diachron in ein „semiotisches Gedächtnis der Kultur“ eingebunden sind. Folglich ist immer eine Übersetzungsleistung und entsprechend die Produktion neuen Textes notwendig.⁵⁷ Wie schon aus den oben stehenden Ausführungen zur Semiosphäre ersichtlich wurde, stellt diese Asymmetrie zugleich eine wesentliche Funktion von Kultur insgesamt dar.

⁵⁴ Lotman 2010a, S. 19 (Hervorhebung im Original). Liest man vor diesem Hintergrund das obige Zitat des früheren Lotman zur russischen Komödie des 18. Jahrhunderts als *einem* Text (vgl. Kap. 2.1), das mit der Unterscheidung von Invarianz und Varianz argumentiert und dabei den Fokus auf die Invarianz als Systembegründung legt, so zeigt sich darin noch eine Nähe zu Saussure (die Invarianz wäre als *langue*, die Varianz als *parole* zu lesen).

⁵⁵ „[...] tous reproduiront, – non exactement sans doute, mais approximativement – les mêmes signes unis aux même concepts“ (Saussure 1995, S. 29).

⁵⁶ Vgl. Lotman 2010a, S. 27f.

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 21-24. Lotman kritisiert Saussures Primat der Synchronie vor der Diachronie, vgl. ebd., S. 15f.

In einem Kapitel von *Kultur und Explosion* fließen Code und Geschichte zu einer Definition von Sprache zusammen:

„Faktisch ist das Auswechseln des Terminus ‚Sprache‘ gegen den Terminus ‚Kode‘ keineswegs so gefahrlos, wie es den Anschein hat. Der Terminus ‚Kode‘ birgt die Vorstellung einer soeben erst geschaffenen, künstlichen und durch spontane Vereinbarung eingeführten Struktur. Ein Kode impliziert nicht Geschichte, das heißt, psychologisch orientiert er uns auf eine künstliche Sprache, die auch als ideales Modell von Sprache generell angenommen wird. ‚Sprache‘ hingegen erzeugt unbewusst eine Vorstellung der historischen Ausdehnung von Existenz. Sprache ist ein Kode plus seine Geschichte.“⁵⁸

Es ist diese Textstelle, genauer der erste Satz des Zitates, den Schönle und Shine als implizite Aufgabe des Code-Konzepts lesen, obwohl Code hier explizit als Definiens von Sprache erscheint. Auch der in der Beschreibung der Semiosphäre dominierende Sprach-Begriff liest sich in Anlehnung an die zitierte Definition aus *Kultur und Explosion* als historisch gewachsene Summe von Codes:

„In jedem synchronen Schnitt durch die Semiosphäre treffen somit verschiedene Sprachen in verschiedenen Entwicklungsstadien aufeinander, und bestimmte Texte stehen in einem ihnen fremden sprachlichen Kontext, in dem die Codes, mit denen sie dechifriert werden könnten, gar nicht vorhanden sind.“⁵⁹

Lotman erklärt den Code also nicht für obsolet; vielmehr garantiert eine Pluralität von Codes die Textgenerierung und damit einen grundlegenden Funktionsmechanismus der Kultur.

Im Nachgang der Ausführungen zum Code assoziieren Schönle und Shine Lotmans poststrukturalistisches Sprachverständnis mit dem Diskurs-Begriff bei Foucault:

„Now, in the wake of Foucault’s works, the term used to designate the ways in which language serves not only to denote but also to construct reality is *discourse*. The term *discourse* captures the normative function of language, the ways in which language exercises power over our modeling of reality. We believe that *discourse* most aptly renders Lotman’s sensitivity to the ambivalent function of language, to its ability to convey at once referential and normative representations.“⁶⁰

Bevor diese vage Konzeptübertragung aufgegriffen und auf ihre Tragfähigkeit hin untersucht wird, ist zu bemerken, dass die von Schönle und Shine Lotman zugeschriebene Absage an den Code deutlicher auf Foucault zuzutreffen scheint, dessen Diskursbegriff auf eine Aufhebung der Saussure’schen Differenz von *langue* und *parole* verweist. In der *Archäologie des Wissens* definiert Foucault den Diskurs als „Menge von Aussagen [...], insoweit sie zur selben diskursiven Formation gehören“ und hält weiter fest: „Er wird durch eine begrenzte Zahl von Aussagen konstituiert, für die man eine Menge von Existenzbedingungen

⁵⁸ Lotman 2010b, S. 11.

⁵⁹ Lotman 2010a, S. 168.

⁶⁰ Schönle, Shine 2006, S. 8 (Hervorhebungen im Original).

definieren kann.⁶¹ Auf dem zentralen Begriff der Aussagen (*énoncés*) ruhen Foucaults erkenntnistheoretische Annahmen ebenso wie eine Vielzahl methodologischer Anschlussfragen. Denn aus der epistemologischen Einsicht, dass die Aussagen als Zeichen nicht jenseits der Sprache auf „Inhalte oder Repräsentationen“ verweisen, sondern als Praktiken auf der Ebene der Sprache „systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“⁶², ergibt sich das Unterfangen, die Bildung dieser Gegenstände in ihrer Systematik und gemäß den Regeln ihrer Formation zu erfassen. Es geht im Kern darum zu untersuchen, wo und warum bestimmte Aussagen in bestimmten Kontexten auftreten und die Möglichkeit ihres Auftretens – ihre Existenzbedingung – über ihre Stellung in einem Beziehungsgeflecht von Aussagen zu verstehen. Foucault strebt also danach, „die Aussage in der Enge und Besonderheit ihres Ereignisses zu erfassen; die Bedingungen ihrer Existenz zu bestimmen, auf das Genaueste ihre Grenzen zu fixieren, ihre Korrelationen mit den anderen Aussagen aufzustellen, die mit ihm [dem diskursiven Feld, S.R.] verbunden sein können, zu zeigen, welche anderen Formen der Äußerung sie ausschließt“.⁶³ Die Ausgangsfrage „[...] wie kommt es, daß eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle?“⁶⁴ beantwortet Foucault also nicht aufgrund der Interpretation eines historisch-gesellschaftlichen Umfelds; er untersucht sie auf der Ebene der Aussagen selbst. Dieses „Archäologie“ genannte analytische Vorgehen vollzieht sich daher, mit Saussure gesprochen, auf der Ebene der *parole*. Die Differenz zu Saussure ergibt sich aus der Einsicht, das Zustandekommen der Regelmäßigkeit der Aussagen nicht mit einem dahinter liegenden Ordnungssystem (*langue*) zu erklären, sondern auf der Ebene der *parole* selbst zu verorten, also zu ergründen, wie die Aussagen sich aufeinander beziehen und inwiefern die Möglichkeit ihres Erscheinens sich erst (und nur) aus diesen Zusammenhängen erklären lässt. Foucault führt demnach *langue* und *parole* auf einer Ebene zusammen und denkt sie als nicht voneinander trennbar. Mit anderen Worten siedelt er die Genese von *langue* auf der Ebene von *parole* an. Aus diesem Zusammenfall folgt auch eine andersgeartete Perspektive auf Intentionalität und Individualität. Bei Saussure verhält sich das Individuum zur *langue* passiv und ‚nichtvorsätzlich‘; es realisiert hingegen seine persönliche Intention unter Rückgriff auf den „Code der *langue*“ in der *parole*:

„La *langue* n'est pas une fonction du sujet parlant, elle est le produit que l'individu enregistre passivement; elle ne suppose jamais de pré-méditation, et la réflexion n'y intervient que pour l'activité de classement dont il sera question p. 170 sv. La *parole* est au contraire un acte individuel de volonté et d'intelligence, dans lequel il convient de dis-

⁶¹ Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981. S. 170.

⁶² Ebd., S. 74.

⁶³ Ebd., S. 43.

⁶⁴ Ebd., S. 42.

tinguer: 1° les combinaisons par lesquelles le sujet parlant utilise le code de la langue en vue d'exprimer sa pensée personnelle; 2° le mécanisme psycho-phérique qui lui permet d'extérioriser ces combinaisons.“⁶⁵

Foucault hingegen ist es darum zu tun, „ein *positives Unbewußtes* des Wissens zu enthüllen: eine Ebene, die dem Bewußtsein des Wissenschaftlers entgleitet und dennoch Teil des wissenschaftlichen Diskurses ist [...].“⁶⁶ Dass sich dieses Unbewusste in der Regelhaftigkeit der Aussagen, also in der *parole*, manifestiert, ist oben verdeutlicht worden. Die *parole* ist somit für Foucault – im Gegensatz zu Saussure – ein Bereich, in dem die Intentionen des Individuums nicht zum Tragen kommen.

Lotman, um wieder zu ihm zurückzukehren, geht unter den Bedingungen der „Autokommunikation“ (d.h. eines Informationsflusses in die Richtung „ICH-ICH“ statt „ICH-ER“) von einer gegenseitigen Austauschbarkeit von Code und Text aus, also von Umdeutungsvorgängen, als deren Resultat Texte als Codes und Codes als Texte gelesen werden können.⁶⁷ Abgesehen von diesem spezifischen Fall, der die Differenz von Code und Text, ähnlich wie Foucault, aufhebt, hat eine im Vergleich zu Saussure abgewandelte Dichotomie von Code/Sprache und Text v.a. zur Charakterisierung einzelner Kommunikationsakte Bestand. Eine Engführung von Lotman und Foucault bietet sich daher v.a. dann an, wenn die kultursemiotische Makroperspektive – als Totale von Kommunikationsvorgängen – ins Spiel kommt. Was Schönle und Shine nur andeuten, vermag in einem direkten Vergleich an Profil zu gewinnen.

Foucault verwendet in der *Archäologie des Wissens* zwei Begriffe, die auch für Lotman zentral sind, namentlich Raum und Zeit:

„Sie [die diskursive Praxis, S.R.] ist eine Gesamtheit von anonymen, historischen, stets im Raum und in der Zeit determinierten Regeln, die in einer gegebenen Epoche und für eine gegebene soziale, ökonomische, geographische oder sprachliche Umgebung die Wirkungsbedingungen der Aussagefunktion definiert haben.“⁶⁸

Wenn weiter die transhistorische Einheit eines Diskurses einen „begrenzten Kommunikationsraum“⁶⁹ definiert, so legt sich mit Blick auf den semiotischen Raum der Gedanke nahe, Diskurs und Semiosphäre in eins zu setzen. Der von Foucault für seine Definition von Diskurs (s.o.) verwendete Ausdruck der „diskursiven Formation“ weckt durch seine Bestimmung als „ähnliches System der Streuung“ von Aussagen vorab die Assoziation einer Gleichzeitigkeit und einer

⁶⁵ Saussure 1995, S. 30f.

⁶⁶ Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974, S. 11f. (Hervorhebung im Original).

⁶⁷ Vgl. Lotman 2010a, S. 44f. u. 48.

⁶⁸ Foucault 1981, S. 171.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 183.

Ausdehnung in der Fläche.⁷⁰ Diskurs wie Semiosphäre sind aber, mit Lotman gesprochen, durch einen „synchronen Schnitt“ nicht vollständig zu charakterisieren; ihnen eignet notwendigerweise auch eine diachrone Dimension. Foucault führt in diesem Zusammenhang den Begriff des Archivs ein. Als historische Extension der „Positivität eines Diskurses“ (also der in die Geschichte zurückreichenden Gesamtheit der realisierten Aussagen, der „wirklich gesagten Dinge“) konstituiert es ein Regelsystem, das den gegenwärtigen Aussagemöglichkeiten das „historische *Apriori*“ der geschichtlichen Genese des Diskurses voransetzt. Der Diskurs kann somit als synchrones und diachrones System einer Gesamtheit von Formationsregeln verstanden werden, die unter Nachwirken des historisch Vorangegangenen bestimmen, was „aussagbar“ ist und was nicht. Das synchrone und ‚flächige‘ Ausgreifen der diskursiven Formationen beruht also unabdingbar auf der zeitlichen Achse der historischen *Apriori* des Archivs:

„Der so nach historischen *Apriori* gegliederte, so durch verschiedene Positivitätstypen charakterisierte und durch distinkte diskursive Formationen aufgeteilte Aussagenbereich hat nicht mehr diesen Charakter eintöniger und unendlich verlängerter Ebene, den ich ihm anfangs verlieh, als ich von der ‚Oberfläche der Diskurse‘ sprach; ebenso hört er auf, als trüges, glattes und neutrales Element zu erscheinen, wo Themen, Ideen, Begriffe und Erkenntnisse jeweils gemäß ihrer eigenen Bewegung oder von einer unsichtbaren Dynamik getrieben an die Oberfläche treten. Man hat es jetzt mit einem komplexen Volumen zu tun, worin sich heterogene Gebiete differenzieren und wo sich aufgrund spezifischer Regeln Praktiken entfalten, die sich nicht überlagern können.“⁷¹

Nimmt man Foucault beim Wort und stellt sich das erwähnte Volumen idealtypisch und vereinfacht als geometrische Figur, z.B. als Zylinder, vor, so bildet die diskursive Formation die Deckfläche, das Archiv hingegen das Zylindervolumen, womit es sich – zumindest in dieser Passage der *Archäologie des Wissens* – zum entscheidenden Bestimmungsfaktor des Diskurses erhebt, denn ohne Volumen bleibt die Deckfläche inexistent.

Indem der Diskurs also als im Raum und in der Zeit ausgedehntes, heterogenes, aber durch inhärente Regeln begrenztes „Volumen“ plastisch wirkt, rückt er in die Nähe der semiosphärischen Metaphorik Lotmans, zumal Foucaults Archiv – wie dem semiotischen Raum – keine Statik, sondern eine Wandelbarkeit eingeschrieben steht: „Das *Apriori* der Positivitäten ist nicht nur das System einer zeitlichen Streuung; es ist selbst ein transformierbares Ganzes. [...] Es [das Archiv, S.R.] ist das *allgemeine System der Formation und der Transformation der Aussagen*.“⁷² Die Semiosphäre basiert zudem wie das Archiv – beide tragen auch den Systembegriff – wesentlich auf Ausschlussmechanismen: Was „außerhalb der Semiotik“ liegt, was also nicht durch entsprechende Semiose in die Semio-

⁷⁰ Vgl. ebd., S. 58.

⁷¹ Vgl. ebd., S. 183-190, Zitat S. 186 (Hervorhebung im Original).

⁷² Ebd., S. 185, 188 (Hervorhebung im Original).

sphäre integriert wird, ist in einem kulturellen Sinne „quasi nicht vorhanden“ (kann sich aber in der außersemiotischen Realität natürlich dennoch vollziehen). Lotman stellt in diesem Kontext fest: „Die Liste dessen, was im System einer Kultur ‚nicht existiert‘, in der Praxis aber geschieht, ist immer ein wichtiges typologisches Charakteristikum des jeweiligen Systems.“⁷³ Ein in die gleiche Richtung weisendes Argument kennt auch Foucault: „Man untersucht die Aussagen an der Grenze, die sie von dem Nicht-Gesagten trennt, in der Instanz, die sie beim Ausschluß all der anderen auftauchen lässt.“⁷⁴ Mit der Anrufung der „Grenze“ deutet sich zudem eine weitere begriffliche Nähe zu Lotman an. Allerdings ist hier relativierend zu ergänzen, dass Foucault im französischen Original von *limite* spricht und damit weniger deutlich als Lotmans Grenzgriff (*granica*) auch eine geografisch konkrete, staatliche, imperiale oder koloniale Grenze (*frontière*) mit meint.⁷⁵

Im Zuge der Rekonstruktion des Semiosphären-Konzepts ist weiter oben schon auf die Irreduzibilität der Semiose ein erstes Mal aufmerksam gemacht worden. Überträgt man nun Lotmans Feststellung, jedem „semiotischen Akt“ müsse „[p]aradoxerweise [...] bereits eine semiotische Erfahrung vorausgehen“,⁷⁶ auf Foucaults Archiv-Begriff, so findet sie sich im historischen *Apriori*, in der unausweichlichen Rückbindung des Ausgesagten an das ihm vorangehende Ausgesagte (und Nicht-Ausgesagte), wieder. Schließlich verbindet Lotman und Foucault aber auch eine noch allgemeinere epistemologische Einsicht: die nicht hintergehbare Verstrickung des Menschen in die Sprachwelt, die ihn umgibt. So bemerkt Foucault etwa, es sei „uns“ nicht möglich, unser eigenes Archiv zu rekonstruieren, da wir uns innerhalb von dessen unausgesprochenen, uns nicht bewussten Regeln bewegten.⁷⁷ Bei Lotman erfolgt eine ähnliche Überlegung, die besagt, dass wir uns nicht völlig außerhalb der semiotischen Strukturen bewegen können, die wir beschreiben, mit Bezug auf die reziproke Bedingtheit des Ichs und der semiotischen Umwelt:

„Der individuelle menschliche Intellekt hat kein Monopol auf die Funktion des Denkens. Semiotische Systeme, jedes für sich und alle zusammengenommen als integrale Einheit der Semiosphäre, synchron wie auch in der ganzen Tiefe des historischen Gedächtnisses, realisieren intellektuelle Operationen, bewahren, verarbeiten und vergrößern den Umfang der Information. Der Gedanke ist in uns, doch auch wir sind im Innern des Gedankens, ähnlich wie die Sprache etwas von unserem Bewusstsein Erzeugtes und direkt von den Mechanismen des Gehirns Abhängiges ist, während zugleich

⁷³ Lotman 2010a, S. 171.

⁷⁴ Foucault 1981, S. 173.

⁷⁵ Vgl. Foucault, Michel: *L'archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard 1969, S. 156; Lotman 2014, S. 187-205 (Kapitel „ponjatie granicy“). *Limite* kann allerdings auch „La limite d'un État, d'un territoire, d'un empire“ bezeichnen (*Le Grand Robert de la langue française*, Onlineversion: <https://gr.bvdep.com>, Zugriff am 25.7.2019).

⁷⁶ Lotman 2010a, S. 163.

⁷⁷ Vgl. Foucault 1981, S. 189.

auch wir im Innern der Sprache sind. Wenn wir nicht im Innern der Sprache wären, könnte unser Gehirn sie nicht generieren (und umgekehrt: Wenn unser Gehirn nicht fähig wäre, Sprache zu generieren, könnten wir nicht in ihrem Innern sein). So ist auch das Denken sowohl etwas vom menschlichen Gehirn Erzeugtes als auch die Sphäre, die uns umgibt und außerhalb derer intellektuelle Produktion unmöglich wäre.“⁷⁸

Erstaunlicherweise wird dieses Wechselsehverhältnis zwischen dem denkenden Menschen und der ‚Autonomie‘ des Denkens auf den Punkt gebracht, wenn die deutsche Übersetzung des Werktitels neben den russischen Originaltitel (resp. dessen wörtliche Übersetzung) tritt: *Die Innenwelt des Denkens – Innerhalb denkender Welten (Vnutri mysljaščich mirov)*.⁷⁹

Auf der Basis dieses Vergleichs erscheint der Diskurs als (Sub-)Semiosphäre, die letztere konstituierende Summe von Kommunikationsakten resp. Übersetzungsvorgängen (bestehend aus Text und Code) als die Summe der Formationsregeln, die den Diskurs produzieren. In dieser Perspektive interessiert nicht mehr primär der einzelne Kommunikationsvorgang und seine Aufschlüsselung in Code und Text, sondern eine in Raum und Zeit ausgedehnte Gesamtheit, die regelt, was „aussagbar“ ist, d.h., was zur Semiosphäre gehört und was nicht, was in den Raum des Semiotisierten und damit des kulturell Existenter fällt und was nicht. In der Semiosphäre vermengen sich Sprache/Code und Text zu Kultur. So wie es Foucaults Denken erfordert, Aussagen nicht einzeln zu analysieren, sondern als Serie, so ergibt es für Lotman, sobald er übergeordnet semiosphärisch denkt, keinen Sinn, isolierte Kommunikationsakte zu studieren. Im Fokus steht vielmehr deren Totalität (oder Beitrag zur Totalität) innerhalb einer bestimmten Einheit der Kultur (Sub-Semiosphäre). Ein Diskurs ist somit ein spezifischer Zusammenhang von Codes und Texten, der auf eine der Summe seiner Bestandteile entsprechende Art bestimmt, was „ausgesagt“ resp. der Semiose zugeführt werden kann. Wenn in den folgenden Kapiteln von Diskurs(analyse) die Rede ist, so heißt das also, auf sprachliche Prozesse zu achten, die über die Zugehörigkeit zu einer Sub-Semiosphäre entscheiden oder, mit Foucault gesprochen, auf der Ebene von Zeichen die Bildung von Wissensgegenständen zu analysieren und dabei nicht nach deren ‚wahrheitsgetreuer‘ Wiedergabe dahinterstehender „Inhalte oder Repräsentationen“ zu fragen, sondern sie in ihrer sprachlichen Funktion für die Identitätsbildung der beschreibenden Instanz zu erfassen.

Die vorangehenden (und folgenden) Zeilen überblendende Lotmans und Foucaults Terminologie bewusst, um zwei konzeptuelle Begriffswelten zu parallelisieren.

⁷⁸ Lotman 2010a, S. 376.

⁷⁹ Auch die englische Version unter dem Titel *Universe of the Mind* (die vor der russischen erschien) kann mit einer Passage aus dem Schlusswort assoziiert werden: „Wir sind mitten darin, doch es ist auch – vollständig – in uns. Als ‚Matjoschka‘ wie auch als Teilnehmer an einer unendlichen Zahl von Dialogen, als Ebenbild von *allem* wie auch als ‚der Andere‘ für die anderen und für uns selbst, sind wir sowohl ein Planet in der intellektuellen Galaxis wie auch das Bild ihres Universums“ (ebd., Hervorhebung im Original).

sieren und zusammenzuführen. Eine perfekte gegenseitige Übersetzbarkeit – das hieße auch: Austauschbarkeit – sei damit nicht proklamiert und eine solche wäre in der Konsequenz des Lotman'schen Verständnisses von Übersetzung weder möglich noch wünschenswert. Vielmehr ist davon auszugehen, dass die unterschiedlichen Codierungen Foucaults und Lotmans bei einer Übersetzung den kreativen Prozess der Informationsproduktion in Gang setzen und damit auch für die theoretische Grundierung der vorliegenden Arbeit einen Mehrwert erbringen. Dieser könnte bspw. darin bestehen, mit der Semiosphäre als einem Modell, das historische, interkulturelle Rezeptionsvorgänge voraussetzt, die Umwelt, die den Diskurs (mit-)generiert, und besonders auch die Rolle von Subjekten mit zu berücksichtigen. Philipp Sarasin beschreibt einen wesentlichen Einwand, der gegen Foucaults Diskursbegriff vorgebracht wurde und wird, folgendermaßen:

„Das Problem der Foucault'schen Diskursanalyse in der *Archéologie* bestand darin, dass Diskurse als autonome Gebilde konzipiert wurden, die im Grunde auf kein Außen angewiesen sind, um zu funktionieren, sondern sich aus sich selbst speisen und die auftauchen und wieder verschwinden, ohne dass dafür ein diskursexterner Grund angegeben werden könnte. Foucault hat die diskursive Oberfläche der *énoncés* als eine sich selbst generierende, kompakte und ausschließlich manifeste Struktur verstanden, weil kein Subjekt in diese Struktur interveniert. Das Subjekt erhielt in der *Archéologie* seinen Platz legitimten Sprechens allein vom Diskurs zugewiesen.“⁸⁰

Wie Sarasin Foucault angesichts dieser Feststellung im Hinblick auf seine eigene Auffassung von Diskursanalyse ergänzt, kann hier außer Acht bleiben, denn das vorangehende Unterkapitel hat mit Lotmans Grenzbegriff bereits einen Ansatz präsentiert, der den Einfluss des ‚Außen‘ des Diskurses zu modellieren erlaubt. Das bedeutet aber zugleich, dass die Genese des Diskurses auch vor dem Hintergrund des Handelns von Subjekten zustande kommt. Letztere können nämlich semiotisiert und demzufolge als eigene Sub-Semiosphären verstanden werden, womit sie sich im Gesamtprozess der Semiosphäre als Agens oder Patiens verorten lassen.⁸¹ Es sind also sich gegenseitig bedingende Faktoren aktiv: Die ‚autonomen‘ Diskursregeln, die einem Individuum seine ‚Aussagefähigkeit‘ zuweisen, stabilisieren sich einerseits gegenseitig, unterliegen andererseits aber dem transformativen Potential, das von der Grenze und damit auch von Subjekten her zufließt. Zu bestimmen, welche Seite überwiegt, ob das Individuum innerhalb der Regeln des Diskurses spricht oder auf eine Weise außerhalb ihrer spricht, die auf den Diskurs verändernd rückwirkt, bleibt der Analyse konkreter kultureller Situationen vorbehalten. Was Sarasin als eine These (unter fünf) zu

⁸⁰ Sarasin, Philipp: *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 51.

⁸¹ So schreibt Lotman: „Der Begriff der ‚Persönlichkeit‘ stimmt nur unter ganz bestimmten kulturellen und semiotischen Bedingungen mit den physischen Grenzen des menschlichen Individuums überein. [...] Die Grenze der Persönlichkeit ist eine semiotische Grenze“ (Lotman 2010a, S. 184).

einer „diskurstheoretisch fundierten Kulturgeschichte“ formuliert, deckt sich in vielem mit dem nun Festgestellten und klingt – wohl unbewusst – auch an Lotmans Sprachgebrauch an:

„Diskurse definieren Räume des Sprechens – Räume mit ihren Grenzen, ihren Übergängen zu anderen Diskursen und mit ihren Subjektpositionen. Dies ermöglicht es, strukturelle Voraussetzungen für Sinn und Handeln zu beschreiben, und zwar gleichsam wie *layers*, wie halbtransparente Folien, die in konkreten historischen Situationen diskontinuierlich übereinander gelagert sind und die Komplexität solcher Situationen zu erklären erlauben. Sie zeigen vor allem, von wo aus und unter welchen diskursiven Voraussetzungen ein historisches Subjekt spricht. Sie zu rekonstruieren bedeutet in erster Linie, das Sprechen dieser Subjekte nicht von ihren Intentionen her verstehen zu wollen, sondern von den diskursiven Mustern aus, in die dieses Sprechen eingeschrieben ist.“⁸²

Die vorgenommene Engführung von Foucault und Lotman gründet letztlich auf wenigen Textstellen aus zwei umfangreichen Gesamtwerken. Dabei blieb einiges unberücksichtigt, was einen ebenso lohnenswerten Ausgangspunkt geboten hätte. Zu denken wäre etwa an Foucaults Konzepte der Heterotopie und Heterochronie, die ihm zur Typologisierung „anderer Räume“ dienen. Der hierige Vorschlag, Diskurs und Semiosphäre zusammen zu denken, steht – dies ist zu betonen – unter dem Vorbehalt eines Modellcharakters: Er beruht auf Modellen und ist selber eines. Mit diesem Hinweis sei verdeutlicht, dass die eingenommene Perspektive zwar ein erkenntnistheoretisches Grundverständnis bereitstellt, das es erlaubt, wissenschaftliche Prozesse auf der Ebene der Sprache in einer Situation intensiver Rezeption ‚fremder‘ Kulturen zu untersuchen, dass es sich zugleich aber nicht um eine exklusive Sichtweise handeln kann, die jeden Winkel der vorliegenden Arbeit ausleuchtete und durchdränge. Die folgenden Analysen weisen dementsprechend Passagen auf, die stärker im Geiste dieses Modells verfasst sind als andere, die eher in einem ‚traditionellen‘ Sinne historisch oder narratologisch erzählen. Wenn die Kapitel, in denen die Quellenlektüre im Vordergrund steht, den Diskursbegriff gegenüber dem Begriff der Semiosphäre bevorzugen, um die sprachlich verfasste Analyseebene zu benennen, so ist dies der größeren wissenschaftssprachlichen Etablierung und damit der höheren ‚Lesbarkeit‘ des ersten geschuldet. Die andere Seite der Medaille – die Sprache Lotmans – wird nebst dem, dass sie hier einen mit der Foucault’schen Diskursanalyse kompatiblen Rezeptionsbegriff begründet hat, im Schlusskapitel wieder aufzugreifen sein, um einige Ergebnisse der Untersuchung als Semiosphäre(n) abzubilden. Die im vorliegenden Kapitel eingeführte Terminologie bedeutet zudem keinen theoriesprachlichen Innovationsstopp für den weiteren Verlauf der Studie. Insbesondere in Kapitel 3 treten mit Gilles Deleuze & Félix Guattaris Rhizom und Umberto Ecos Enzyklopädiebegriff zusätzliche Theoriekonzepte in Erscheinung, die aber v.a. im Zusammenhang

⁸² Sarasin 2003, S. 58f.

mit Fragen der kompositorischen Gestaltung und der Definition des Untersuchungsfeldes der Studie relevant sind. Dass die Bestimmung und Eingrenzung des zu untersuchenden Quellenmaterials aber auch an die diskursanalytische Perspektive rückgebunden ist, wird sich im Zuge der Schlussbetrachtung auf der Grundlage von Foucaults Verständnis der Genealogie erweisen.

