

Susi K. Frank (Konstanz)

ÜBERLEGUNGEN ZUM ANSATZ EINER HISTORISCHEN GEOKULTUROLOGIE

Hegel wollte Sibirien aus der Weltgeschichte «ausgrenzen», Speranskij schloß sich ihm an (vgl. Bassin 1999: 48). P. Čaadaev hat beklagt, daß Rußland (noch) keinen Platz in der Weltgeschichte hätte, A. Herzen sah die «Geschichtslosigkeit» Sibiriens und Rußlands insgesamt als Chance (vgl. Bassin 1999: 65). Warum war/ist die Beziehung zwischen (geokulturellem) Raum und Geschichte ein Grundproblem der russischen Kulturosophie? Warum wurde der Raum ein Kernmoment russischer kultureller Identität? Diese Fragen sowie Fragen nach der Konstruktion und historischen Dynamik von geokulturellen Räumen und soziokulturellen Orten könnte eine historische Geokulturologie stellen und vielleicht z.T. neue Antworten darauf finden.

Ich möchte diesen Ansatz, der Produkt eines westlichen slavistischen bzw. russistischen Standpunkts ist, zunächst in einigen Thesen skizzieren und ihn danach, im zweiten Teil auf die Ausgangsfragen zurückkommend, veranschaulichen.

1. Historische Geokulturologie

In einem Vortrag von 1986 hat der schon damals zum Klassiker unter den deutschen Kulturhistorikern avancierte R. Koselleck nach der Relation von Raum und Zeit gefragt und vorgeschlagen, diese bipolar zu verstehen (2000: 83), zu unterscheiden zwischen a. Raum als Naturvorgegebenheit und b. Raum als vom Menschen für den Menschen geschaffene Umgebung. Zwischen diesen beiden Polen herrsche prinzipiell eine produktive Spannung, und es sei sinnvoll an Punkt a. festzuhalten, egal bis zu welchem Grade verändert, entstellt oder ausgebeutet der ursprünglich gegebene ‚natürliche‘ Raum bereits sei. «Der Umschlag metahistorischer Lagen¹ in geschichtliche Räume gehöre zur Fragestellung einer [jeden] Historik. [...]». Was Koselleck im weiteren beschreibt, ist dann aber weniger die

¹ Das hat nichts mit H. White zu tun, Koselleck verwendet hier einen Begriff von F. Ratzel, des Begründers der deutschen Anthropogeographie.

fortgesetzte Dialektik eines Aneignungs- und Enteignungsprozesses, sondern eine Geschichte der fortschreitenden Aneignung, sprich: Historisierung des Raums und seiner schrittweisen ‚Globalisierung‘ (ein Begriff, den Koselleck freilich noch nicht verwendet hat) in verschiedenen Stadien von Zeitraum-Konstruktionen, d.h. Raum-Zeit-Zusammenhänge, in denen sich die Geschichte der Menschheit entfaltet hat, und die in engem Zusammenhang mit den Größenordnungen politischer Gebilde standen. Erwartbarerweise kommt Koselleck dabei zu dem für die Geschichtsschreibung der Moderne topischen Beschleunigungstheorem. Hier interessiert jedoch, was Koselleck – in den 80ern noch ziemlich unzeitgemäß – aus der in Deutschland lange Zeit und mit nicht schlechten Gründen tabuisierten Schublade der sog. Anthropogeographie hervorgeholt hat: die «metahistorischen Lagen»: das Verhältnis von Kultur und konkret physischem, geographischem Raum, den sie einnimmt, bzw. der notwendigerweise ihren Kontext bildet. Ein Verhältnis, das hier, damit auch die bereits vom Menschen vorgenommenen Eingriffe und Veränderungen berücksichtigt werden können, in einem weiteren Sinn verstanden werden soll als Verhältnis zwischen Kultur und Umwelt, im Sinne von lokalen Bedingungen.

Dazu möchte ich eine Ausgangshypothese formulieren: Geographische Räume sind, sofern sie benannt und eingeteilt werden in Landschaften, Regionen, Klimazonen, Staaten, Kontinente usw. kulturelle Konstrukte, die einen symbolischen Wert haben (d.h. Bestandteile einer Zeichenökonomie sind) und einen ideologischen Gehalt transportieren. Kulturen aber breiten sich in dem durch bestimmte Naturbedingungen wie Klima, Vegetation, tektonisch-geologische Strukturiertheit und Begrenzung resp. Öffnung durch Küsten und Wasserstraßen geprägten geographischen Raum aus und können über diese Bedingungen nicht (ganz) hinwegsehen. In der Entwicklung räumlicher sozialer Praktiken und der symbolischen Aufladung von Räumen als Kulturräume, die von Kulturen als Lebensraum und als identitätskonstitutiver Faktor angesehen werden, spielen daher diese Bedingungen immer (noch) eine Rolle.² Damit aber ist kein striktes Bedingungsverhältnis gemeint, kein Environmentalismus im strengen Sinn, das wäre Unsinn angesichts der verschiedenen kulturellen Prägungen und Konstruktionen typologisch ähnlicher geographischer Räume. Solcherart deterministische Ansätze haben stets offensichtlich machtpolitische resp. imperialistische Strategien verfolgt: angefangen von der sog. Klimatheorie von Montesquieu oder die bereits erwähnte deutsche Anthropogeographie. Ihnen gereichte die Bedingungsthese, die politische und kulturelle Verhältnisse ‚naturalisiert‘ und damit ‚ontologisiert‘,

² Shields sagt: "A discourse of space composed of perceptions of place, of the world as space and of our relationships with it as an external reality is central to everyday conceptions of ourselves and the world we live in." (1991: 48)

zur Legitimierung des Anspruchs auf politische Herrschaft. Hier ist aber gemeint, daß diese Bedingungen – die in den allermeisten Fällen auch bereits vorgängig kulturell verändert sind, oft von einer anderen Kultur – daß diese Bedingungen also zum Bestandteil der kulturellen Konstruktion der Räume werden und diesen damit einen lokal spezifischen Zug verleihen. Will heißen: Geographische Räume, Regionen als Kulturräume haben ebenso wie kulturelle Orte einen ‚Boden‘, der sie bestimmt und den sie bestimmen, indem er in ihre Konstruktion miteinbezogen wird und ihrer Legitimierung bzw. Begründung dienstbar gemacht wird.

Historische Geokulturologie beschäftigt sich dementsprechend mit der räumlich-geographischen Dimension kulturhistorischer Prozesse, d.h. mit den diachronen Prozessen der Konstitution und der Konzeptualisierung von geokulturellen Räumen und Orten – In loser Anlehnung an H. Lefebvre (*La production de l'espace*, 1984) und R. Shields (1991) könnte man hier von Prozessen der «Spatialisierung» sprechen, die sich 1. in räumlichen sozialen Praktiken (wozu die funktionale Aufteilung oder Instrumentalisierung bestimmter Räume/Regionen, die Gestaltung und Konstruktion durch Architektur und Wegebau oder die Einteilung durch Grenzziehung gerechnet werden müssen), 2. in Repräsentationen und 3. im symbolischen Wert, d.h. in Konnotationen von Räumen und Orten im Alltagsdiskurs manifestiert. Dabei hängt die Bezeichnung «Geokulturologie» an drei Prämissen: daß diese Räume und Orte neben den kulturellen und politischen auch etwas mit den geographischen Bedingungen zu tun haben, die ihren Kontext bilden; daß Räume und Orte stets kulturell und geographisch geprägt sind, d.h. daß kulturelle Strukturen sich nicht arbiträr über den geographischen Raum legen, sondern immer auch durch ihn mitgeprägt werden; und daß drittens Geographie immer eine kulturelle und Kultur auch eine geographische Dimension hat.

Räume und Orte werden konzeptualisiert, sie erhalten einen kulturellen Wert und einen symbolischen Gehalt (der sich etwa im Alltagsdiskurs zu einem mehr oder weniger stereotypen place- bzw. space-image verfestigen kann), sie werden repräsentiert (auch das eine Form der Konzeptualisierung, die mit jeder Repräsentation neu vollzogen wird), aber zugleich repräsentieren Orte und Räume in ihrer vom Menschen verliehenen Strukturiertheit – Wege, Bauten usw. – auch selbst etwas: die sozialen Beziehungen, Lebensformen, Machtverhältnisse (– ein Faktor, den die Formensprache der Architektur sich reflektiert zunutze macht) – aber nicht nur so, wie das von ihren Ingenieuren intendiert war. Wollte man sich noch einmal semiotisch ausdrücken, so könnte man sagen, Räume und Orte oszillieren in ihrem semiotischen Gehalt zwischen Symbol und Index. Als Index sind sie Spuren auch des Fehlschlags menschlicher Konstruktion (dessen Ausmaß von kleinen Kompromissen bis ‚Wunden‘ und Ruinen von katastrophischem Ausmaß reichen kann).

Zwischen Orten und Räumen, meine ich, besteht ein gradueller Unterschied in Hinblick erstens auf die eingenommene Perspektive – als Punkt/Glied in einem System oder als Gesamtheit, deren ‚Innenleben‘ interessiert – und damit auf ihre (relative) Größe und zweitens in Hinblick auf die ‚Dichte‘ ihrer kulturellen Strukturiertheit. So unterscheidet R. Shields zwischen Räumen als „Feldern von Homogenität“ und sie unterteilenden, strukturierenden Orten als «signifikante Knoten und Punkte». (1991: 47f.)

Orte sind immer auch Orte der Repräsentation, d.h. sie repräsentieren a. eine bestimmte Lebensform b. eine bestimmte soziale, kulturelle oder politische Funktion, d.h. sie sind ein konstitutives Element kultureller Identität und sie haben eine jeweils verbindliche Bedeutung, für diejenigen, die den Ort nutzen, die im äußersten Fall nur negiert werden kann. Das Unterlaufen der Grammatik der Nutzung eines Ortes führt in gewissem Sinn zu seiner Zerstörung. Räume dagegen unterliegen einer fließenderen Umwertung, sind prinzipiell offener für verschiedene Praktiken und Semantisierungen.

Aber je nachdem, ob ein Raum als Ort verstanden wird oder umgekehrt ein Ort als Raum, treten andere Merkmale in den Vordergrund: in einem System von Relationen wird ein Raum zu einem Ort, nach dessen relationaler Spezifik und Funktion zu fragen ist. Wenn aber die Offenheit und Polyvalenz eines Ortes, seine innere Dimensionalität in den Blick rückt, wird er als Raum behandelt. Als Beispiel könnte man die Differenz zwischen Stadt als Raum und Stadt als Ort zu nennen.

In dieser Differenzierung zwischen Orten und Räumen schwingt auch jene von M. de Certeau in seiner *Kunst des Handelns* vorgenommene mit, der Räume und Orte in Hinblick auf verschiedene Modi ihrer Aneignung (Strategien und Taktiken; affirmativ oder subversiv; statisch oder dynamisch) und demgemäß je entsprechende Modi der Repräsentation unterschieden hat: Erzählung und Karte (Räume werden durch Erzählung erschlossen, Karten geben die feste Anordnung von Orten wieder). Metaphorisch verstanden, ergänzt dies die hier vorgenommene Unterscheidung. Für Räume und Orte gilt jedoch die Kondition des Lokalen, der spezifischen Außenbedingungen.

Das Untersuchungsmaterial historischer Geokulturologie ist äußerst vielfältig und erstreckt sich von realen Raumstrukturen, die als Repräsentation sozialer Gegebenheiten gelesen werden (Stadtgeschichte, historischer Demographie, Regionalgeschichte) über Konzeptualisierungen von Räumen (Geschichte der Stadtplanung, Geschichte der Geographie, Geogeschichte, Klimatheorie), über Repräsentation und Erschließung von Räumen mithilfe unterschiedlicher Medien (Karte, Text, Bild, Film) bis hin zu den symbolischen Aufladungen bzw. Konnotationen von Räumen im Alltagsdiskurs. Weil dieses Material keinesfall in all

seinen Dimensionen in Einzeluntersuchungen berücksichtigt werden kann, und weil dazu in jedem Einzelfall das Instrumentarium kaum ausreichen würde, erscheint es sinnvoll, von einem transdisziplinären kulturwissenschaftlichen Ansatz zu sprechen, der in verschiedenen Varianten realisiert werden kann – etwa einer archäologischen, einer soziologischen, einer ethnologischen, einer literaturwissenschaftlichen usw. – zu sprechen, wo dann schwerpunktgemäß der eine oder andere Teil des Materials im Vordergrund stehen wird.

Mein Interesse ist zunächst von einem literaturwissenschaftlichen Standpunkt innerhalb der Slavistik geprägt. Dementsprechend hat der hier vorgeschlagene Ansatz der Historischen Geokulturologie zwei Ausgangspunkte:

1. den russischen Begriff der sog. «Kulturologie» (kul'turologija).
2. die sog. Cultural Geography, eine Richtung die sich gerade in allerjüngster Zeit aus dem Cultural und Postcolonial Studies- Umfeld herauskristallisiert und eine Transformationsstufe der im anglo-amerikanischen Raum bruchlos verlaufenen Disziplintradition der Human Geography darstellt.

ad 1. Mit dem Begriff «kul'turologija» wird heute in Rußland ein Äquivalent zu den westlichen «Kulturwissenschaften» beansprucht. Wie im Westen die Kulturwissenschaften, so ist im postsowjetischen Rußland «kul'turologija» en vogue. Vorgeschichte und politische Bedeutung unterscheiden «kul'turologija» jedoch deutlich von westlichen Entwicklungen, da «Kulturwissenschaft» von den 30er bis in die 80er Jahre aufgrund der dominanten politischen Ideologie des Marxismus-Leninismus marginalisiert war, heute jedoch zu einem geradezu offiziösen Lehrfach nicht nur an den Universitäten, sondern auch an den Schulen avanciert ist. «Kul'turologija» ist – darauf hat u.a. J. Scherrer hingewiesen – als Unterrichtsfach in die Fußstapfen des Marxismus-Leninismus getreten. Als ideologischer Diskurs dient sie in der postsowjetischen, aber noch keineswegs postimperialen russischen Kultur der Identitätsfindung, und operiert dabei z.T. mit einem überaus problematischen Begriff von Kultur als nationalem Wert («Kultiviertheit» nur in einem nationalen Sinn, Z.T. von außen an die russische Kultur herangetragene stereotype Projektionen wie die von der «russischen Seele» und der tiefen russischen Geistigkeit «duchovnost'» haben hier deutliche Spuren hinterlassen).

Dadurch schließt die heutige russische «kul'turologija» weder an den amerikanischen ‚systemtheoretischen‘ Anthropologen der Nachkriegszeit L. White an, auf dessen culturology sie sich häufig beruft, noch kann sie als klare Fortsetzung der in sowjetischen Zeiten ins Abseits gedrängten, aber bis an die Anfänge des 20. Jh.s zurückreichenden Tradition der Kulturwissenschaften in Rußland verstanden werden, deren letzte wichtige Ausprägung die Kultursemiotik der Tartu-Moskauer-Schule war. Vielmehr erscheint sie als Renaissance des Diskurses der

sog. «kul'turosofija», der im Rußland des 19. Jh.s einen wesentlichen Bestandteil des nationalistischen Diskurses bildete und im Grenzbereich zwischen Philosophie und Wissenschaft anzusiedeln ist³ (Auf ihn komme ich gleich noch zu sprechen). Von ihr allerdings unterscheidet sich die heutige «kul'turologija» durch ihre Offiziosität, denn die «Kulturosofie» des 19. Jhs. stammte zum größten Teil aus der Feder kritischer Intellektueller.

All diese Entwicklungen stellen, sofern sie Kulturräume konstruieren, einen wichtigen Gegenstandsbereich einer historischen Geokulturologie dar, die sich selbst methodisch aber mit den Etappen der marginalisierten «kul'turologija» auseinandersetzt, mit denen der 10er bis 30er Jahre, wo interessante, heute fast völlig vergessene geokulturologische Ansätze entwickelt wurden, und mit dem (erst) in den letzten Jahrzehnten auch im Westen stärker rezipierten Ansatz der Kultursemiotik. Wie viele ernstzunehmende russische Publikationen der jüngsten Zeit, die sich stärker an westlichen Autoren und Paradigmen (v.a. Cultural Studies, Foucault) orientieren, und von deren Zugehörigkeit zum «westlichen»/«globalen» kulturwissenschaftlichen Diskurs die rasche Übersetzung und Rezeption zeugt (z.B. A. Etkind, *Ėros nevozmožnogo*), hat sich eine historische Geokulturologie jedoch in mancher Hinsicht von der Kultursemiotik abzugrenzen: Und zwar nicht so sehr, weil die Tartuer Kultursemiotik (Lotman, Toporov, Ivanov) sich nicht für konkrete Orte oder die kulturelle Dimension des Geographischen interessiert hätte. Dieses Interesse war durchaus vorhanden. Es kommt etwa im Konzept des Petersburger Textes, oder in Begriffen wie «gorodskoe uročišče» (Toporov) zum Ausdruck, mit denen auch Strukturen der konkreten, lokalen Bedingtheit der Entwicklung eines Kultur- und Textraums als semiotisches Gebilde angesprochen werden. Auch das Konzept der semiotischen Dialektik von Zentrum und Peripherie ist durch die Veranschaulichung anhand der Beziehung Rußlands zu Europa, die Lotman selbst einmal vorgenommen hat, als lokal fundiertes erkennbar. Was fehlt, sind allerdings zwei wesentliche Momente:

1. die Berücksichtigung der kulturell manifestierten und vermittelten Machtverhältnisse: Kultur bzw. Kulturen funktionieren nicht «dialogisch» in einem herrschaftsfreien Raum, wie es die kommunikationstheoretisch basierte Kultursemiotik postuliert hatte, und 2. eine Reflexion des eigenen Standpunkts (in einem institutionellen und auch geokulturellen Kontext).⁴

Deshalb steht eine historische Geokulturologie den Cultural Studies (einschl. des Postcolonialism) und damit der Cultural Geography letztlich näher, die jetzt

³ Zur ideologischen Verwurzelung des ‚Ansatzes‘, zur Kontinuität, die er zur russischen Kulturphilosophie, der sog. «kul'turosofija» darstellt, vgl. Grübel/Smirnov (1997).

⁴ Hätte etwa die Tartuer Kultursemiotik diese Reflexion geleistet, hätte sie vielleicht manche Widersprüche z.B. ihres Peripheriebegriffs vermeiden oder manche Implikationen ihrer Konzeptualisierung von Petersburg und des Petersburger Textes benennen können.

wieder – eben auch vor dem Hintergrund der Kultursemiotik – für Rußland und den russischen Gegenstandsbereich angeeignet werden sollen.

ad 2. Schwerpunkt der Cultural Geography bildet wie bei den Cultural Studies die Gegenwartsanalyse. Als Untersuchungsmaterial werden auch hier bevorzugt Elemente der sog. popular culture herangezogen, zu denen auch der Alltagsdiskurs gerechnet werden kann. Demgegenüber würde historische Geokulturologie mit dem Interesse für historische, diachrone Entwicklungen und der starken Berücksichtigung auch von sei es literarischen, sei es ‚kulturosophischen‘, d.h. theoretischen Einzelentwürfen eine Akzentverschiebung bedeuten, aber durchaus im Rahmen des Gegenstandsbereich von Cultural Geography bleiben.

Ein weiteres Differenzmoment bestünde in einer neuerlichen Relativierung des in den Cultural Studies präferierten Insiderstandpunkts (über den Lindner (2000) in seiner griffigen resumierenden Einleitung geschrieben hat). Als neue Geo-Wissenschaft verbindet historische Geographie eine globale Ausrichtung mit der Reflexion (auch) der (eigenen) Lokalisierung.⁵

Historische Geokulturologie entspricht im Interesse für die kulturelle Ebene der Organisation geographischer Räume, für ihre Transformation in geokulturelle Räume,⁶ für ihre symbolische Aneignung, ihre semantische Aufladung und ihr Funktionieren innerhalb dessen, was man (nicht nur) mit B. Groys als Kulturökonomie bezeichnen könnte, der Cultural Geography.⁷ Wie die Cultural Geography

⁵ Eine (bedingte) Außenperspektive (die nichts anderes ist als eine ‚Randperspektive‘ spezieller Art) – eingedenk jener politischen Verdächtigkeit, die in der cultural anthropology im letzten Jahrzehnt so ausführlich diskutiert wurde – wird hier emphatisch bejaht. Dabei geht es auch um Überlegungen zum Standpunkt der westlichen bzw. der nichtrussischen Slavistik/Russistik unter den postsowjetischen und globalen Bedingungen der Jahrtausendwende. Eine neue – kulturhistorisch – geokulturologisch orientierte – westliche Slavistik kann die Vermittlungsfunktion, die sie über Jahrzehnte hinweg gerade auf dem Gebiet des Theorietransfers hatte, nicht mehr in derselben Weise für sich in Anspruch nehmen. Was ihr bleibt, ist der Vorzug einer Außenseiter-, einer marginalen Position, eines Standpunkts, der gerade für Fragestellungen zur historischen Konstitution von Kulturräumen oder zur Geschichte der Kulturwissenschaften, bei denen das identitätskonstitutive Interesse der ‚indigenen‘ Autoren unhintergebar ist, eine notwendige Ergänzung und ein wichtiges Korrektiv darstellt. Einen auf abstraktem Niveau vergleichbaren Fall stellen hier die Postcolonial Studies dar, bei denen das Verhältnis zwischen Insider- und Außenperspektive in der Folge der Findung einer eigenen, peripheren Stimme durch die ehemals politisch (und weiterhin wirtschaftlich) kolonial unterdrückten Kulturen ebenfalls vollkommen neu und vielleicht nicht mehr unbedingt im Sinne E. Saids zu definieren ist.

⁶ Dieser Begriff löst den für die Human Geography nach C. Sauer zentralen Begriff der «cultural landscape» ab. Vgl. Mitchell (2000: 28).

⁷ Die gegenwärtige Konjunktur der Cultural Geography als ‚Tochter‘ der Human Geography scheint eigentlich wenig erstaunlich, wenn man bedenkt, daß die Human Geography selbst schon immer (und seit langem reflektiert, vgl. F. Boas 1887) eine Transdisziplin zwischen

greift sie v.a. auch soziologische und z.T. auch kulturhistorische Raummodelle aus den 1970ern v.a. französischer Provenienz (von Lefebvre, Bourdieu, Foucault und de Certeau) auf.

Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive einen naheliegenden Gegenstand der historischen Geokulturologie bilden jene Texte, die einen Raum bzw. Ort entwerfen und ihn damit zugleich konstruieren und repräsentieren. (Repräsentation wird hier naturgemäß nicht als bloßer Akt der Abbildung, sondern als für das Dargestellte konstitutiver kultureller Akt verstanden. Repräsentation und Aneignung durch andere Formen kultureller Praktiken werden in einem ständigen gegenseitig bedingenden Wechselverhältnis gesehen.)

Dies kann mithilfe verschiedenster diskursiver Mittel erfolgen: durch fiktionale Inszenierung (Raum als Medium, das eine *mise-en-scène* ermöglicht), durch physiologisch-soziographische Beschreibung, durch u.U. zum Nachvollzug anleitende, orientierende Beschreibung (Reiseführer oder Reisebericht), durch die wissenschaftliche Darstellung bestimmter konkreter Aspekte (ethnographisch, geographisch, geologisch, demographisch usw.), durch eine strategische Einschätzung im globalen politischen Zusammenhang, wie sie der geopolitische oder auch der historiographische Diskurs betreibt, oder durch eine Art beschreibender Sinngebung, wie sie im kulturosophischen vollzogen wird.

Eine historisch-geokulturologische Fragestellung hierzu wäre etwa die Rekonstruktion einer plausiblen, historisch signifikanten Relation zwischen dem dargestellten Ort bzw. Raum, der Wahl der Textsorte, der Wahl des Diskurses der Beschreibung und der Autorschaft (sozialer, politischer und geokultureller Standort des Autors). Eine solche Lektüre kann von Texten vorgenommen, aber auch durch Texte hindurchgehende, sich in ihnen widerspiegelnde Formen sozialer und kultureller Spatialisierung ans Licht bringen.

Dabei können sich zum einen Thesen in bezug auf eine besondere Affinität zwischen einem Ort und der bevorzugten Gattung seiner Darstellung etwa in der Literatur einer Epoche ergeben (vgl. Szczukin 1998), zum anderen Thesen zum Zusammenhang zwischen der (nie endgültigen, sondern immer in einem historischen Prozeß befindlichen) Gliederung des Raums in Metropole und Randzone und der Signifikanz einer bestimmten Kombination von Gattung und Ortsdarstellung für diese Stratifikation usw.

Fokus einer solchen Lektüre können entweder Stereotype sein, die für einen bestimmten historischen Zeitraum der betreffenden Region charakteristisch sind – dann kommt man (wie Szczukin 1998) u.U. zur These eines Orts-Textes oder Raum-Textes. Oder aber man versucht, die je individuelle, situationsbedingte

Transformation solcher stereotypisierten Raumkonstruktionen herauszuarbeiten, die Aufschluß gibt über den Ort, von dem aus der Autor schreibt.

Man kann aber auch nach der diskursiven Spezifik von peripheren Räumen und den für sie charakteristischen Prozessen der Spatialisierung fragen.

Den zentralen Gegenstand einer historischen Geokulturologie bildet also die jeweils regional (und meistens auch national) geprägte Geschichte der Geokulturologie selbst. Worunter eben nicht nur die Geschichte eines ausgebildeten Diskurses oder einer Disziplin – etwa der russischen Geographie und Anthropogeographie seit dem 19. Jh.⁸ – verstanden wird, sondern ein Subdiskurs, der sich in sämtlichen Textsorten manifestieren kann.

Von diesen allgemeinen Überlegungen ausgehend möchte ich nun im zweiten Teil zu den Ausgangsfragen zurückkehren und einige historisch-geokulturologische Thesen zur historisierenden Konzeptualisierung des Raums der russischen Kultur durch teils kulturosophische, teils literarische Texte formulieren.

2. Raum als Hindernis und als Überwindung der Geschichte: die Geschichte der russischen Geokulturosophie

In wenigen Worten läßt sich die russische Kulturosophie bestimmen als ein Diskurs, der sich spätestens seit dem frühen 19. Jh. herausgebildet hat (für manche, vgl. Grübel/Smirnov 1997, reichen seine Wurzeln bis an die Anfänge der russischen Staatlichkeit und des russischen staatlichen Christentums zurück) und der versucht, die Spezifik der russischen Kultur in Relation zu einer anderen Kultur bzw. zu einem (älteren) kulturellen Zentrum außerhalb ihrer selbst zu bestimmen, indem er ihr (der russischen Kultur) eine besondere historische Rolle in dieser Relation zuschreibt. Dieser Diskurs, der dazu dient(e), eine russische kulturelle Identität zu konstruieren, kann als spezifische Variante des europäischen geschichtsphilosophischen und des nationalistischen Diskurses bezeichnet werden. Und zwar als deren periphere Variante. Seine Besonderheit besteht neben dieser Relationalität darin, daß er als kulturelles Gegenüber nicht eine andere Nation, sondern den sog. Westen (bzw. Europa) als kulturellen Maßstab, als externes Zentrum konstruiert hat. Obwohl das 18. und 19. Jh. sehr unterschiedliche Eigen- und Fremdbilder hervorgebracht haben, geht die Pauschalierung des Fremdbildes als «Westen» jedenfalls auf Peter I. zurück, der der russischen Kultur eine radikale Europäisierung verordnet hatte und mit dem Bau von Petersburg, mit der Verlegung des kulturellen und politischen Zentrums an die äußerste nordwestliche Peripherie des Landes ein «Fenster nach Europa» geöffnet hatte. Diese radi-

⁸ Dazu vgl. Mazurkiewicz (1992).

kale Umorientierung brachte u.a. auch die Notwendigkeit einer Neudefinition der anderen, östlichen Peripherie des Reiches mit sich, die, wie sich rasch zeigte, nicht so einfach wie z.B. in der amerikanischen Kultur als *frontier*-Situation gedeutet und zum konstitutiven Bestandteil nationaler Identität gemacht werden konnte. Ein Selbstverständnis als Agent der westlichen Zivilisation konnte hier nicht immer Abhilfe schaffen, weil die östliche Peripherie nicht nur als kulturelles Anderes, sondern auch als Anderes im Eigenen, modelliert und als eigenes Anderes wahrgenommen wurde. Man kann die russische Kulturosophie daher auch als periphere und lokale Theorie globalen Ansätze wie der westlichen Geschichtsphilosophie gegenüberstellen, von denen A. King (1995) gesagt hat: «globalizing theories are selfrepresentations of the dominant particular» (zit. nach Featherstone 1995: 123). Die Bezogenheit auf den geographischen Raum, auf das Territorium, das die russische Kultur einnimmt, ist seither jedenfalls ein konstantes Moment und Problem russischer kultureller Identität geblieben, konstitutiv in Hinblick auf den Faktor der «Größe» und problematisch durch die kulturelle Heterogenität, die es zu überbrücken galt.

Zeitgenössische Untersuchungen wie die von J. Le Donne (1997) und A. Ignatow (1998: 23f.) zur Geschichte der russischen Geopolitik sind sich darin einig, Rußlands Selbstverständnis basiere auf einem "territorial begründeten Prestige" (vgl. Amerika: unbegrenzte Möglichkeiten, Frankreich: Freiheit u. glorreiche Geschichte) und sprechen von dem «Trauma», das der Zerfall der Sowjetunion im nationalen Selbstbewußtsein Rußlands hinterlassen hat. Dies sei die Folge eines imperialen Raumbewußtseins. Irina Sandomirskaja hat sich dieser These in ihrem *Buch über die Heimat* (Kniga o rodine), über den sprachlichen Allgemeinplatz des russischen Äquivalents für «Heimat» angeschlossen: Auch sie spricht von der traumatischen Erfahrung des Zerfalls des Imperiums, der von der breiten Bevölkerung als eine «apokalyptische Katastrophe» u.a. deshalb wahrgenommen wurde, weil «Größe» («veličie») auch in einem konkreten, räumlich-geographischen Sinn, einen semantisch konstitutiven Bestandteil des Konzepts «rodina» bildete und fest zur Topik dieses Begriffs gehörte.

«Größe» bildete auch den Ausgangspunkt einer Raumdiskussion in der russischen Kulturosophie des 19. Jh. und frühen 20. Jh.s, in der der Raum bzw. geokulturologische Überlegungen gewissermaßen zum Ausgangspunkt kulturosophischen Denkens wurden.

Dies geschah vor dem Hintergrund vierer, für die russische Kulturgeschichte zentraler Faktoren: 1. einer ungeheuer raschen politischen und wirtschaftlichen Expansion und Unterwerfung des riesigen nordasiatischen Raumes bis an den Pazifik durch Rußland im Laufe des 16. und 17. Jh., die in nur geringem Maß durch Strategien einer kulturellen Aneignung begleitet war, 2. der Konzeptualisierung des östlichen Reichsteils als Raum sozialer und kultureller Ausgrenzung

durch die Praxis der Verbannung (die bis ins 17. Jh. zurückreicht); 3. der europäischen Umorientierung und westlichen Identifikation der russischen Kultur seit dem 18. Jh.; sowie 4. der v.a. kulturell folgenschweren geographischen Grenzziehung zwischen Europa und Asien durch den offiziellen Staatsbeauftragten, Historiker und Geographen Vas.Nik. Tatiščev (1686-1750), die die kulturelle und soziale Spaltung des Reiches geographisch festschrieb, und damit sozusagen naturwissenschaftlich ontologisierte (vgl. zur kulturellen Bedeutung dieser Grenze Bassin 1991). Vor diesem Hintergrund haben sich zwei geokulturologische Positionen herausgebildet, die den Raum auf jeweils unterschiedliche Weise zum entscheidenden Faktor der russischen Kultur, ihrer Geschichte bzw. Geschichtlichkeit und ihrer Rolle in dem aus westlicher Perspektive gesehenen Globalisierungsdiskurs der Weltgeschichte gemacht haben. Beide Positionen gehen von der Größe und der kulturellen Heterogenität des Raums aus, setzen jedoch jeweils andere Akzente und werten diese demnach ganz unterschiedlich. Eine offensichtlich eher westlerisch-kolonisatorische Position der Raumkritik wollte den ‚Überfluß‘ an Raum durch seine kulturelle Negation in den Griff bekommen. Die zweite Position dagegen faßte die durch die Größe bedingte Heteroethnizität positiv und wollte sie als identitätskonstitutives Faktum zur kulturellen und politischen Grenzziehung zwischen Rußland und dem Westen nutzen mit dem Ziel, der russischen Kultur vollkommene Autarkie und damit einen Platz nicht nur in, sondern sogar über/jenseits der Geschichte zu sichern. Beide Positionen können als Strategien aus einer peripheren Position gegenüber einem Hegemonie beanspruchenden Globalisierungsdiskurs verstanden werden. Während die erste Position auf eine innerhalb der russischen Kultur metropolitane Perspektive angewiesen scheint, erlaubt die zweite eine Perspektivierung metropolitane oder peripherer Art.

Den Kerngedanken dieser Positionen möchte ich nun noch etwas genauer nachgehen.

a. Raum als Zivilisationshindernis

Als Begründer der ersten, raumkritischen Position kann man P. Čadaev (1794-1856) bezeichnen, der seine *Apologija sumasšedšego* mit einem auf den ersten Blick rätselhaften Absatz ein ‚offenes‘ Ende gesetzt hat:

Есть один факт, который властно господствует над нашим многовековым историческим движением, который проходит чрез всю нашу историю, который содержит в себе, так сказать, всю ее философию, который проявляется во все эпохи нашей общественной жизни и определяет их характер, который является в одно и то же время и существенным элементом нашего политического величия, и истинной причиной нашего умственного бессилия: это – факт географический. (1991: 538)

Diese Stelle, auf die einige Andeutungen in Briefen und Essays des Autors vorausweisen, kann meineserachtens nur adäquat interpretiert werden, wenn man sie in Bezug setzt zu Čadaev vieldiskutierter Kernmetapher der «Leere» bzw. des «leeren Platzes», mit der er in seinem «Ersten philosophischen Brief» (1829-30; pub. 1836) die russische Kultur im Vergleich mit den «europäischen Völkern» kritisiert hatte. (Die russische Publikation dieses Textes 1836 in der Zeitschrift «Teleskop» führte im übrigen zur Schließung der Zeitschrift, zur Verbannung ihres Herausgebers und dazu, daß Čadaev für geisteskrank erklärt und sog. medizinischer Kontrolle unterstellt wurde.) Rußland («wir») sei eine «Leerstelle» (franz. «lacune», russ. «probel») (1991: 330) in der intellektuellen Ordnung, eine «Leere», die dem «gemeinsamen Gesicht» der europäischen Kulturen (narodny) entgegenstehe. Genau in diesem Zusammenhang kommt Čadaev zuerst auf das Territorium des russischen Imperiums zu sprechen: und zwar als Kompensation der kulturellen Nichtigkeit: «Damit man uns überhaupt bemerkte, mußten wir uns ausdehnen von der Beringstraße bis zur Oder» (1991: 330). Das sei bisher der einzige Grund, warum Rußland doch in die Weltgeschichte eingehen könne. Genau dieser Raum jedoch ist auch der Grund für die kulturelle «Leere», die Čadaev beklagt. Die «Leere» ist, so gesehen, eine räumliche Metapher, die konkret auf das Territorium des russischen Reiches bezogen ist. Der Raum ist leer, weil er besetzt ist von Kulturen, die nicht als solche angesehen werden können, da sie als «geschichtslos», nicht zur Geschichte gehörig gelten: den (nord)asiatischen nomadischen Kulturen und – so Čadaev – der (noch nicht verwestlichten) russischen Kultur. Auch Rußland ist für Čadaev kein historisches, sondern ein «nacktes geographisches Faktum» (1991: 564).

In der Charakterisierung der russischen Kultur bedient Čadaev sich aufschlußreicherweise einer nomadologischen Topik, die dem westlichen orientalistischen bzw. Asien-Diskurs der Aufklärung entstammt, und die J. Osterhammel sehr differenziert in seinem Buch *Die Entzauberung Asiens* (1999) als Element des historiographischen Diskurses des 18. Jh. bei C. Niebuhr, W. Falconer und E. Gibbon herausgearbeitet hat – allerdings ohne den heute auf die *Mille Plateaux* von Deleuze/Guattari verweisenden Begriff «Nomadologie» zu verwenden. Tatsächlich aber haben Deleuze/Guattari diese auf die Griechen vs. barbaroi-Opposition von Herodot zurückgehende Topik aufgegriffen und, indem sie umgekehrt anstelle der stets staatsgelenkten «Geschichte» eine «Nomadologie» forderten (engl. 1987: 23), indirekt auf ihre «kolonialistische» Funktion hingewiesen, die nomadischen Kulturen aus der Geschichte auszuschließen. Neben der «Geschichtslosigkeit» andere Elemente dieser Topik waren etwa «Identitätslosigkeit» bzw. «Amorphität», die mit der mangelnden Beziehung zum Heimatboden begründet wurde, das Fehlen eines Eigentumsbegriffs, das Moment des «Kriegerischen», das aus dem Undurchschaubaren und nicht Festlegbaren resul-

tierte, «Grausamkeit», «Führertum» und «Despotie», «Freiheitsliebe» und Resistenz gegenüber zivilisatorischem Fortschritt.

Noch bevor das Schlüsselwort «pustota» fällt, beschreibt Čaadaev die russische Kultur als wurzel- bzw. bodenlos, nichts stünde «pročno», alles sei ständig in Bewegung und daher ohne sichere Grenzen, unbestimmt. Daher sei die russische Kultur nicht nur der nomadischen ähnlich, sondern noch schlechter als diese, die eine vergleichsweise enge und stabile Beziehung zu ‚ihrer‘ Wüste hätte (1991: 324).⁹

Čaadaev argumentiert nomadologisch, wenn er sagt, die russische Kultur lebe ohne Vergangenheit und Zukunft inmitten einer «flachen Stagnation» («sredi ploskogo zastojaja»); die Gegenstände *vagabundierten* chaotisch herum («chaotičeskoe broženie predmetov») usw. (Hervorhebungen S.F.).

Mit dieser Übertragung der nomadologischen Topik auf die eigene russische Kultur vollzieht P. Čaadaev ein «othering», das als Konsequenz aus der von Peter d. Gr. vorgenommenen Umpolung oder «Maskierung», wie Čaadaev es an anderer Stelle nennt, der Metropole der russischen Kultur erscheinen kann. Auf der Basis einer derartigen Gegenüberstellung von raumgebundener Nicht-kultur und historischer Kultur wird die Negation des kulturellen Werts des Raums für Čaadaev zur Bedingung der Erlangung eines historischen Orts. Solange die russische Kultur nicht den gesamten eurasischen Raum nach europäischen Maßstäben strukturiert, d.h. kolonisiert habe, werde sie von ihm beherrscht – auch in kultureller Hinsicht.¹⁰ Aus dieser Perspektive betrachtet, erscheint im übrigen die Wahl der Lage der neugegründeten, westlichen Metropole St. Petersburg als symptomatischer Akt der Raumnegation.¹¹ Die von dem Historiker Vas. Os. Ključevskij (1841-1911) in Bezug auf den asiatischen Teil des russischen Territoriums aufgestellte These der «Selbstkolonisierung» der russischen Kultur, die später von B. Groys auf die Beziehung zum Westen angewandt wurde, kann hier durch eine mit ihr korrespondierende zweite These von der ‚Selbstentfremdung‘ ergänzt werden, die etwa auch in A. Etkinds Sektenstudie (*Chlyst* 1999) eine zentrale Rolle spielt. Čaadaev erweist sich als Sprecher aus einer Peripherie, als

⁹ Im französischen Original heißt es an dieser Stelle: «Tout le monde n'a-t-il pas un pied en l'air? On dirait tout le monde en voyage. Point de sphère déterminée pour personne, point de bonnes habitudes pour rien, point de règle pour aucune chose.»

¹⁰ Dazu paßt das Argument: Rußland hätte bisher nur einmal weltgeschichtliche Anerkennung gefunden: und zwar in Ausübung seiner frontier-Funktion als Agent der westlichen Zivilisation im Kampf gegen die (nomadischen) Mongolen bzw. Tataren (1991: 331).

¹¹ Zur Negation einer historischen Eigenwertigkeit des Raums paßt auch Čaadaevs kartesischer Raumbegriff, den er in seinem dritten philosophischen Brief expliziert: Raum sei genau wie die Zeit eine reine Form, die alles zulassen müsse, was in ihr passiert, und deshalb für nichts ein Hindernis darstellen könne (1991: 362f.). D.h. wie viele der heutigen Kulturtheoretiker auch hielt Čaadaev das Verhältnis von geographischem Raum und Kultur für ein arbiträres.

Praktikant einer selbstverordneten «Autokolonisierung», die zum Zwecke der Selbstentfremdung der eigenen Kultur kolonialisatorische Diskurse des gewählten externen Zentrums aneignete.

Wie für Čaadaev, so ist auch für den Historiker S. Solov'ev (1820-1879), den Vater des Philosophen Vl. Solov'ev (1853-1900), Rußland primär geprägt durch seine periphere Lage, «daleko ot očagov» der westlichen Zivilisation. Der Argumentation Čaadaevs fügt Solov'ev in seinem späten Aufsatz «Načala russkoj zemli» ein demographisches Argument hinzu. Nicht die Größe des Raums allein, sondern die durch ihn mitbedingte geringe Bevölkerungsdichte bildeten gemeinsam das größte Zivilisationshindernis – ein Argument, das schon auf den Dekabristen Pavel I. Pestel' (1793-1826) zurückgeht, der die russische Metropole nach Nižnij Novgorod verlegen wollte, und später, in der Zeit um die Oktoberrevolution von dem Geo- und Demographen Semenov-Tjanšanskij fortgeführt wurde. Der Raum erscheint aus dieser Perspektive als Gegenkraft zum historischen Fortschritt. Auch Solov'ev bedient sich wie Čaadaev in der Kritik der russischen Kultur einer nomadologischen Metaphorik. Insbesondere die Metapher des «Flüssigen» in Verbindung mit dem Argument der «nepročnost'» ist hier relevant. Das Übermaß an Raum bedingt für Solov'ev, daß die Bewegung im Raum in Rußland zur einfacheren Alternative zur Bewegung in der Geschichte geworden sei: das russische «uchod» (Weggehen) ersetzt scheinbar und verunmöglicht in Wahrheit das westlich-lateinische «progress» (Fortschreiten). Raum und Geschichte stehen in Solov'evs Argumentation in einem negativ proportionalen Verhältnis zueinander. Der «flüssige Zustand» der russischen Kultur bedinge, daß sich kein für die modernen Zivilisationen typischer Eigentumsbegriff herausbildete, sowie daß die archaische soziale Einheit des «rod», der Sippe, die auch die nomadischen Kulturen charakterisiert, auch für die russische strukturbestimmend geblieben sei. (Hier finden wir einige der zentralen Theoreme der «narodniki» unter umgekehrten Vorzeichen wieder.)

Eine weitere Transformationsstufe dieser Position stellen einige Texte des Philosophen N. Berdjajev dar, die um die Zeit der Oktoberrevolution entstanden. Direkt an Čaadaev anknüpfend (den er jedoch nicht erwähnt), beklagt Berdjajev die «Macht des Raums über die russische Seele». Dabei geht er von der schieren Größe des Raums aus, die ihr Äquivalent in der russischen Seele hätte (Berdjajev spricht von der «Geographie der russischen Seele»). Gerade ihr gegenüber erweist sich seine Position aber äußerst ambivalent: im genannten Essay lobt er am «russischen Menschen», ihm fehle die «Enge des Europäers» und beklagt zugleich den aus dem Überfluß an Raum resultierenden Mangel an Ökonomie in der russischen Kultur, die Bedingung der Beherrschung und Organisation des Raumes sei. Versteckt findet sich auch hier die nomadologische Grundthese von

der Raumbeherrschtheit der (nomadischen) Kultur, insbesondere in der Gegenüberstellung von «Extensivität» der russischen Kultur und «Intensivität» der europäischen. Diese kommt verstärkt – aber ebenfalls implizit – in einem zweiten Essay über «Bewegtheit und Unbeweglichkeit im Leben der Völker» zum Ausdruck, wo «Bewegung» als Metapher für 1. militärisch-kriegerische Expansion (der Kontext des Ersten Weltkriegs ist hier mitzudenken) und 2. für kulturelle Kreativität verwendet wird, zwischen denen ein enges Wechselverhältnis bestünde. Berdjaev spricht in diesem Sinn von «schöpferischer Politik» im Gegensatz zu «bewahrender». Nur im intertextuellen Bezug der beiden Texte aufeinander wird deutlich, daß Bewegung/Beweglichkeit auch ein Prinzip der Raum'beziehung' sein kann, das Berdjaev hier in einer neuerlichen Gegenüberstellung von russischer und europäischer (insbesondere deutscher) Kultur unter umgekehrten Vorzeichen vorschlägt. Hier ist die «Bewegung» Grund für die «geistige Überlegenheit» (*duchovnoe preobladanie*) der russischen Kultur (1999: 443).

b. Raum als Mittel der Überwindung der Geschichte

Noch entschlossener in diese Richtung geht schließlich einer der Mitbegründer des sog. Eurasianismus, P. Savickij, der jedoch bereits als Hauptvertreter der zweiten für die Geschichte der russischen Geokulturologie typischen Konzeptualisierung des geokulturellen Raums, den das russische Reich eingenommen hat, angesehen werden muß: jener in einem weiteren Sinn eurasischen Position, die den Raum als Mittel der Überwindung der Geschichte konzeptualisiert.

Bei Savickij werden die Opposition von Ökonomie und Kultur sowie der Bezug auf die nomadische kulturelle Prägung des eurasischen Raums zum expliziten, positiven Argument für eine Eigenständigkeit und Überlegenheit der russisch-eurasischen über die westliche, d.h. abendländische Kultur.

Die Chance Rußlands erkennt Savickij - zum Zeitpunkt der schrecklichen Hungersnöte und Mißernten nach dem Bürgerkrieg - im Antritt des Erbes der nomadischen bzw. halbnomadischen Kulturen der Steppe zum einen in wirtschaftlicher Hinsicht, indem auf die traditionellen Techniken der extensiven Bewirtschaftung (einschl. Bewässerung) dieses Raums zurückgegriffen wird, und zum andern in kultureller Hinsicht, insofern eine *pax rossica* das Erbe der *pax mongolica* antreten sollte, deren Hauptmerkmale wieder kulturelle und religiöse Toleranz und ungehinderte Kommunikation und Zirkulation (kulturell u. wirtschaftlich) sein könnten. Environmentalistisch begründete kulturelle Einheit tritt bei Savickij somit endgültig an die Stelle der Forderung nach der Emanzipation der russischen Kultur von den geokulturellen ‚Einflüssen‘ ihres Territoriums,

nach ihrer restlosen Europäisierung, die dann wiederum eine mission civilatrice rechtfertigen könnte. Im Gegenteil, gerade die raumbedingte kulturelle Verschmelzung (Savickij nimmt mit „assimiljacionnyj kotel“ den Begriff des *melting pot* vorweg) sei als Überlegenheit auch gegenüber der westlichen Ökonomie anzusehen.¹² Savickij stellt also, indem er die Reihenfolge von Ökonomie-/Raumökonomie und Kultur umkehrt, dem westlichen ökonomischen und historiographischen ‚Globalisierungsdiskurs‘ ein lokales Argument entgegen: die russische «Geokultur». Daß er diese jedoch ihrerseits als ‚universal‘ versteht, als Welt für sich, ist als Symptom des Versuchs der Überwindung einer kulturell peripheren Position zu werten, analog zur Selbstentfremdungsstrategie des raumkritischen Arguments.

Dieser Standpunkt hat manchmal eine noch deutlicher imperialistische Implikation als der ‚raumkritische‘, insofern als einige seiner Vertreter den Führungsanspruch der russisch-europäischen Kultur auf dem gesamten Territorium für unerlässlich halten,¹³ aber er kehrt die Beziehung von kulturellem und geopolitischem Aspekt um und macht den Raum zu einem kulturellen Faktor – der Raum gibt Rußland einen Ort in der Welt(geschichte) –, demgegenüber die geopolitische Dimension als bloße Folge erscheint.¹⁴

Wie die raumkritische Position, so reicht auch die «eurasianische» historisch weit hinter Savickij zurück. Ob von Kulturosophen, Historikern oder Dichtern, die These der territorialen Gebundenheit der russischen Kultur an einen geographisch festgeschriebene Kulturgrenzen überschreitenden Raum wurde immer wieder positiv bewertet, indem man gerade in der Heterokulturalität des imperialen Territoriums den Kern einer kulturellen Identität für Rußland sah. Die Vertreter dieses Standpunkts reichen – um nur einige Beispiele zu nennen – von N.V. Gogol‘, einem frühen Vertreter des geo-historischen Ansatzes der Romantik, wie er von

¹² In seinem Essay «Step’ i osedlost’» (Steppe und Sesshaftigkeit, 1922) schreibt Savickij: «Не заботой хозяйственной и не одной «интенсификацией» спасется, если спасется, Россия. Через духовное просветление и через духовное горение пролегают пророческие пути.» (1997: 340) (Nicht durch wirtschaftliche Bestrebungen und nicht allein durch «Intensivierung» wird Rußland gerettet werden, wenn es denn gerettet wird. Allein durch geistige Erleuchtung ... [womit allerdings nichts Nomadisches, sondern die russische Orthodoxie gemeint ist], die [und hier ist Savickij natürlich nicht frei von kulturellem Imperialismus] den Raum ideologisch überdachen soll.

¹³ Wie man überhaupt sagen kann, daß der nationalistische Diskurs, egal ob offiziell oder inoffiziell (hegemonial oder antihgemonial) in Rußland stets imperialistische Züge trägt. Zur «imperialistischen Verführung» vgl. auch N. Berdjajevs Überlegungen in «Russkaja ideja». Vgl. dazu auch Bassin (1999: 48).

¹⁴ Hierher gehörte etwa auch die – leider nicht auf diese Position beschränkte – These, daß Rußland keine Kolonien hätte, daß der asiatische Raum kein kolonial angeeigneter Raum sei, sondern daß es sich auf ihrem ureigenen Territorium einfach konzentrisch ausbreite.

dem Geographen C. Ritter und Herder in je unterschiedlicher Weise entwickelt wurde, über Dostoevskijs (1821-81) «počva»-Begriff, über K.N. Leont'ev (1831-91), über V. Rozanov (1856-1919), über das Konzept des «Skythentums» von Ivanov-Razumnik (und A. Blok) (1918) und über den futuristischen Dichter V. Chlebnikov – um nur einige zu nennen – bis hin zum Evrazijstvo der 1920er und dem Neoevrazijstvo des späten 20. und beginnenden 21. Jh.s.

Während der raumkritische Standpunkt aber als Strategie im Kampf um einen Platz in der Geschichte angesehen werden kann, geht dieser Standpunkt, den man als «raum-utopischen» bezeichnen könnte, oft weiter und beansprucht, legitimiert durch die vollkommene kulturelle Autarkie, die der russisch-eurasischen Kultur als ‚Universalkultur‘ zugeschrieben wird, eine Überwindung der Geschichte, einen Ort über bzw. im Jenseits der (europäischen) Geschichte.

Die Semantisierung des Raums als Konstitutivum kultureller Identität vollzieht sich – will man die an sich sehr unterschiedlichen Standpunkte der genannten Autoren auf einen Nenner bringen – anhand mehrerer Grundargumente, von denen ich nur einige nennen möchte:

– Die russische Kultur ist keine europäische, sondern eine eurasische, d.h. (nach N. Danilevskij – dessen Position ansonsten mit der hier vorgeschlagenen Aufteilung nicht vollkommen in Einklang zu bringen scheint –) sie steht als kontinentale im Gegensatz zur maritimen Küstenkultur Westeuropas. Und dieses «Kontinentale» ist wesentlich bestimmt durch die asiatischen, insbesondere die nomadischen Kulturen, an deren Raum die russische partizipiert. Hier wäre etwa (neben den bereits erwähnten geopolitischen Überlegungen z.B. von Pestel' oder Semenov-Tjan-Šanskij zur kulturellen und politischen Aufwertung des eurasischen Kontinents durch Verlegung der russischen Hauptstadt in den asiatischen Teil) das Konzept der «materikovaja kul'tura» des Futuristen Chlebnikov zu nennen¹⁵ (Kontinentalkultur – worin der Begriff «heartland» des britischen Geopolitikers Mackinder mitschwingt, der jedoch damals in Rußland noch nicht rezipiert wurde), oder die «geosophischen» Überlegungen der Eurasianer, insbesondere von Savickij (vgl. z.B. seinen Text «Kontinent – okean»).

– Die Originalität und damit der Wert einer Kultur (im Speziellen: der russischen) bemessen sich aus der Eigenständigkeit und damit der Differenz gegenüber anderen Kulturen (im Speziellen: der westlichen Kultur). Wobei diese Eigenständigkeit aus der Spezifik des Territoriums, der Landschaft, auf der sich

¹⁵ Vgl. in «Učitel i učениk. O slovac, gorodach i narodach» (1912): «Я знаю про ум материка, нисколько не похожий на ум островитян. Сын гордой Азии не мирится с полуостровным рассудком европейцев.» (1987: 589); oder in «O Rasširenii predelov russkoj slovesnosti» (1913): «Мозг земли не может быть только великорусским. Лучше, если бы он был материковым.» (1987: 593).

eine Kultur ausbreitet, herrührt. (Diese etwa in den romantischen geohistorischen Skizzen von Nikolaj V. Gogol' entfaltete Ansicht, wird später z.B. von Konstantin Leont'ev weitergeführt: «Культура есть нечто иное как своеобразие. Китаец и турок поэтому, конечно, культурнее бельгийца и швейцарца.» *Vizantizm i slavjanstvo* zit. nach Arenzon 2000: 534). Der positive Environmentalismus dieser Position kommt besonders im symbolistischen Konzept des «Skifstvo» zum Ausdruck, das der Literaturkritiker Ivanov-Razumnik entworfen und zu dessen programmatischer Repräsentation er zwei Sammelbände unter dem Titel *Skify* zusammengestellt hatte. Im Vorwort zum ersten Band wählt er den Begriff der «Erde» (zemlja) als positiven, Kollektivismus und unentstellte Lebensenergie implizierenden Leitbegriff, der – und hier findet eine Umkehrung des Čaadaevschen Arguments statt – das Gegenteil der Entwurzelung der individualisierten westlichen, (klein)bürgerlichen Kultur zum Ausdruck bringen soll.

– Die Entwicklung der russisch-eurasischen Kultur wird – so eine dritte These – gefördert durch die aus der Kolonisierung der asiatischen Gebiete resultierende ethnische Vermischung, die die russische Kultur in ihrem Kern zu einer hybriden Kultur macht. (Hier ist anzumerken, daß sich in Rußland ein von der westlichen Diskussion deutlich abweichender Hybriditätsdiskurs bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s herausbildet, zu einer Zeit als v.a. im englischsprachigen Raum, dessen wissenschaftliche Diskurse von einem politisch-imperialen Hintergrund ganz anderer Art geprägt waren. Hybridisierung wird von manchen russischen Autoren – so z.B. von N. Jadrincev in seinem Buch mit dem etwas mißverständlichen Titel *Sibir' kak kolonija* oder später von K. Leont'ev geradezu als Bedingung einer erfolgreichen zivilisatorischen Entwicklung angesehen. Vgl. Leont'ev: «.. все великие нации – продукт племенных скрещиваний, сложные организмы по составу крови, по особенностям быта составляющих ее этнографических, сословных, религиозных групп.» унд «мы загадочные славяно-туранцы» («alle großen Nationen sind das Produkt rassischer Kreuzungen, sie sind komplexe Organismen in Hinblick auf die Zusammensetzung des Blutes, und in Hinblick auf die ethnographischen, sozialen (Standes-) und religiösen Gruppen, die sie ausmachen»). Dies echot Chlebnikov, der Rußland als «разноязычный кровей стан» (dt. etwa: ein verschiedensprachiges Lager vieler Blutsorten) bezeichnet und die Religionsgrenzen durchstreicht, wenn er in «Хаджи-Тархан», dem ersten Gedicht, in dem auch das von ihm mythisierte paläoasiatische russisch-fernöstliche Volk der Oročen auftritt, schreibt: «Ах, мусульмане те же русские, / И русским может быть ислам» (Ach, Moslems sind genauso Russen, / und russisch kann auch der Islam sein). Hier steht Chlebnikov natürlich in krasserm Gegensatz etwa zu den Evrazijcy, bei denen die Or-

thodoxie eine der stärksten integrativen Kräfte der russisch-eurasischen Kultur darstellt.

– Nicht erst in der offensichtlichen multi- oder vielmehr synkulturalistischen Utopie Chlebnikovs, die ja manchmal auch eine Tendenz zu einer totalen Weltumspannung aufweist (etwa in der Selbstbezeichnung als «predsedatel' zemnogo s'ara» oder im Konzept der «Sternensprache»), sondern bereits viel früher trägt diese Position einen utopischen, d.h. einen geschichtsüberwindenden Zug. Dieser scheint zunächst im Kulturrelativismus, der dieser Position grundsätzlich eignet, mitgedacht. (Hier kommt das aus der westlichen Geschichtsphilosophie stammende, aber diese wenigstens teilweise unterlaufende Modell der Kulturtypologie zum tragen, das dem russischen kulturosophischen Diskurs von Anfang an einen wichtigen Anstoß gab.) Danach aber ergibt sich das utopische, d.h. transhistorische Moment der «eurasischen» Position daraus, daß aus der environmentalistischen Territorialisierung der russischen Kultur nicht nur deren Autonomie und Originalität abgeleitet wird, sondern auch eine Universalität, die die russische Kultur als Ebenbild – nicht als Simulakrum, sondern als besseres Analogon – der Welt insgesamt erscheinen läßt. Dies wird besonders deutlich z.B. in den Texten des bereits zitierten Eurasianers P. Savickij, und setzt sich fort in den massiv neoimperialistischen geopolitischen Ansprüchen der (politisch bedenklichen) neuen Eurasianer der Gegenwart.

Was ich am Beispiel der russischen Kulturosophie als Geokulturologie vorgestellt habe, betrifft nur ein kleines Segment dessen, wofür eine historische Geokulturologie sich interessieren könnte. Ich hoffe aber, daß ich anhand dieses einen Beispiels andeuten konnte, auf welche Art eine historische Geokulturologie versuchen kann, auch in der einfachen Analyse textueller Raumkonzeptualisierungen neue und etwas andere Einsichten in Prozesse kultureller Spatialisierung geben könnte.

Literatur

- Arenzon, E.R. 2000: "Zadača izmerenja sudeb.", in: Vj. Ivanov (Hg.), *Mir Velimira Chlebnikova*, Moskva, 522-549.
- Bassin, M. 1991: "Russia between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space", in: *Slavic Review* 50 (Spring 1991), 1-17.
- 1999: *Imperial Visions. Nationalist Imagination and Geographical Expansion in the Russian Far East, 1840-1865*, Cambridge.
- Boas, F. 1887: „The Study of geography“, in: *Science* 9, 137-141.
- Čaadaev, P. 1991: *Polnoe sobranie sočinenij i izbrannye pis'ma*, 2 toma, Moskva.
- Chlebnikov, V. 1987: *Tvorenija*, Moskva.
- de Certeau, M. 1988: *Kunst des Handelns*, Berlin.

- Deleuze, G./Guattari, F. 1988: (engl.) *Thousand Plateaus*, London.
- Ėtkind, A. 1993. *Eros nevozmožnogo*, Sanktpeterburg.
- 1998: *Chlyst. Sekty, literatura i revolucija*, Moskva.
- Featherstone, M. 1995: *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, London u.a.
- Grübel, R./Smirnov, I. 1997: «Die Geschichte der russischen Kultursophie im 19. und 20. Jahrhundert», in: *Mein Rußland. Literarische Konzeptualisierung und kulturelle Projektionen*, Wiener Slawistischer Almanach Sb. 44. Wien, 5-18.
- Ignatow, A. 1998: *Geopolitische Theorien in Rußland heute*, Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 17, Köln.
- Jadrincev, N. 1879: *Sibir' kak kolonija*, SPb.
- Koselleck, R. 2000: *Zeitschichten. Studien zur Historie*, Frankfurt.
- Kul'turologija*, 2 Bde., Moskva 1998.
- LeDonne, J.P. 1997: *The Russian Empire and the World (1700-1917). The Geopolitics of Expansion and Containment*, Oxford.
- Lefebvre, H. 1991: *The Production of Space*, Oxford.
- Leont'ev, K. 1996. Vizantizm i slavjanstvo, in: *Vostok, Rossija i slavjanstvo : filosofskaja i političeskaja publicistika, duhovnaja proza (1872 - 1891)*, Moskva.
- Lindner, R. 2000: *Die Stunde der Cultural Studies*, Wien.
- Mazurkiewicz, L. 1992: *Human Geography in Eastern Europe and the Former Soviet Union*, London.
- Mitchell, D. 2000: *Cultural Geography, A Critical Introduction*, Oxford.
- Osterhammel, J. 1998: *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, München.
- Savickij, P. 1997: *Kontinent Evrazija*, Moskva.
- Scherrer, J. 1999: Kul'turologija als ideologischer Diskurs, in: *Kultur als Übersetzung: Klaus Städtke zum 65. Geburtstag*, W. Kissel (Hg.), Würzburg, 279-293.
- Ščukin, V. 1998: *Mif dvorjanskogo gnezda*. Krakow.
- Shields, R. 1991: *Spaces on the Margin*, Oxford – London.
- Solov'ev, S. 1996. Načala ruskoj zemli, in: S.M.S., *Sočinenija v 18-i knigach*, Moskva.