

3.4 Zweites Zwischenfazit

Der an Aristoteles geschulte Thomas v. Aquin hat in seiner *Summa Theologiae* betont, dass »es zwei Bewegungen der Seele zu einem Bild hin gibt: Die eine nämlich ist eine Bewegung zum Bild selbst als einem bestimmten Ding [...], die andere zum Bild als einem Bild von etwas anderem.«⁹⁵⁷ (Und wir wissen nun bereits, dass im Hintergrund die Diskussion der durch Plotin beeinflussten Bildtheologie des Johannes Damascenus stand). Alloa spricht in der Folge von einem »Doppelparadigma, das sich im Querschnitt des abendländischen Blicks auf Bilder als bestimmend erweist« und das Bilder je nach Positionalität entweder der Ordnung der Dinge oder der Ordnung der Zeichen zuordnet.⁹⁵⁸ Das impliziert aber auch unterschiedliche methodische Zugänge, und die Sache geht tiefer.

Man konnte nunmehr in der vorangegangenen Schilderung der semiotischen und der phänomenologischen Bild- bzw. Zeichentheorien und ihrer jeweiligen ontologischen Hintergründe den Eindruck gewinnen, dass es bei der Kontroverse zwischen Bildsemiotik und Bildphänomenologie doch noch um mehr geht als um die eingangs vermuteten Missverständnisse und je unterschiedlich weiten Bild- bzw. Zeichenbegriffe. Diese haben sich in der Tat gezeigt: Ist bei Goodman der Begriff des (materiellen) Bildes durch seine Theorie der Exemplifikation auch auf nichtgegenständliche Bilder ausgeweitet, wodurch das Abbilden überschritten wird, wird bei Bergson sogar die ganze materielle Realität zum Bild, und bei Wittgenstein, Husserl und Sartre gehören selbstverständlich mentale Bilder dazu. Auch die Zeichenbegriffe differieren, je nachdem, ob man von Verweis oder Bezugnahme ausgeht oder wie Eco von einer bloßen Entsprechung zwischen Inhalts- und Ausdrucksebene. Bei Peirce waren sogar Vorstellungen und Argumente komplexe Zeichen. Man kann sich also mit Wittgensteins Konzept der Familienähnlichkeiten sowohl für den Bild- als auch für den Zeichenbegriff ein zusammenhängendes Cluster sich überschneidender Extensionsbereiche vorstellen.

Gerade auf dem Hintergrund der religionsphilosophischen Betrachtungen zur Rolle von Bildern bzw. Zeichen aber wird zusätzlich deutlich, dass auch je andere ontologische Prämissen eine Rolle spielen. Handelt es sich z. B. bei dem im Bild Abgebildeten (wenn es denn

⁹⁵⁷ Aquin, S Th III qu.25a.3co, übersetzt von Alloa, *Das durchscheinende Bild*, S. 30.

⁹⁵⁸ Alloa, *Das durchscheinende Bild*, S. 10.

um Abbildung gehen soll) eher um Präsenz oder Absenz des Dargestellten?

Ich habe die verschiedenen semiotischen und phänomenologischen Positionen weiter ausgeführt, damit ihre jeweiligen Hintergrundannahmen erkennbar werden. Peirce z. B. geht aus von einem pragmatistischen Ansatz, landet aber doch mit seiner Semiotik im objektiven Idealismus. Mit seiner Idee einer unbegrenzten Semiose und der Kette von Verweisungen im Interpretanten aber werden Bedeutungen bereits bei ihm »flüssig«. Goodmans Gegenposition zeigt mit ihrem nominalistischen, strikt antimetaphysischen Ansatz eine Bedeutungslehre, die nur extensional operieren kann und Bedeutungswandel allenfalls durch andere Erfüllungsklassen erfassen kann. Jede intensionale Untersuchung von Sinn muss unterbleiben, jeder Interpretant ist unsinnig. Seine Theorie notationaler Systeme ist sicher verdienstvoll, erlaubt sie es doch, Kriterien für Bildlichkeit im Unterschied zu anderen Zeichenarten zu entwickeln, ohne auf die Ähnlichkeitstheorie von Peirce Bezug zu nehmen. Der Bildbegriff wird so ausgeweitet, denn nun sind auch nichtgegenständliche Bilder, die sich vom Paradigma des Abbildens lösen, Gegenstand der Reflexion. Als Bezugsrahmen ergeben sich aber durch Goodmans Konstruktivismus verschiedene mögliche Welten. Das gilt auch für Umberto Eco, der eine Vielfalt virtueller Welten mit bedenkt und infolgedessen an der Dimension der außersystemischen Referenz von Zeichen nicht interessiert ist. Mit seiner Doppelstrategie von Signifikation und Kodierung ist er vorrangig an (bildlicher und außerbildlicher) Kommunikation interessiert. Seine Beschäftigung mit Peirce führt zur Übernahme und Modifikation der Interpretantenkette, und sicherlich hat er den weitesten Zeichenbegriff, da alles, was Elemente einer Inhaltsebene mit denen einer Ausdrucksebene verknüpft, also alles, was als bedeutsam kommuniziert werden kann, ihm als Zeichen gilt. Seine frühe Beschäftigung mit einem auf offene Interpretation hin angelegten offenen Kunstwerk führte ihn zu einem semiotischen Kulturbegriff, wobei er es aber als ausgesprochenen Mangel empfindet, dass das im Hintergrund agierende Subjekt nicht zum Thema semiotischer Kulturtheorien werden kann.

Solche den konkreten Menschen ignorierenden Theorien sind genau der Zielpunkt von Husserls Wissenschaftskritik. Seine Rede vom »objektivistischen Schein« muss auch die TheoretikerInnen der Semiotik treffen, die sich in der Nachfolge der sprachanalytischen Philosophie um eine Zeichenkonzeption bemühen, die ihnen (und

vielen anderen auch) als neue Universalwissenschaft nicht nur der Philosophie gelten. Husserls Begriff der Intentionalität schließt ausdrücklich auch emotionale Dimensionen ein; seine Betonung des Leiblichen als Schnittstelle zur Welt der Phänomene macht ebenfalls Schule: mit beiden Bereichen betreten aber zwei in großen Teilen der Philosophiegeschichte – besonders im Idealismus – verdrängte und als unwissenschaftlich abqualifizierte Themen erneut die philosophische Bühne. Beides wird von Sartre und Merleau-Ponty aufgenommen und weitergeführt. So gesehen, kann man die Phänomenologie gerade auch mit Heidegger, der die Beschränktheiten des abendländischen Denkens sehr deutlich sieht, durchaus als Vorläufer post-moderner Rationalismuskritik sehen. Damit werden Sartre und Merleau-Ponty aber keinesfalls irrational: gerade für die Bildreflexion bringt die größere Offenheit für die Phänomene, auch des Bildhaften, wirklich neue Impulse; Bilder werden nicht wie in den semiotischen Theorien als Zeichen neben anderen Zeichen gedeutet und als eine Art Sprache, die gelesen werden muss; die unverstellte Wahrnehmung hat Vorrang. Bei Sartre führt mit der einer Existentialontologie gekoppelte Phänomenologie zu einer auch politisch fundierten Philosophie der freien Kreativität, bei der die Fähigkeit zur Imagination zentral ist, bei Merleau-Pontys Beschäftigung mit Wahrnehmung zu einem leiblich inkarnierten Sinn, der die Struktur unseres Verhaltens regelt. Mit seiner Entdeckung des Unsichtbaren hinter allem Sichtbaren, also z.B. auch von Sichtweisen, die im Bild sichtbar werden können, fügt er der Bildphänomenologie eine neue Dimension hinzu.

Eine weitere Ebene des Konflikts zwischen Bildsemiotikern und -phänomenologen soll nicht unterschlagen werden: Wie man sehen konnte, hat die Untersuchung von semiotischer und phänomenologischer Bildbetrachtung nun auch exemplarisch zwei unterschiedliche innerphilosophische Kulturen erhellt, die mit je anderen Ansätzen arbeiten. Und diese können sich konfliktthaft begegnen: Mehr und mehr nämlich publizieren im Zuge der Globalisierung auch nichtenglische europäische AutorInnen in Englisch (nach Eco die neue *lingua franca* unsere Zeit), und philosophische Kongresse finden – auch auf deutschem Boden – in Englisch statt. Das lockt auch amerikanische PhilosophInnen auf diese Kongresse nach Europa, es findet also auch hier eine Art Globalisierung und damit gelegentlich eine Kulturbegegnung der anderen Art statt. Man beobachtet aber u.a., dass man hier oft keine Offenheit gegenüber andersartigen, d.h. vom Eigenen abweichenden philosophischen Methoden walten lässt.

Die Methode der eigenen philosophischen Sozialisation, z. B. die postanalytische und postempirische in der Nachfolge von Quine und Putnam, wird oft absolut gesetzt und alles andere an diesem Paradigma gemessen bzw. als unphilosophisch abgewertet.⁹⁵⁹ Eine ähnliche Absolutsetzung des Eigenen konnte man aber auch in den siebziger Jahren in Deutschland beobachten: Wer nicht im Sinne der »Kritischen Theorie« (der Frankfurter Schule) kritisch war, galt in etlichen Diskursen als unkritisch und war damit philosophisch abqualifiziert.

(Gleiches gilt aber übrigens – cum grano salis – oft auch in der Ethik für Utilitaristen und Deontologen.)

Damit finden wir auch innerphilosophisch genau die Strukturen vor, gegen die wir uns in der interkulturellen Philosophie wehren: Das Andere wird zugunsten des Eigenen abqualifiziert, dieses aber dogmatisch als das einzig Wahre behauptet. Oft findet zwischen Vertretern analytischer oder postanalytischer Traditionen, die aus dem Objektivitätsanspruch ihrer Denkmethodik einen universalen Anspruch herleiten, und Vertretern phänomenologischer Positionen keinerlei Diskussion statt, letztere werden als unwissenschaftlich nicht in Betracht gezogen.

Es ist vielleicht weniger bekannt, dass Descartes in *Die Prinzipien der Philosophie* eine Alternative zu seinem *cogito, ergo sum* erwogen hat, nämlich *video vel ambulo, ergo sum*.⁹⁶⁰

Der Gedanke hat etwas für sich: Sehend und gehend erkunden wir die Welt (das Gehen sorgt für den Wechsel der Perspektiven zwecks vollständigerer Sicht), und dieses leiblich gebundene Sehen und Gehen ist uns möglicherweise näher als das durch Begriffe vermittelte Denken darüber. Doch Beschreibung und Analyse der uns erscheinenden Phänomene ist ohne begriffliche Sprache nicht möglich: Um noch einmal Kant zu zitieren: Anschauung ohne Begriffe ist blind (womit jedoch keineswegs die Phänomenologen getroffen wären), aber Gedanken ohne Wahrnehmungsinhalte sind leer. Es wäre demnach zu fragen, ob bildtheoretisch zwischen den Anhängern des

⁹⁵⁹ So konnte man beobachten, dass bei Tagungen zum Thema Emotion oder Normativität »den Amerikanern« nur Argumente und keinesfalls phänomenologischen Beschreibungen und Analysen als philosophisch galten; ein amerikanischer Philosoph verließ sogar empört – in Unkenntnis kontinentaler phänomenologischer Traditionen – den Raum. Andererseits kann man beobachten, dass PhilosophInnen asiatischer Provenienz phänomenologische Analysen besonders interessiert verfolgen. Man könnte also auch hier von einem »Clash of Civilizations« reden.

⁹⁶⁰ Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*, S. 8.

unvermittelten Zugangs zu den Dingen und denen einer zeichenhaften Vermittlungsebene nicht doch eine Art Komplementarität herzustellen wäre.

Ich habe je drei Positionen von Semiotik und Phänomenologie untersucht, die für die Bildphilosophie relevant sind, und dabei ist deutlich geworden, dass man die Phänomenologie nicht einfach auf die Seite der bloßen Wahrnehmung schlagen darf, ebenso wenig, wie die Symboltheorien auf die Seite des oft sprachphilosophisch orientierten analytischen bzw. postanalytischen Denkens. Schließlich will auch der Peirce'sche Pragmatismus in der Lebenswelt wurzeln, auch wenn er schlussendlich in einem objektiven Idealismus landet. Auch die jeweiligen ontologischen Prämissen wollte ich deutlich machen, denn man findet bei den Anhängern der Bildsemiotik gelegentlich einen zeichentheoretischen Eklektizismus, der z.B. das Peirce'sche Ikon mit dem Begriff der syntaktischen Dichte bei Goodman kombiniert – möglicherweise in Unkenntnis der internen Unstimmigkeiten beider Systeme. Und auch im Hinblick auf bildphänomenologische Positionen ist mir schon die Aussage begegnet, dass es hier ja nur um unsichtbare Bilder gehe. Für die Analyse von Bildern bieten die drei Semiotiker ein erhellendes Instrumentarium, sehen Bilder aber in ihrer Funktion eingebettet in eine allgemeine Zeichen- oder Kommunikationstheorie, sie müssen »gelesen«, entziffert« oder »decodiert« werden. Die vom Pragmatismus beeinflussten Bildsemiotiker werfen den Phänomenologen wegen ihrer zu starken Fixierung auf Wahrnehmung einen zu starken Subjektivismus vor; doch wird Umberto Eco das »Fehlen des Subjekts« als Mangel bewusst. Es wird, wie in vielen nachpositivistischen Denkkulturen, immer noch ausgeblendet. Es ist in seiner Funktion als Produzent von Zeichen aber relevant, bleibt jedoch ansonsten transzendent, als Bedingung der Möglichkeit von Zeichenerzeugung sogar transzendental. Husserl kann hier wunderbar weiterführen, denn er kritisiert den vermeintlichen Objektivismus sogar in den »exakten« Wissenschaften als Fiktion, bleibt aber mit seinem transzendentalen Subjekt für die Bildsemiotiker doch zu sehr Bewusstseinsphilosoph. Sartre, der Husserls latenten Idealismus »vom Kopf auf die Füße stellt«, da »die Existenz der Essenz« voranzugehen hat, bleibt zunächst bei einer Untersuchung der Imagination und des Imaginären, betont aber dann die Rolle der Imagination in ihrer Anwendung bei der Rezeption Und Produktion von Kunst. Erst Merleau-Ponty stellt mit seiner Leibphilosophie die Weichen in der Wahrnehmungsphilosophie anders und möchte einem »entrelace-

ment«, einer Verstrickung von Empirismus und Rationalismus das Wort reden. Für die Bildphilosophie bedeutet das, dass er mit seiner Verkörperungstheorie auch die Materialität des Bildhaften in ihrer Wirkung auf die Rezipienten von Kunst in den Blick rückt. Auch bei Eco in seinem Konzept des offenen Kunstwerks und seinen prinzipiell offenen Interpretations- und Interaktionsmöglichkeiten der Avantgarde-Kunst finden wir diese Rezipientenorientierung.

Sachs-Hombach hat in dieser Kontroverse – jede Seite hält die andere für einseitig und zu subjektiv oder zu objektiv – als Kompromissvorschlag den Begriff des »wahrnehmungsnahen Zeichens«, ⁹⁶¹ als die er Bilder gesehen wissen möchte, eingebracht.

Bereits oben wurde angedeutet, dass die je verschiedenen Bildauffassungen in verschiedenen Kulturkreisen in engem Zusammenhang mit religionsphilosophischen Grundprämissen stehen können und Prädispositionen erzeugen können, die Vertreter verschiedener Kulturkreise zu bestimmten Bildpositionen gelangen lassen. Aus der Sicht der kulturell je verschiedenen Bildauffassungen semiotischer Art in jüdischen, islamischen und teilweise auch protestantischen Kulturkreisen jedoch sind diese Zeichen keineswegs wahrnehmungsnah, sie sollen bzw. dürfen es nicht sein, die Wahrnehmung soll ja gerade von den Sinnen weg über sich selbst hinausgelenkt werden und kann bestenfalls in der Mystik in eine Art intellektuelle Anschauung (Schelling!) münden. Das mag vielleicht auch als Grund gelten, weshalb die asiatische Malerei keine Zentralperspektive entwickelt hat und sie in der islamischen Kunst ebenso wie die Porträtmalerei als Sakrileg galt, erstere als zu starke Berücksichtigung des individuellen je einzelnen Standpunktes, zweitere als Frevel am Lebendigen.

Ein weitergehender Lösungsvorschlag für diesen Streit findet sich bei Günter Abel, der sich bewusst von der Sachs-Hombach-Lösung ab-

⁹⁶¹ Sachs-Hombach, *Das Bild als kommunikatives Medium*, S. 73 ff. So auch bei Herder, *Bild und Fiktion*, S. 53.

Sachs-Hombach, Über Sinn und Reichweite der Ähnlichkeitstheorie, in: Steinbrenner/Scholz/Ernst (Hg.), *Symbole, Systeme, Welten*, S. 219, hatte dort unter Rückgang auf die Ähnlichkeitstheorie definiert: »Ein Zeichen ist einem anderen Gegenstand ähnlich (und damit ein Bild), wenn der phänomenale Inhalt der Wahrnehmung des Zeichenträgers unter einer bestimmten Perspektive und hinsichtlich der für die Repräsentationsbeziehung relevanten Dimensionen wesentliche Eigenschaften mit dem phänomenalen Inhalt der Wahrnehmung dieses Gegenstandes gemeinsam hat.«

setzt.⁹⁶² Er will eine »vereinheitlichte Theorie der zeichen- und phänomenbezogenen Aspekte«, in der Zeichen und Phänomen nicht als zwei gegeneinander isolierbare Größen und Prozesse« konzipiert werden.⁹⁶³ So bestechend auch die von ihm in *Zeichen der Wirklichkeit* vorgeschlagene Lösung durch die Aufhebung der Unterscheidung von Zeichen und Phänomen sich lesen mag, denn beide müssen seiner Ansicht nach – aus der Sicht der Rezeptionsästhetik – interpretiert werden, so trägt sie doch den kulturell unterschiedlichen Bildauffassungen noch nicht genügend Rechnung. Die Lösung unterläuft zwar herkömmliche Dichotomien, z. B. auch, indem Abel die anschauliche Organisationskraft der Bilder jenseits sprachlicher und propositionaler Kategorien würdigt, um seine Zeichen- und Interpretationslehre »in das Feld der nichtsprachlichen Zeichen- und Interpretationssysteme zu erweitern und deren Logik und Ästhetik zu erfassen und darzustellen.«⁹⁶⁴ Eine Lösung, in der beide Positionen, die Bildsemiotik und die Bildphänomenologie, sich als komplementär und in einer umfassenderen Theorie – im doppelten Hegel'schen Sinn – aufgehoben empfinden könnten, ist dies aber leider nicht, und sie trägt auch nicht den verschiedenen Bildauffassungen verschiedener Kulturen Rechnung. Das Konzept bleibt zu stark in einer Metaphysik der Präsenz befangen, wie sie seit Heidegger und in seiner Nachfolge von postmodernen Autoren als »Ontotheologie« kritisiert worden ist, einer Metaphysik, die alles aus ersten Gründen und Prinzipien ableitet und daher auch »Deduktionsmetaphysik« genannt worden ist, da sie sich so den Anspruch auf Gültigkeit sichern möchte. Sie ist typisch für den Mainstream westlichen Denkens geworden und dem Denken anderer Kulturkreise eher fremd, weshalb Derrida alternativ eine Abwesenheitsmetaphysik entwickelt, die nichtdogmatisch ist und sich bewusst an der negativen Theologie orientiert.

Eher schon scheint mir Jens Heises Begriff des »präsentativen Symbolismus« geeignet, den er im Anschluss an die Cassirer-Schülerin Susanne Langer weiter ausführt. Diese hatte zwischen präsentativen und diskursiven Medien unterschieden und mit dem Begriff des präsentativen Symbolismus auf einen Rationalitätsmodus hingewiesen, der »die Intelligenz nicht einseitig auf Diskursivität festlegt und jede andere Vorstellung in ein irrationales Reich des Gefühls und

⁹⁶² Abel, *Zeichen der Wirklichkeit*, S. 360.

⁹⁶³ Abel, a. a. O., S. 358 und 360, FN 12.

⁹⁶⁴ a. a. O., S. 364

Instinkts verbannt«. ⁹⁶⁵ Damit schließt sie »die präsentativen Formen an die philosophischen Themen an, die vor allem durch den diskursiven Symbolismus geprägt waren«. ⁹⁶⁶ Das Besondere an Heises Ansatz ist nun, dass er unter Verweis auf piktographische Schriftzeichen in asiatischen Kulturen eine Art Kulturvergleich vornimmt, indem er unter der Überschrift »Ost« und »West« eine Typologie symbolischer Welten entwickelt. ⁹⁶⁷ Zwar ist immer noch das Symbol der Oberbegriff, unter den alles geordnet wird, doch »auf dem Weg einer Dezentrierung des Diskursiven werden symbolische Formen jenseits der Sprache des Bewussten, der Neuzeit und sogar der Kultur sichtbar, die wir abendländisch nennen«. ⁹⁶⁸

Allerdings hat Heise nicht die aktuelle bildphilosophische Kontroverse im Blick, die uns hier beschäftigt hat. Auf die Bedeutung der Bilderschriften aber hatte aber schon der von Heise zitierte Derrida hingewiesen, der in seiner Ausweitung des Schriftbegriffs auch verschiedene Formen von Bildlichkeit einbeziehen möchte.

Ich verfolge also im Kommenden die »Spur« Derridas, denn es hatte sich ja gerade angesichts des asiatischen Prozessdenkens herausgestellt, dass jeder Gedanke von Repräsentation unangemessen ist. Es muss daher auf der Suche nach einem Kompromiss um einen anderen Zeichenbegriff gehen, und die Spuren dafür sind bereits gelegt.

Lambert Wiesing hat in dieser Situation des aktuellen Bilderstreites festgestellt, dass Bilder ausgesprochen oft als Zeichen *verwendet* werden:

»Und damit hat man ein Problem, in das sich insbesondere phänomenologische Bildtheorien hineinmanövriert haben. Es ist zu wenig, wenn heute nur wiederholt wird, [...] dass Bilder keine Zeichen sein müssen. [...] Doch in der Tat hat man den Eindruck, dass in phänomenologischen Bildtheorien vielleicht zu lange Zeit die bloß negierende Haltung gegenüber einer Semiotik des Bildes vorherrschend war. [...] Was im Streit zwischen wahrnehmungstheoretischen und semiotischen Bildtheorien vermischt wird, ist eine *Semiotik des Bildes auf phänomenologischer Grundlage*.« ⁹⁶⁹

⁹⁶⁵ Heise, *Präsentative Symbole. Elemente einer Philosophie der Kulturen – Europa und Japan*, S. 7f.

⁹⁶⁶ ebd.

⁹⁶⁷ a. a. O., S. 149–174.

⁹⁶⁸ a. a. O., S. 9.

⁹⁶⁹ Wiesing, *Die bildliche Kreatur – zwischen Interpretation und Präsentation*, in:

Anders als Wiesing, der damit einer praxisorientierten Semiotik das Wort reden möchte, die auf Basis der eigenen Erfahrungen bei der Verwendung von Bildern als Zeichen »beschreibt, was mit Bildern gemacht wird, wenn mit ihnen auf etwas Bezug genommen wird«, ⁹⁷⁰ möchte ich eine andere Lösung für die ins Auge gefasste »Semiotik des Bildes auf phänomenologischer Grundlage« vorschlagen und verfolgen dabei den Begriff der Spur im Zusammenhang mit einem etwas anders garteten Zeichenbegriff, der schon bei Peirce und bei Eco ansatzweise zum Tragen kam.

Eine solche Lösung lässt sich bei Derrida entwickeln, der in seiner Philosophie des Visuellen sowohl phänomenologisch als auch semiotisch gelesen werden kann und zudem geeignet ist, eine interkulturell akzeptable Lösung der bildtheoretischen Kontroverse liefern zu können. Leider wird er viel zu oft in bloß partieller Textkenntnis aus der Perspektive der (literarischen) Textdekonstruktion gelesen oder fällt dem Klischeewort von der »postmodernen Beliebigkeit« zum Opfer. ⁹⁷¹ Dekonstruktion ist aber wie bei Husserl und Heidegger von Anfang an der Aisthesis verschwistert: Das Dekonstruieren (das nicht Destruktion bedeutet!) ermöglicht das Rückbauen (Husserls »Ein-klammerung«) rationaler Konstrukte, wie sie für »westliches« Denken typisch sind, und das Freilegen ihrer Fundamente, ⁹⁷² um das Denken so für die offene und vorurteilslose Wahrnehmung des kulturell Anderen zu öffnen. Zudem findet Derrida in der Mystik der verschiedenen religiösen Kulturen eine Anregung, auch für die Ontologie allgemein eine Entzugsfigur zu formulieren: Auch das Sein insgesamt entzieht sich, ist für unseren Verstand nie in seiner Totalität fassbar, es gibt immer eine alle Dualitäten übersteigende »différance«, zu der allenfalls »Spuren« führen können.

Um Derridas Positionen und ihre Genese – durchaus auch aus dem europäischen Denken heraus – besser verstehbar zu machen,

Hoeps (Hg.), *Handbuch der Bildtheologie*, Bd. III (»Zwischen Zeichen und Präsenz«), S. 379–393, hier S. 381.

⁹⁷⁰ ebd.

⁹⁷¹ Hassan, *Postmoderne heute*, in: Welsch (Hg.), *Wege aus der Moderne*, S. 53 redet sogar voller Unverständnis von »Karnevalisierung der Vernunft« und »Derridada und Lacanacan«.

⁹⁷² Ein typisches Beispiel ist Derridas Apokalypseschrift, in der er einen Aufsatz Kants der Offenbarung des Johannes gegenüberstellt und in seiner Kantlektüre zu einer Rationalismuskritik findet, die die Hermetik des Systems aufzubrechen in der Lage ist.

folgt nun abschließend noch ein Teil zur postmodernen Differenzphilosophie, der über Heidegger und Foucault zum besseren Verständnis von Derridas Philosophie und Bildposition führen soll. Letztere möchte ich als eine interkulturell akzeptable Lösung der bildphilosophischen Kontroverse vorschlagen.