

Stefan BERWING, Mannheim

## **Jenseits des Sprachkäfigs: Potenziale der Peirce'schen Semiotik für eine Foucault'sche Kulturgeographie**

### **Summary**

Recently, concepts based on semiotic and post-structuralistic ideas gained more and more attention in (cultural) geography. Especially discourse-theoretic approaches often rely on the dyadic sign concept of Saussure and apply it to Foucault's perspective on discourses. Drawing on Foucault's "Order of Things" this contribution shows, that dyadic sign concepts are not compatible with Foucault's theory. Considering this, the triadic sign concept of pragmatism is introduced as an alternative. Its potentials and consequences for cultural geography are discussed and possible crosslinks between Peirce and Foucault are shown. As it turns out, the triadic sign concept is suitable to bridge the gap between semiotic and experience based concepts of epistemology. Taking the peircean approach into account, it seems to be possible to break the linguistic cage of discourse theory and make a contribution to re-materialising cultural geography.

### **1 Einleitung**

Zeichenbasierte, poststrukturalistische Ansätze haben im Zuge der Herausbildung der „Neuen Kulturgeographie“ in den letzten Jahren verstärkt Aufmerksamkeit erhalten (z.B. GEBHARDT et al. 2003). Insbesondere diskurstheoretische Ansätze greifen dazu oft auf das dyadische Zeichenkonzept Saussures zurück und schließen es an eine Foucault'sche Diskursperspektive an (vgl. die Beiträge in GLASZE et al. 2009b). Ausgehend von Foucaults „Ordnung der Dinge“ und seiner „Einführung in Kants Anthropologie“ zeigt dieser Beitrag in einem ersten Schritt, dass sich ein dyadisches Zeichenkonzept, wie das von Saussure, jedoch nicht mit einer Foucault'schen Perspektive verträgt, da es die Erfahrung, die bei Foucault als Erkenntnisquelle eine zentrale Rolle spielt, auslöscht. In der Geographie hat die Auslöschung der Erfahrung im Zuge der Popularisierung diskurstheoretischer Ansätze zu einer Entmaterialisierung semiotischer Ansätze beigetragen, die in jüngster Zeit vor allem im Zuge der Bemühungen um die Entwicklung integrativer Ansätze in der Geographie beklagt wurde (bspw. WEICHHART 2008, 384).

Vor diesem Hintergrund wird im vorliegenden Beitrag das triadische Zeichenkonzept des Pragmatismus und der Semiotik von Charles Sanders Peirce, in der

Allgemeinbegriffe und Erfahrung eine zentrale Rolle spielen, als Alternative zu den in der Geographie etablierten dyadischen Zeichenkonzepten vorgestellt, sowie seine Potenziale und Konsequenzen für kulturgeographische Arbeiten im Anschluss an Foucault diskutiert.

Die Semiotik und Philosophie des Charles Sanders Peirce ist innerhalb des geographischen Diskurses nahezu unbekannt. Sie wird höchstens am Rande gestreift (GEBHARDT et al. 2003; GLASZE et al. 2009a) oder Peirce wird in Nebensätzen als einer der Begründer des Pragmatismus erwähnt (GLASZE et al. 2009a; BARNES 2008). Nur selten wird seine Philosophie ausführlicher besprochen (STRASSEL 1975; HARD 1995; SAHR 2003). Im folgenden Beitrag soll versucht werden diese Lücke zu schließen. Dies erscheint um so lohnender, als die Verwendung einer Peirce'schen Semiotik in konstruktivistischen und poststrukturalistischen, diskurstheoretischen Ansätze es ermöglicht, semiotisch argumentierende Theoriekonzepte aus ihrem Sprachkäfig zu befreien, indem sie mit einem pragmatischen Erfahrungskonzept zusammen gedacht werden. Dies ermöglicht es, sie mit realistischen Positionen auszusöhnen und eröffnet so neue Möglichkeiten diskurstheoretische Ansätze an die erfahrungsorientierte, empirische Stärke der Geographie anzuschließen, ohne einem naiven Erfahrungsbegriff oder Empirismus zu erliegen.

Hierzu wird ein Argument MIGGELBRINKS (2002) aufgegriffen, die ins Feld führt, dass sich konstruktivistische und realistische Positionen nicht grundsätzlich ausschließen müssen. Das Spannungsfeld zwischen Realismus und Konstruktivismus kann auch als eines zwischen Erfahrung und Allgemeinbegriffen verstanden und in diesem Sinne als ein spezifisch semiotisches Problem aufgefasst werden. Dieses Spannungsfeld wurde grundlegend bereits im mittelalterlichen Universalienstreit diskutiert<sup>1</sup>. Um das Problem der Verbindung von realistischen und konstruktivistischen Positionen zu lösen und zur Begründung einer realistisch-konstruktivistischen Position zu gelangen, ist ein genaueres Verständnis dieses Streites wichtig. Die Frage nach der Realität der Universalien – also der Allgemeinbegriffe – stellt deshalb den Dreh- und Angelpunkt dieses Beitrages dar. Letztlich geht es bei der Diskussion dieses Streites darum, zu fragen, wie Erfahrung in semiotischen und damit z.B. diskurstheoretischen Ansätzen berücksichtigt werden kann, ohne sich das Problem unzulässiger Essentialisierungen einzuhandeln.

## **2 Foucaults „Ordnung der Dinge“ und das dyadische Zeichenkonzept**

Ein Verständnis davon, worin die Problematik der Vereinbarkeit von FOUCAULT mit einem dyadischen Zeichenkonzept liegt, lässt sich am besten entwickeln, wenn man seine nachfolgenden Arbeiten auf der Basis seiner „Einführung in Kants Anthropologie“ (2010b) liest. Foucault geht dort der zentralen der Kant'schen Frage nach, wie sich das Wesen des Menschen bestimmen lässt (KANT 1998b, 448). Hiervon ausgehend lässt sich gut herausarbeiten, wie Foucault Kants erkenntnis-

---

<sup>1</sup> Vgl. zur Einbürgerung des Begriffs Essentialismus für die universalienrealistische Position DUHEM 1954 und POPPER 2003. Dabei ist zu beachten, dass die mittelalterlichen Texte wesentlich differenzierter argumentieren als die Rezeption bei Duhem und Popper ausfällt. Essentialisierung wird hier jedoch im Sinne von Duhem und Popper verwendet.

theoretische Frage, nach den Grenzen der Erkenntnis, selbst beantwortet<sup>2</sup>. Dies ist notwendig, da sich erst über Foucaults Erkenntnistheorie seine Anschlussfähigkeit an unterschiedliche semiotische Konzepte prüfen lässt. Erkenntnistheorie und Semiotik müssen dabei zusammen betrachtet werden, da die Semiotik mehr oder weniger als das Herz der Erkenntnistheorie verstanden werden kann, weil sie die Erkenntnis von Welt via Zeichen zum Inhalt hat

Die Frage, die Foucault zu Anfang der „Einführung in die Anthropologie“ aufwirft, ist die der Beziehung zwischen der „Kritik der reinen Vernunft“ und Kants „Anthropologie“ (FOUCAULT 2010b, 15–16). Die Quintessenz beider Werke lässt sich wie folgt zusammenfassen: In der Kritik setzt KANT die menschliche Erkenntnis in ihre Grenzen, d.h. der Mensch als endliches Wesen kann kein absolutes Wissen erreichen (KANT 1998a, 610ff.). Dagegen versucht KANT in der Anthropologie eine Lehre vom Menschen zu entwerfen. Den Menschen thematisiert er jedoch in pragmatischer und nicht in physiologischer, d.h. naturwissenschaftlicher Hinsicht. Die Frage „Was ist der Mensch“ kann aber in pragmatischer Hinsicht nicht beantwortet werden, da der Mensch über Freiheit verfügt und ihm daher keine Grenze gesetzt ist. Die eigentliche Frage lautet daher, was ein Mensch in Zukunft aus sich machen kann (KANT 1998c, 399).

Obwohl beide Texte jeweils nicht Bezug aufeinander nehmen, sieht FOUCAULT (2010b, 96) sie trotzdem eng miteinander verknüpft. Die Beziehung zwischen beiden Texten, die er ausmacht, ist die der wechselseitigen Verschränkung: So setzt die Kritik die Anthropologie voraus, da die Kritik schon ein bestimmtes Menschenbild, nämlich die Freiheit des Menschen, voraussetzt, um überhaupt nach den Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit zu suchen. Dagegen benötigt die Anthropologie die Kritik, um zu wissen, dass es absolutes Wissen nicht geben und in der Folge, das was der Mensch ist, nicht bestimmt werden kann (FOUCAULT 2010b, 111). Wird diese wechselseitige Verschränkung der beiden Werke nicht erkannt, resultieren laut Foucault zwei Illusionen: auf der einen Seite die „humanwissenschaftliche Illusion“ und auf der anderen Seite die „transzendente Illusion“ (FOUCAULT 2010b, 114–116). Beide Illusionen sind auch für die Geographie von erheblicher Bedeutung und berühren in gewisser Weise auch das Verhältnis von poststrukturalistischer und empirischer Geographie.

In der „transzendentalen Illusion“ sind die Grenzen der Erkenntnis, die die Transzendentalphilosophie der „Kritik der reinen Vernunft“ der Metaphysik auferlegte, aufgehoben. Statt mit den Verstandesprinzipien die Grenzen der Erkenntnis des Menschen zu erkennen, wird versucht aus ihnen dogmatisch das Wesen des Menschen abzuleiten. Dagegen wird in der „humanwissenschaftlichen Illusion“ umgekehrt versucht aus der empirischen Untersuchung des Menschen auf seine Erkenntnisfähigkeit zu schließen. Beide Illusionen sind daher ihr jeweiliges Spiegelbild, machen aber den gleichen Fehler, da sie versuchen die Grenzen der Erkenntnis durch die Vermischung von Transzendentelem und Empirischem aufzuheben.

Diese Analyse baut Foucault in seiner „Archäologie des Wissens“ weiter aus (FOUCAULT 2008, 610 ff.) und behält dabei die Grundzüge der Kant'schen Phi-

<sup>2</sup> Dies ist möglich, da für Kant die Frage „Was ist der Mensch?“ die Summe der Fragen „Was kann ich wissen?“, „Was kann ich tun?“ und „Was darf ich hoffen?“ darstellt.

osophie bei. Wie wichtig für ein Verständnis von Foucaults Auffassung von der „Ordnung der Dinge“ (FOUCAULT 2008) die Trennung der Sphären des Transzendentalen und des Empirischen sind<sup>3</sup> wird deutlich, wenn man die dort von Foucault diskutierte Verschränkung von Epistemologie und Semiotik genauer in den Blick nimmt. Im Verlauf des Buches arbeitet Foucault heraus, wie Wissenschaft in unterschiedlichen Epochen betrieben wurde und durch welche Brüche Wandel in der Wissensproduktion und ihren Erkenntniszielen hervorgerufen wurde. Das zentrale Element für das Verständnis dieser Wandlungsprozesse ist für Foucault die Veränderung der Episteme und der sie bedingenden Zeichentheorien. Foucault unterscheidet dabei zwischen drei Perioden und zwei epistemischen Brüchen. Der erste Bruch kennzeichnet den Übergang von der Renaissance zur Klassik und der zweite Bruch den von der Klassik zur Moderne. Die vorklassische Zeichentheorie zeichnet sich nach Foucault durch ein dreistelliges Zeichenmodell<sup>4</sup> aus, während die klassische als auch die moderne Zeichentheorie mit einem dyadischen, d.h. zweistelligen Zeichen operieren.

Das dreistellige Zeichenmodell der Vorklassik umfasst neben der Vorstellung eines Dings und dem Bezeichnenden noch das bezeichnete Ding. Grundprinzip dieser Zeichenvorstellung ist die Ähnlichkeit zwischen Zeichen und bezeichnetem Ding. Aber auch die Dinge sind sich untereinander ähnlich und verweisen aufeinander. Dadurch ergibt sich ein unendliches Feld der Erfahrung und des Verweizens eines Zeichens auf das nächste (FOUCAULT 2008, 59ff.).

Den Fokus der zweistelligen Zeichentheorie der Klassik bildet die Relation zwischen den Vorstellungen von Dingen und ihrer sprachlichen Repräsentation (FOUCAULT 2008, 102). Diese Beziehung war vollkommen nominalistisch (FOUCAULT 2008, 361), da in den Repräsentationen der Einzeldinge die Sprache dem Einzelnen in Klassen Namen gibt, damit Allgemeinbegriffe einführt und eine Ordnung der Dinge schafft. Die Ordnung selbst, obwohl in der Sprache beheimatet, wurde durch die Gleichförmigkeit der zu klassifizierenden Einzeldinge in der Natur gewährt (FOUCAULT 2008, 192).

Der Idealtyp des modernen zweistelligen Zeichenverständnisses findet sich im SAUSSURE'schen Strukturalismus in der Interpretation von Bally und Sechehaye. In dieser binären Konzeption des Zeichens (SAUSSURE 1959, 65) steht das Bezeichnende für ein bestimmtes Lautbild und das Bezeichnete für ein Konzept bzw. eine Idee. Dabei kann sich der Wert sowohl des Bezeichneten, als auch des Bezeichnenden, nur aus der Stellung des Zeichens innerhalb des betreffenden Zeichensystems ergeben, da keine außersprachliche Referenz zugelassen wird (SAUSSURE 1959, 114). Durch die Analyse der binären Oppositionen zwischen einem Zeichen und den anderen Zeichen eines Zeichensystems können demnach die Bedeutungen von Zeichen bestimmt werden.

Wie hängen nun die Wechsel der Episteme und damit der Zeichentheorien mit der eingangs diskutierten Erfahrbarkeit von Welt und der Frage nach dem Men-

<sup>3</sup> Die „Ordnung der Dinge“ (FOUCAULT 2008) kann dabei durchaus als die logische Weiterführung der „Einführung in Kants Anthropologie“ verstanden werden, was sich im berühmten letzten Satz, vom Verschwinden des (!) Menschen, wie einem Gesicht im Sand, zeigt.

<sup>4</sup> Foucault hebt auf die Signaturenlehre der Renaissance ab, deren Zeichenmodell dreistellig verfasst ist. Diese ist nicht identisch mit Peirce's Zeichenlehre. Beide Zeichenlehren haben aber ihre Wurzeln in den dreistelligen Zeichenmodellen der Antike und des Mittelalters.

schen zusammen? Nun, mit dem Wechsel von der Renaissance zur Klassik kommt es zu einer sprachlichen Eingrenzung der Erfahrung (FOUCAULT 2008, 177–178). Noch in der Klassik hatte die Frage nach dem Menschen und seiner Erkenntnisfähigkeit keine Bedeutung, da die Verbindung zwischen den Worten und den Dingen ja als gegeben angenommen wurde. Erst mit dem Übergang von der Klassik zur Moderne, dem zweiten epistemischen Bruch, kann die Frage nach dem Menschen voll zutage treten (FOUCAULT 2008, 411), weil der Mensch als mittels Sprache erkennender in dem Moment als Problem auftaucht, in dem die Sprache als Erkenntnisgegenstand in den Mittelpunkt des Interesses rückt. Damit wird jedoch gleichzeitig die Erfahrung als Erkenntnisquelle ausgelöscht.

Wird vor diesem Hintergrund versucht zu bestimmen was der Mensch in seinem Wesen ist, kommen sowohl die transzendente wie auch die anthropologische Illusionen zum Tragen. Denn projiziert man die beiden Illusionen auf die moderne und die klassische Zeichentheorie, dann zeigen sich die Probleme dieser Zeichenkonzeptionen. Versucht man die Frage „Was ist der Mensch?“ in der Episteme der Klassik zu beantworten, muss eine natürliche, empirische Bestimmung des Menschen folgen, die versteckt transzendente Argumente enthält. Beantwortet man sie dagegen in der Episteme der Moderne, dann muss ihre Antwort irgendwie in der Sprache, also aus dem reinen Geist heraus, erfolgen, enthält aber versteckt empirische Argumente<sup>5</sup>. Das Transzendente und Empirische betont Foucault jedoch waren bei KANT mit Recht getrennte Sphären.

Methodologisch setzt Foucault diese Trennung in der „Archäologie des Wissens“ um (FOUCAULT 2008, 610ff.). Er erkennt dabei ausdrücklich die Gültigkeit des formalen Apriori der Kritik an, setzt aber neben es das historische Apriori, welches die Strukturierung von Erfahrungssituationen durch historisch überliefertes Wissen erfassen soll. Das formale Apriori umfasst in diesem Rahmen die Gültigkeitsbedingungen und damit die Form deduktiv-logischer Schlüsse, also den Satz der Identität, den Satz vom Widerspruch und den Satz vom ausgeschlossenen Dritten<sup>6</sup>. Diese Regeln des deduktiven Schließens sind für Foucault universell gültig. Dagegen ist der Inhalt der Schlüsse immer historisch kontingent. Das historische Apriori findet daher seinen Ausdruck in der Beurteilung des Erfahrbaren, das als Prämisse in einen logisch-deduktiven Schluss eingeht. So etwas wie reine, nackte Erfahrung, kann es deshalb für Foucault nicht geben. Erfahrung ist historisch immer vorkonfiguriert.

Jedoch ist die historische Vorkonfiguration keine vollkommene Determinierung. Wäre sie dies, erhöbe sie das historische zum formalen Apriori, was der KANT'schen Trennung der Sphären widerspräche (FOUCAULT 2008, 612). Es muss also immer eine Lücke bleiben, aus der heraus, aufgrund von Erfahrungen, Zweifel und Kritik geäußert werden können. Diese Lücke ist für das Verständnis der Arbei-

<sup>5</sup> Man mag nun gegen diese Interpretation einwenden, dass FOUCAULT nur über die Wissenschaften vom Menschen spricht. Bedenkt man aber, dass innerhalb des Horizontes einer jeden Wissenschaft, der Mensch als ihr Teil auftaucht, scheinen beide Illusionen ohne weiteres auf alle Wissenschaften übertragbar.

<sup>6</sup> Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten wird in der Geographie gern falsch verstanden (vgl. z.B. WEICHHART 2005, 113 oder auch OLSSON 2007). Die fatale Verwechslung besteht dabei darin, zu glauben, dass das Gegenteil von „schwarz“ „weiß“ sei. In der Logik ist aber das Gegenteil von „schwarz“ „nicht-schwarz“, wobei „nicht-schwarz“ nicht dasselbe ist wie „weiß“.

ten Foucaults elementar. Weil es sie gibt, bedeutet das historische Apriori nicht die Unmöglichkeit von Erfahrung überhaupt, sondern thematisiert lediglich die historische Bedingtheit aktueller Erfahrungen. Verdeutlichen lässt sich dies an einem Beispiel aus „Die Ordnung des Diskurses“. Dort schreibt Foucault „Mendel sagte die Wahrheit, aber er war nicht ‚im Wahren‘ des biologischen Diskurses seiner Epoche“ (FOUCAULT 2007, 25). Mendel konnte nur deshalb die Wahrheit sagen, da die Erfahrungen, die er machte, wirklich waren. Er machte seine Entdeckung in einer Lücke des historischen Apriori. Innerhalb des historischen Apriori konnte und durfte die Wahrheit seiner Erfahrung aber nicht wahr sein, weil seine Zeitgenossen durch das historische Apriori überdeterminiert waren. Was nicht bedeutet, dass das Machen dieser Erfahrung nicht erlernbar sei. Lernt man Mendels Erfahrungen zu machen, dann gewährleistet das formale Apriori die Nachvollziehbarkeit seiner Argumentation. Diese Argumentation kann dadurch Wahrheit im „akademischen Sinne“ (FOUCAULT 2008, 1588) sein, aber niemals eine absolute, universelle Wahrheit (FOUCAULT 2010a, 460).

Auf Basis dieser FOUCAULT-Rekonstruktion können nun auch Rückschlüsse darauf gezogen werden, welche semiotischen Konzepte sich mit seinen Arbeiten vertragen und welche nicht. Das dyadische Zeichenmodell der Klassik, wie auch das der Moderne, disqualifizieren sich dabei in dreierlei Hinsicht als erkenntnistheoretische und methodologische Grundlage für die Arbeit mit FOUCAULT: Erstens, da sie in Bezug auf die Frage nach dem Menschen Empirisches und Transzendentales vermischen, zweitens, weil beide bei Foucault Untersuchungsinhalt und -gegenstand sind und daher nicht die Form der Analyse vorgeben können. Drittens disqualifiziert sich speziell das moderne Zeichenverständnis, da es keine Empirie, keine Erfahrung zulässt und damit die Lücke aus der FOUCAULT selbst heraus spricht, zuschüttet. Das dyadische Zeichenkonzept, das in jüngster Zeit vor allem in post-strukturalistischen Ansätzen der Neuen Kulturgeographie Verwendung gefunden hat, lässt sich deshalb gerade nicht an eine von FOUCAULT inspirierte Diskursanalyse anschließen. Um die innere Kohärenz derartiger Ansätze herzustellen, ist daher ein anderes semiotisches Konzept als bisher notwendig.

Welche Bedingungen müsste nun eine Semiotik erfüllen, die sich an Foucault anschließen lässt? Erstens müsste eine solche Semiotik auf dem historischen Apriori aufbauen und daher zweitens die Erreichbarkeit einer absoluten, unverrückbaren Wahrheit im hier und jetzt ablehnen. Drittens müsste eine solche Semiotik folgerichtig Erfahrung zulassen, ohne dass diese transzendental aufgeladen wird und zu absoluten Begründungen führt. Auf diese Bedingungen verweisend soll nun im Weiteren das Argument vertreten werden, dass diese Bedingungen durch die Semiotik Peirce erfüllt werden.

### **3 Überzeugung, Erfahrung und Zweifel bei PEIRCE**

Das wichtigste Argument, das für eine Verwendung von Peirce' Semiotik im Anschluss an Foucault spricht ist, dass sich die Idee des historischen Apriori und seine Lücken auch bei Peirce identifizieren lassen (PEIRCE 1986, 257ff.). Peirce Ausgangspunkt ist dabei eine Kritik der Descartes' schen Methodologie. Für Descartes steht am Anfang aller Forschung ein universeller Zweifel, der alles in Frage

stellt und auf dessen Basis alles Wissen neu aufgebaut wird. Diesen Zweifel hält Peirce für eine Absurdität, da wir schon immer Überzeugungen haben und diese Überzeugungen nicht einfach beiseitelegen können. Der wichtigste Punkt gegen einen solchen Zweifel ist für Peirce das Auseinanderfallen von zweifelndem Sprechen und nichtzweifelndem Handeln. Dadurch wird der im Sprechen vorgebrachte Zweifel ungläubhaft. Ein wirklicher Zweifel entsteht nach Peirce nur, wenn uns etwas in der Erfahrung begegnet, das nicht in unsere Überzeugungen, das historische Apriori, passt. Ein solcher Zweifel führt uns an die Grenzen unseres Wissens und trifft uns wie ein Schock.

Mit dem Zweifel kann nach Peirce in vier Weisen verfahren werden (PEIRCE 1986, 242ff.). Er kann von außen mit Gewalt unterdrückt werden, er kann in einem dogmatischen System ausgeschlossen werden, er kann ignoriert werden und er kann angenommen werden und dadurch zur Veränderung des Wissens führen. Diese Veränderung des Wissens beschreibt Peirce in seinem Belief-Doubt-Belief-Schema. Wird der Zweifel angenommen, sucht man so lange nach einer Lösung, bis eine neue Perspektive auf ein Problem gefunden ist. Wirft diese Perspektive in der Erfahrung keinen neuen Zweifel auf, wird sie mit der Zeit zur Gewohnheit – es stellt sich eine neue Überzeugung ein. Erst durch neue Erfahrungen, die nicht zu dieser neuen Überzeugung passen, kann das Zweifeln wieder in Gang gebracht werden.

Zeichentheoretisch wird dieser Prozess in der Idee der endlosen Semiose, dem Verweisen eines Zeichens auf das nächste, abgebildet. Das Zeichen ist daher für Peirce kein statisches Ding, wie die Dreiecks- oder Sterndarstellung suggerieren könnte (vgl. z.B. BENNE 1969, 113; ECO 1976, 30). Zeichen sind theoretisch immer in Bewegung, wobei die Bewegung durch veränderte Erfahrungssituationen hervorgerufen wird. Peirce beschreibt den Prozess der endlosen Semiose wie folgt: „The easiest of those [ideas] which are of philosophical interest is the idea of a sign, or representation. A sign stands for something to the idea which it produces, or modifies. Or, it is a vehicle conveying into the mind something from without. That for which it stands is called its object; that which it conveys, its meaning; and the idea to which it gives rise, its interpretant. The object of representation can be nothing but a representation of which the first representation is the interpretant. But an endless series of representations, each representing the one behind it, may be conceived to have an absolute object at its limit. The meaning of a representation can be nothing but a representation. In fact, it is nothing but the representation itself conceived as stripped of irrelevant clothing. But this clothing never can be completely stripped off; it is only changed for something more diaphanous. So there is an infinite regression here. Finally, the interpretant is nothing but another representation to which the torch of truth is handed along; and as representation, it has its interpretant again. Lo, another infinite series“ (PEIRCE 1992, Collected Papers/CP 1.339).

Die endlose Semiose hat Auswirkungen auf den Wahrheitsbegriff des Peirce'schen Pragmatismus. Das „absolute object“ von dem Peirce spricht, ist niemals im hier und jetzt gegeben. Es gleicht eher einer regulativen Idee. Um dies zu verstehen kann man sich alle mögliche menschliche Erfahrung als eine Limesfunktion vorstellen, deren Grenzwert das „absolute object“ – die Wahrheit – ist.

Diese absolute Wahrheit ist aber niemals im hier und jetzt für einen Menschen oder ein Gruppe von Menschen gegeben. Sie ist immer in der Zukunft – etwas zu erreichendes.<sup>7</sup>

Es darf jedoch nicht der Fehler gemacht werden, die Suche nach Wahrheit im Zuge von Forschung und Wissenschaft positivistisch, szientistisch zu interpretieren. Wissenschaft ist bei Peirce als ein Ethos<sup>8</sup> der Forschung konzipiert und in ihrem Innersten auf Kritik gerichtet. Der von Foucault beschriebene Diskurs der vielen Stimmen, mit dem der Monolog des Wahren aufgebrochen werden soll (s.o.), hat bei PEIRCE seine Entsprechung in der Gemeinschaft der Forschenden im Strom der endlosen Semiose. Damit ordnet er nicht nur seine semiotische Logik der Ethik unter (PEIRCE 1983), sondern betont die Fallibilität und Neuinterpretation von Zeichen als zentrale Elemente seines Wahrheitskonzeptes. Wahrheit ist deshalb im Prozess der endlosen Semiose kontinuierlich veränderbar und insofern etwas der Zukunft Zugewandtes.

Das obige Zitat zeigt denn auch, dass das „object“ keine rohe Erfahrung ist, es ist nicht einfach gegeben. Das „object“ des Zeichens besteht selbst wiederum nur aus Zeichen. Dadurch ist auch bei Peirce im Foucault'schen Sinne jede neue Erfahrung zu einem gewissen Grad, aber eben nicht vollständig, durch ein historisches Apriori vorkonfiguriert und gleichzeitig offen für neue Deutungen, die neue Wahrheitsbestände hervorbringt.

Es wird also deutlich, dass die Grundgedanken der Peirce'schen Semiotik durchaus mit der Forderung nach der Einbeziehung eines historischen Apriori und der Ablehnung einer absoluten Wahrheit vereinbar sind.

#### 4 Zur Ontologie des Referenzobjekts in PEIRCE Semiotik

Wie kann aber Erfahrung in das Zeichen eingebunden werden, ohne dass sie transzendental als Letztbegründung aufgeladen wird? Um dieser Frage auf den Grund zu gehen, muss man sich mit dem Ausgangspunkt von Peirce' Ontologie, dem mittelalterlichen Universalienstreit auseinandersetzen. (PEIRCE 1984, 144ff. u. 302ff.; PEIRCE 1986, 28ff.). Die Streitparteien bildeten die sogenannten Nominalisten und die Realisten. Die Nominalisten vertraten die Position, dass nur die Referenzobjekte von Eigennamen (z.B. Peter, Australien, dieser Baum), also Singuläres, existent seien und daher Realität hätten. Wohingegen dies für Allgemeinbegriffe (Röte, Schwere, Mann, Haus) nicht zuträfe; diese seien nur Abstraktionen von Einzeldingen. Die Realisten hielten dagegen die Position, dass auch die Referenzobjekte von Allgemeinbegriffen wie z.B. Schwärze real seien.

Die nominalistische Position ist aber nicht mit der Ablehnung einer rohen unverstellten Erfahrung vereinbar. Sind Allgemeinbegriffe nur Abstraktionen, so setzt dies voraus, dass es Einzeldinge gibt, von denen abstrahiert, also Eigen-

<sup>7</sup> Diese Wahrheitskonzeption hat Ähnlichkeiten mit der des Kritischen Rationalismus bei POPPER. Im Gegensatz zu POPPER vertritt PEIRCE jedoch keinen naiven Falsifikationismus, der seinem Wahrheitskonzept unterliegen würde. Für eine vertiefte Betrachtung vergleiche RIEMER 1988.

<sup>8</sup> Dieses Erbe, der Vernunft als Ethik, versucht FOUCAULT in Besitz zu nehmen, wenn er in „Was ist Kritik?“ (1992) die Frage der Aufklärung neu thematisiert und in seinem Spätwerk die sokratischen Dialoge als Diskursform bespricht (FOUCAULT 2010a). Es geht dabei darum, wie der Diskurs als Monolog des Wahren aufgebrochen werden kann, um im Diskurs vielen Stimmen Gehör zu verschaffen.



schaften abgezogen werden könnten. Der Nominalist geht daher von einer Dingontologie aus, deren Dinge in einem Akt der rohen Erfahrung zugänglich sind.

Peirce setzt in der Frage nach den Universalien bei den Begriffen singular und allgemein an und weitet seine Analyse auf die Begriffe Existenz und Realität aus. Nach alter Definition ist das singular, was mit sich selbst identisch ist. Ist aber das Referenzobjekt eines Eigennamens immer mit sich selbst identisch? Der Urmeter in Paris kann zum Zeitpunkt 1 die Temperatur X, zum Zeitpunkt 2 die Temperatur Y haben. Diese Azalee kann im Sommer Blüten, im Winter keine haben. Die Einzelobjekte beider Beispiele sind also in der Zeit nicht mit sich selbst identisch. Peirce schließt daraus, dass Eigennamen nur eine besondere Form der Allgemeinbegriffe sind. Allgemeinbegriffe bezeichnen jedoch nach gewöhnlicher Definition eine Menge von Dingen, die dem Raum nach unterschieden sind. Diese Definition weitet Peirce, aufbauend auf obigem Argument, auch auf die Zeit und somit auf Eigennamen aus. Da Einzeldinge in der Zeit nicht mit sich selbst identisch sind, können sich Eigennamen nicht auf Singuläres beziehen, stattdessen beziehen sie sich auf Allgemeines im Zeitverlauf und sind daher eine Form von Allgemeinbegriffen.

Wenn nun das, was Eigennamen bezeichnen, nicht singular ist, was ist dann wirklich singular? Nach Peirce können nur Erfahrungen im hier und jetzt mit sich selbst identisch und somit singular sein – also das Grün dieser Azalee oder die Schwere des Urmeters gerade jetzt empfunden. Solche Erfahrungen im hier und jetzt setzt Peirce mit „Existenz“ in eins. Jedoch konstituieren die Erfahrungen von Grünheit oder Schwere selbst noch kein Objekt oder Ding. Sie sind reine Singularität in den Sinnen und erst im zweiten Schritt bilden sich aus solchen singulären Erfahrungen, quasi den Bausteinen, die Dinge der Anschauung.

Wie verhalten sich nun die Begriffe Existenz und Realität zu einander? Nach Peirce wäre z.B. der Schmerz, wenn mir der Urmeter auf den Fuß fiele, existent; seine Härte dagegen wäre real. Was hat es damit auf sich? Peirce definiert das Reale als dasjenige, was von Deinem oder meinem Denken und Empfinden unabhängig ist. Der Schmerz, den jemand empfindet, wenn ihm der Urmeter gerade auf den Fuß fällt, ist somit zwar existent, er kann aber nicht real sein, da er vollkommen singular und abhängig von den Empfindungen und dem Denken der betreffenden Person ist. Härte dagegen kann Realität haben, da z.B. die Erfahrung des Ritzen-könnens unabhängig von bestimmten Personen beliebig wiederholbar ist und daher unabhängig vom Denken und Empfinden einer Person ist. Ebenso ist Schmerz im Allgemeinen im Gegensatz zu diesem einen Schmerzempfinden real aber nicht existent, da sich transsubjektive Erfahrungsbedingungen bestimmen lassen.

Mit der Aufgabe der Unterscheidung zwischen Eigennamen und Allgemeinbegriffen gibt Peirce also eine Dingontologie auf. In seinem Denken gibt es so etwas wie ein Ding-an-sich nicht mehr: „[The] ideal first is the particular thing-in-itself. It does not exist as such. That is, there is no thing which is in-itself in the sense of not being relative to the mind, though things which are relative to the mind doubtless are, apart from that relation“ (PEIRCE 1992, 5.311).

An die Stelle eines Außen, das aus Einzeldingen besteht, setzt Peirce die Idee eines Kontinuums, das beliebig segmentiert werden kann. Dieses Kontinuum des

Außen wird mittels der Sinne auf ein Kontinuum des Innen abgebildet. Dinge im ontologischen Sinne gibt es deshalb nicht mehr. Sie sind epistemische Konstrukte d.h. Begriffe, Zeichen. Dass dies nicht abwegig ist zeigen schon wenige Fragen: Warum erkennen wir Azaleen und nicht nur Büsche? Warum Granit und nicht nur Steine? Warum sprechen wir von der Normandie und nicht nur von Europa? Das Kontinuum des Existenten wird so beliebig segmentierbar, die Segmentation ist eine kontingente Konstruktion, aber das, was bei wiederholter Verwendung einer Segmentation in der Erfahrung zur Existenz kommt, ist nicht beliebig – es ist real<sup>9</sup>.

Damit ist man an dem Punkt angelangt, von dem aus man Konstruktivist und logischer Realist zugleich sein kann. Unterscheidet man konsequent im Peirce'schen Sinne zwischen Existenz und Realität kommt man weder begrifflich, noch epistemisch noch ontologisch in Kalamitäten. Man handelt sich weder, obwohl man Realist ist, den Essentialismus des klassischen Zeichenmodells ein, noch ist man im Sprachgefängnis des modernen Zeichenmodells gefangen.

## 5 PEIRCE Semiotik als Form der Logik

Die Schilderung der PEIRCE'schen Ontologie im vorigen Abschnitt war nötig, um einen Baustein seines triadischen Zeichens zu verstehen – das Objekt. Neben dem Objekt umfasst der Zeichenbegriff Peirce' aber noch den Interpretant und das Repräsentamen. Diese drei Zeichenteile können weiterhin nach den Kategorien Möglichkeit, Existenz und Gewohnheit<sup>10</sup> unterteilt werden (PEIRCE 1983, 54ff.). Ausgehend von den Zeichenteilen und den Kategorien leitet Peirce zehn Zeichenklassen ab. Im Folgenden wird jedoch nur auf die höchste Zeichenklasse, das Argument eingegangen, da es als einziges neue Zeichen hervorbringt und damit der Motor der endlosen Semiose ist.

Der Begriff Argument ist bei Peirce gleichbedeutend mit logischem Schluss (PEIRCE 1983, 132). Die drei Zeichenteile kann man sich daher als die Teile eines logischen Schlusses vorstellen: Die Prämissen sind das Objekt des Zeichens, die Konklusion der Interpretant und dasjenige, das den Interpretant darstellt, das Repräsentamen.

Veranschaulichen wir uns die Funktion der drei Zeichenteile am Beispiel der astronomischen Arbeiten Galileo Galileis (vgl. ECO 2000, 408ff.) und stellen wir uns einmal vor, was Galilei gesehen haben mag, als er sein Fernrohr auf den Saturn richtete. Man bedenke dabei, dass die Qualität seines Fernrohres nach heutigen Maßstäben nicht besonders war und er keinerlei Begriff von den Saturnringen hatte. In Briefen ist dokumentiert, dass er drei unterschiedliche Beschreibungen seiner Beobachtungen lieferte: a) drei Planeten, deren Äquator auf einer Ebene liegt, mit einem größeren Planet in der Mitte b) einen großen elliptisch abgeplatteten Planeten und c) eine große elliptisch abgeplatteten Form mit einem Planeten in der Mitte, von dessen Rand zwei dunkle Dreiecke in die elliptische Form hineinragen. Wir

<sup>9</sup> Vgl. dazu auch den Begriff der Seinsrelativität bei Karl MANNHEIM (1995).

<sup>10</sup> PEIRCE nennt seine Kategorien Erstheit, Zweitheit und Drittheit. Sie wurden hier mit den Begriffen Möglichkeit, Existenz und Gewohnheit übersetzt, um sie anschaulich zu machen, ohne PEIRCE Kategorienlehre erläutern zu müssen.

erkennen in der dritten Beschreibung sofort die Saturnringe, aber dies ist nur möglich, da wir schon über einen Begriff, ein Zeichen dessen verfügen.

Wie Galileo die erste seiner Beobachtungsbeschreibung entwickelte und welche Rolle dafür die drei Zeichenteile gespielt haben, lässt sich leicht veranschaulichen, wenn wie seine Beobachtung in die Form eines Syllogismus bringen:

- Prämisse 1: Ich sehe Saturn als großen runden Körper an Position X.
- Prämisse 2: Ich sehe einen zweiten kleineren runden Körper links davon.
- Prämisse 3: Ich sehe einen dritten kleineren runden Körper rechts davon.
- Prämisse 4: Der Äquator aller drei Körper ist auf einer Ebene.
- Prämisse 5: Zwei kleinere Körper sind in der Umlaufbahn des größeren.
- Prämisse 6: Die Erde hat auf Äquatorebene ebenfalls den Mond in seiner Umlaufbahn.
- Konklusion: Der Saturn hat zwei Monde, ebenso wie die Erde einen Mond hat.
- Bezeichnung: Diese Erkenntnis nennen wir Saturnmonde.

In diesem Beispiel stellen die Prämissen 1–6 das Objekt des Zeichens dar, die Konklusion „Der Saturn hat zwei Monde, ebenso wie die Erde einen Mond hat“ ist der Interpretant und die Bezeichnung „Saturnmonde“ ist das Repräsentamen. Dieses Repräsentamen kann in der Folge als neues Zeichen wiederum als Objekt in den Prämissen eines neuen Schlusses verwendet werden.

Das obige Beispiel hatte die Form einer einfachen Deduktion. Neben der Deduktion lassen sich in der Klasse der Argumente noch zwei weitere Schlussformen finden: die Induktion und die Abduktion<sup>11</sup>. Zur Erläuterung der drei Argumenttypen führt Peirce wiederholt sein berühmtes Bohnenbeispiel an (z.B. PEIRCE 1992, CP 2.619–2.644).

Deduktion:

Regel: Alle Bohnen in diesem Sack sind weiß.

Fall: Diese Bohnen sind aus diesem Sack.

Resultat: Also, sind diese Bohnen weiß.

Induktion:

Fall: Diese Bohnen sind aus diesem Sack.

Resultat: Diese Bohnen sind weiß.

Regel: Also sind alle Bohnen in diesem Sack weiß.

Abduktion:

Resultat: Diese Bohnen sind weiß.

Hypothetische Regel: Alle Bohnen in diesem Sack sind weiß.

Fall: Also sind diese Bohnen aus diesem Sack.

Deduktion, Induktion und Abduktion können wiederum den oben erwähnten Zeichenkategorien der Gewohnheit, Existenz und Möglichkeit zugeordnet werden (PEIRCE 1983, 134ff.) Die Deduktion ist dabei der Gewohnheit zuzuordnen, da ihr Resultat gewöhnlich wahr ist, sofern die Prämissen wahr sind. Die Induktion gehört

---

<sup>11</sup> PEIRCE nennt diese Schlussform alternativ auch Retroduktion oder Hypothese.

zur Kategorie der Existenz, da sie auf singuläre Erfahrungssituationen (Entnahme aus dem Sack, Weiße der einzelnen Bohnen) Bezug nimmt. Mit der Abduktion dagegen manifestiert sich lediglich eine Möglichkeit, denn ihre Konklusion ist nur unter Annahme der hypothetischen Regel möglich und für diese gibt es keinerlei Sicherheit.

Aber was für ein logischer Schluss soll die Wahrnehmung von etwas Rundem wie einem Mond sein? Zur Beantwortung dieser Frage muss man zweierlei verstehen. Erstens ist zu beachten, dass für Peirce logische Schlüsse keine bewussten Prozesse sein müssen und zweitens muss die Idee der Singularitäten beachtet werden. Vor diesem Hintergrund kann ein Wahrnehmungsurteil, also der Schluss „ist rund“ als Grenzwerte der Abduktion begriffen werden (PEIRCE 1991, 123). Jedoch mit dem Unterschied, dass eine „normale“ Abduktion der Kritik und Überprüfung unterzogen werden kann. Dagegen ist das Wahrnehmungsurteil als echte Singularität nicht mehr kritisierbar (PEIRCE 1991, 144); es muss schlicht als im hier und jetzt gegebenes hingenommen werden, auch wenn sich neben dieser Möglichkeit in späteren Erfahrungssituationen weitere Möglichkeiten eröffnen können.

Das Hypothetische des Wahrnehmungsurteils zeigt sich in der Mühe, die es Galilei bereitet, einen Begriff davon zu bekommen was er sieht. Er schaut zwar auf dieselbe Stelle wie wir heute, aber sieht noch nicht, was wir heute sehen. Es ist theoretisch denkbar, dass Galilei nicht an seiner ersten Wahrnehmung gezweifelt hätte und auch niemand nach ihm, so dass wir noch heute dächten, der Saturn habe Monde und keine Ringe. Aber für den Fall des Zweifels, können durch die Verbindung von Abduktion, Induktion und Deduktion Strategien der Überprüfung abgeleitet werden. Am Beispiel Galileis heißt das: Es wurde abduziert, es handle sich um Kugeln neben dem Saturn. Bei wiederholter Betrachtung, also Induktion, zeigt sich aber, dass die Monde immer an nahezu derselben Stelle sind. Es ist aber für gewöhnlich wahr, dass Monde sich um einen Planeten bewegen, also kann deduziert werden, dass es sich nicht um Monde handelt.

Interessant ist nun, welche Bedingung Peirce für die Gültigkeit induktiver Schlüsse anführt. Er behauptet nicht eine Gleichförmigkeit der Natur, damit Sicherheit im induktiven Schließen entsteht. Stattdessen führt er an, dass Schlüsse, die unter den gleichen Erfahrungsbedingungen gezogen werden, zu den gleichen Konklusionen führen (PEIRCE 1986, 305).<sup>12</sup> Betrachtet man den Saturn durch das gleiche Teleskop, immer zum gleichen Zeitpunkt, ohne eine Idee von Ringen um einen Planeten, dafür aber mit einer Vorstellung von Monden, dann zieht man auch die Konklusion, es handle sich um Monde.

Auch in der Bestimmung der Geltungsbedingungen der Induktion taucht daher das historische Apriori wieder auf. Die Begründung bleibt an die historisch gegebenen, kontingenten Erfahrungsbedingungen gebunden und kann daher nicht zur Begründung einer universellen Wahrheit dienen. Ebenso wird Erfahrung in Peirce

---

<sup>12</sup> Die Schlussfolgerung, dass induktive Schlüsse nicht aufgrund einer unterstellten Gleichförmigkeit der Natur oder Umwelt Gültigkeit beanspruchen können (und insofern wiederum auf ein absolutes Objekt referieren), sondern sich vielmehr durch gleichartige Erfahrungsbedingungen legitimieren, wird insbesondere auch für die Physische Geographie interessant – sensibilisiert diese Schlussfolgerung doch dafür, dass z.B. die Schulung des geographischen Blicks auf Geländeübungen, wie sie typisch für die frühe Geomorphologie waren, genau einer solchen Herstellung gleichartiger Erfahrungsbedingungen innerhalb der Disziplin dient (s. den Beitrag von KERSTING in diesem Heft).

Semiotik nicht transzendental aufgeladen, da die Erfahrungen selbst Zeichen sind und die Welt mittels Abduktionen als Hypothesen erfassen. Aus diesen Gründen erfüllt Peirce Semiotik auch die dritte notwendige Bedingung, um sie an Foucault anschließen zu können – Erfahrung dient nicht der Letztbegründung.

## 6 Fazit

Semiotische Konzepte haben im Rahmen poststrukturalistischer Ansätze in der Geographie in den letzten Jahren erheblich an Bedeutung gewonnen (z.B. GEBHARDT et al. 2003; GLASZE et al. 2009). Zahlreiche poststrukturalistische Ansätze in der Geographie schließen dazu an Arbeiten Foucaults an. Ausgehend von Foucaults „Einführung in Kants Anthropologie“ (2010b) und der „Ordnung der Dinge“ (2008) hat der Beitrag zeigen können, dass die dabei verwendeten dyadischen Zeichentheorien, wie die Saussures, sich konzeptionell nicht an Foucaults Arbeiten anschließen lassen, da sie mit deren Annahmen inkommensurabel sind. Es zeigte sich, dass die Verwendung dyadischer Zeichenkonzeptionen im Rahmen von Arbeiten, die von Foucault inspiriert werden, aus drei Gründen inkonsistent ist: 1.) stellen sie in der „Ordnung der Dinge“ den Untersuchungsgegenstand und den Gegenstand der Kritik dar und können daher nicht die Form der Analyse vorgeben 2.) kann gezeigt werden, dass sie die transzendente und die empirische Ebene miteinander vermischen, die Foucault ausgehend von Kant strikt trennt. Drittens, disqualifiziert sich die Saussure'sche Zeichenkonzeption im Speziellen, da in ihr jegliche Form von Erfahrung ausgeklammert wird, die für Foucault jedoch ein zentrales methodologisches Element ist. Erfahrung ist dabei für Foucault keine reine, nackte Erfahrung. Sie ist vielmehr historisch immer vorkonfiguriert. Das historische Apriori findet daher seinen Ausdruck in der Beurteilung des Erfahrbaren, das als Prämisse in einen logisch-deduktiven Schluss eingeht. Dabei eröffnet Foucaults Erfahrungsbegriff immer eine Lücke für neue Erfahrungen, Zweifel und Kritik und begrenzt so die (eben gerade deshalb nicht deterministische) Wirkung des historischen Apriori.

Mit dem Ausschluss von Erfahrung aus dem dyadischen Zeichenkonzept schließt sich demgegenüber aber die Vernunft selbst in den Wissens- und Sprachkäfig des historischen Apriori ein, aus dem sie doch Foucault mittels der Analyse des historischen Apriori herausführen möchte. Das dyadische Zeichenkonzept schüttert damit gerade die Lücke zu, aus der Foucault selbst heraus spricht und argumentiert.

Wie der Beitrag damit zeigen konnte ist deshalb für von Foucault inspirierte poststrukturalistische Arbeiten ein anderes semiotisches Konzept als bisher notwendig. Vor diesem Hintergrund wurde die Semiotik von Peirce als eine Möglichkeit der Erweiterung poststrukturalistischen Denkens vorgestellt und exemplarisch anhand einer Parallelisierung von Foucaults und Peirce' Denken vorgeführt. Berücksichtigt man Peirce' Position in Bezug auf den Universalienrealismus, zeigt sich, dass die Einbindung von Erfahrung in das Zeichenmodell von Peirce keineswegs in einen Essentialismus führen muss. Peirce' Ablehnung einer absoluten, unverrückbaren Wahrheit im hier und jetzt ist insofern verträglich mit der konstruktivistischen Grundhaltung poststrukturalistischer Ansätze. Erfahrung wird in Peirce' Semiotik gerade nicht transzendental aufgeladen, da Erfahrungen selbst als

Zeichen verstanden werden, die die Welt mittels Abduktionen als Hypothesen erfassen. Aus Peirce' Perspektive kann die Erfahrung von Anderem jenseits des historischen Apriori sogar als die Bedingung der Möglichkeit für Kritik aufgefasst werden.<sup>13</sup>

Peirce logische Zeichenlehre ist daher auch nicht auf einen deduktiv-logischen Formalismus aufgebaut, in dem Wahrheitswerte immer definit bestimmbar sind. Stattdessen fordert sie mit Abduktionen zur Kritik heraus, verlangt dabei aber die Kritik induktiv anhand von Erfahrungen nachvollziehbar zu machen. Vor diesem Hintergrund scheint die Semiotik von Peirce ein geeigneter und fruchtbarer Ansatz um mit Foucault zu denken.

Peirce' triadisches Zeichenkonzept ist dabei insbesondere für einen Brückenschlag zwischen semiotischen und erfahrungsorientierten Erkenntniskonzepten geeignet, mit deren Hilfe der Sprachkäftig diskurstheoretischer Ansätze durchbrochen werden kann. Die vorgeschlagene Verbindung von Foucault mit Peirce hat dabei die besondere Stärke einen Weg aufzuzeigen, wie man Konstruktivist und logischer Realist zugleich sein kann. Peirce' Unterscheidung zwischen Existenz und Realität weist gleichsam den Weg zwischen Scylla und Charybdis auf dem man sich weder den Essentialismus des klassischen Zeichenmodells einhandelt, noch in das Sprachgefängnis des modernen Zeichenmodells gerät.

Die Verbindung von Foucault mit der Semiotik von Peirce birgt insofern eine Reihe von Vorteilen für poststrukturalistische Arbeiten in der Geographie. Erstens kann mit ihrer Hilfe die innere Kohärenz diskurstheoretischer Ansätze im Anschluss an Foucault verbessert werden. Zweitens, bietet die Einbeziehung von Erfahrung in semiotische Ansätze geographischer Forschung einen geeigneten Ausgangspunkt für die Rematerialisierung diskurstheoretischer Ansätze, ohne sich im Spannungsfeld konstruktivistischer und realistischer Positionen aufzureiben. Ausgehend hiervon ist nicht nur eine Verbesserung und Erweiterung der zur Verfügung stehenden theoretischen Ansätze verbunden, sondern auch eine Öffnung und Vervielfältigung methodologischer Möglichkeiten, mit deren Hilfe es möglich erscheint, die traditionelle Stärke der Geographie in der empirischen Arbeit für diskurstheoretische Ansätze nutzbar zu machen und so miteinander auszusöhnen.

## Literatur

- BARNES, T.J. 2008: American pragmatism: Towards a geographical introduction. In: *Geoforum* 39, H. 4, S. 1542–1554.
- BENSE, M. 1969: Einführung in die informationstheoretische Ästhetik. Hamburg.
- DUHEM P. 1954: *Le Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Band 6: *Le reflux de l'aristotélisme*. Paris.
- DAVIDSON, D., u. R. RORTY 2005: *Wozu Wahrheit?* Frankfurt a.M.
- ECO, U. 1976: *Zeichen: Einführung in einen Begriff*. Frankfurt a.M.
- ECO, U. 2000: *Kant und das Schnabeltier*. München.

<sup>13</sup> Hierzu passt Foucault eigene Aussage über „Wahnsinn und Gesellschaft“: „Es ist also ein Buch, das dem, der es schreibt, ebenso wie dem, der es liest, als eine Erfahrung dient, viel eher denn als eine Feststellung historischer Wahrheit. Damit man, vermittelt über dieses Buch, eine solche Erfahrung machen kann, muss das, was darin gesagt wird, natürlich im Sinne akademischer Wahrheit wahr sein, das heißt verifizierbar“ (FOUCAULT 2008, 1590).

- FOUCAULT, M. 1992: Was ist Kritik. München.
- FOUCAULT, M. 2005: Dits et Ecrits. Schriften, Band IV. Frankfurt a.M.
- FOUCAULT, M. 2007: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt a.M..
- FOUCAULT, M. 2008: Die Hauptwerke. Hrsg. v. M. SAAR. Frankfurt a.M.
- FOUCAULT, M. 2010a: Der Mut zur Wahrheit. Frankfurt a.M.
- FOUCAULT, M. 2010b: Einführung in Kants Anthropologie. Frankfurt a.M.
- GEBHARDT, H., P. REUBER u. G. WOLKERSDORFER 2003 : Kulturgeographie – Leitlinien und Perspektiven. In: GEBHARDT, H., P. REUBER u. G. WOLKERSDORFER (Hrsg.): Kultur-geographie. Heidelberg, S. 1–30.
- GLASZE, G. u. A. MATTISSEK 2009a: Diskursforschung in der Humangeographie: Konzeptionelle Grundlagen und empirische Operationalisierungen. In: GLASZE, G. u. A. MATTISSEK (Hrsg.): Handbuch Diskurs und Raum. Bielefeld, S. 11–59.
- GLASZE, G. u. A. MATTISSEK 2009b: (Hrsg.): Handbuch Diskurs und Raum. Bielefeld.
- HARD, G. 1995: Spuren und Spurenleser. Osnabrück.
- KANT, I. 1998a: Werke Band II: Kritik der reinen Vernunft. Darmstadt.
- KANT, I. 1998b: Werke Band III: Schriften zur Metaphysik und Logik. Darmstadt.
- KANT, I. 1998c: Werke Band VI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Darmstadt.
- MANNHEIM, K. 1995: Ideologie und Utopie. Frankfurt a.M.
- MIGGELBRINK, J. 2002: Konstruktivismus? „Use with Caution“ ... Zum Raum als Medium der Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit. In: Erdkunde, 56, H. 4, S. 337–350.
- OLSSON, G. 2007: Alysma: A Critique of Cartographic Reason. Chicago.
- PEIRCE, C.S. 1983: Phänomen und Logik der Zeichen. Frankfurt a.M..
- PEIRCE, C.S. 1984: Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition, Volume 2: 1867–1871, hrsg. v. MOORE, E.C., M.H. FISCH, C.J.W. KLOESEL, D.D. ROBERTS, L.A. ZIEGLER u. J.A. VANDEGRIFT. Bloomington u. Indianapolis.
- PEIRCE, C.S. 1986: Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition, Volume 3: 1872–1878, hrsg. v. KLOESEL, C.J.W., M.H. FISCH, D.D. ROBERTS, N. HOUSER, L.A. ZIEGLER, U. NIKLAS u. A. HOUSER. Bloomington u. Indianapolis.
- PEIRCE, C.S. 1991: Vorlesungen über Pragmatismus. Hamburg.
- PEIRCE, C.S. 1992: The collected papers of Charles Sanders Peirce: The electronic edition / reproducing Vols. I–VIII. IntelLex.
- POPPER, K. 2003: Das Elend des Historizismus. Tübingen.
- RIEMER, I. 1988: Konzeption und Begründung der Induktion: Eine Untersuchung zur Methodologie von Charles S. Peirce. Würzburg.
- SAHR, W.-D. 2003: Zeichen und RaumWELTEN – zur Geographie des Kulturellen. In: Petermanns Geographische Mitteilungen, 147, H. 2, S. 18–27.
- DE SAUSSURE, F. 1959: Course in general Linguistics. New York.
- STRASSEL, J. 1975: Semiotische Aspekte der geographischen Erklärung: Gedanken zur Fixierung eines metatheoretischen Problems in der Geographie. Heidelberg.
- WEICHHART, P. 2005: Auf der Suche nach der „dritten Säule“. Gibt es Wege von der Rhetorik zur Pragmatik? In: MÜLLER-MAHN, D. u. U. WARDENGA: Möglichkeiten und Grenzen integrativer Forschungsansätze in Physischer Geographie und Humangeographie. Leipzig, S. 109–136.
- WEICHHART, P. 2008: Entwicklungslinien der Sozialgeographie. Stuttgart