

## 5. Zusammenfassung und Fazit: Entzugsfigur und Präsenz im Lichte der je anderen Bildauffassungen

»Eine Kluft liegt zwischen der anglo-amerikanischen und postanalytischen Philosophie einerseits und dem französischen Poststrukturalismus und Dekonstruktivismus andererseits. Vertreter beider Seiten begegnen sich überwiegend mit Nichtachtung, zuweilen mit offener Verachtung. [...] Ein Großteil der Lehrenden lehnt die prominente französische zeitgenössische Philosophie ab – als tendenziell unwissenschaftliches, narzißtisch-solipstisches Delirieren, das sich zudem vorsätzlich jenseits der Rationalität zu positionieren scheint.«<sup>1</sup>

Immerhin gesteht Putnam, einer der prominentesten Vertreter der amerikanischen postanalytischen Philosophie, Derrida zu, dass in seinen Schriften durchaus »Argumente zu finden (sind), obwohl normalerweise nur auf sie angespielt wird, ohne sie wirklich darzulegen«.<sup>2</sup> Doch er findet den Gedanken, »die Vernunft sei nichts weiter als ein repressiver Begriff«,<sup>3</sup> wenig hilfreich. (Dabei geht es Derrida doch bloß um eine bestimmte Form von Rationalität.) In zwei Punkten greift Putnam ein populäres Vorurteil auf: mit dem Paradigma der rationalen (Letzt)begründung falle auch jedes rationale Argumentieren weg. Es geht Derrida ja aber mit Heidegger nur um eine Kritik an der »Ontotheologie«, also dem Bedürfnis, aus einem Bedürfnis nach Sicherheit heraus alles *rational* (und damit ist dann die abendländische Rationalität gemeint) in *letzten* Gründen zu verankern. Diese Kritik hängt wiederum mit einer statischen »an Präsenz orientierten« Auffassung des »Seins« zusammen, die Derrida angesichts anderer Weltdeutungen für metaphysisch und spekulativ hält, und von zen-

---

<sup>1</sup> Marenholz, Nelson Goodman und Jacques Derrida: Zum Verhältnis vom (post-) analytischer und (post-) strukturalistischer Zeichentheorie, in: Nida-Rümelin (Hg.), *Rationalität, Realismus, Revision*, S. 254–264, hier S. 254.

<sup>2</sup> Putnam, *Für eine Erneuerung der Philosophie*, S. 142.

<sup>3</sup> Putnam, a. a. O., S. 171.

tralem Einfluss auf die abendländische Kultur. Damit verleiht man aber für Putnam »der Metaphysik eine ganz und gar übertriebene Bedeutung«: Wenn »die Metaphysik die Grundlage unserer gesamten Kultur sei, der Sockel, auf dem alles beruhte«, so müsse ja nun mit dem Zerfall des Sockels »die ganze Kultur gescheitert« und »die Sprache in Trümmerhaufen sein.«<sup>4</sup>

Dies ist das oft anzutreffende Missverständnis der Dekonstruktion als Destruktion von allem und jedem, und offenbar haben beide Autoren auch ein anderes Verständnis von Metaphysik. Derrida aber ersetzt, wie man sehen konnte, die am »Sein« orientierte Metaphysik der Präsenz durch eine (undogmatische) Metaphysik der Absenz, wofür Putnam seiner eigenen jüdischen Herkunft wegen durchaus sensibler hätte sein können.

Eine Entzugsfigur ist aber nun keineswegs nur in jüdischen oder muslimischen religiösen Kulturen gedacht worden. Als prominente Beispiele seien hier Hegel und Kant angeführt.

Kants »Ding an sich« ist genauso wie die transzendenten Ideale (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) dem menschlichen Begreifen nicht zugänglich, da Kants Idealismus das erkenntnisunabhängige Sein als transzendent begreift: Unsere Wirklichkeitserkenntnis ist von den Konstitutionsleistungen der menschlichen Vernunft- und Verstandesvermögen nicht abtrennbar, und es gibt prinzipiell keinen Weg zur »Wirklichkeit an sich«. Und in Hegels »Phänomenologie des Geistes« werden alle Gegensätze dynamisiert und auf einer höheren Stufe im doppelten Sinne »aufgehoben«, so dass eine dialektische Bewegung, vom reinen Für-sich-Seienden ausgehend, nach sich stets wiederholenden »Entäußerungen« ins An-sich-Seiende auf immer höheren Stufen des Geistes (der immer nur als Synthesis von beidem zu verstehen ist) zu Begriffen findet, die in ihren Bedeutungen immer nur auf die jeweiligen Stufen des Zeitgeistes bezogen werden können: auch hier gibt es daher nie absolute Begriffsbedeutungen.<sup>5</sup> Das Absolute in diesem spekulativen System ist nur als Zielbegriff, als Identität von Nichtidentität und Identität, also als Zusammenfall aller mög-

---

<sup>4</sup> a. a. O., S. 160.

<sup>5</sup> Wie auch schon bei Wittgenstein Differenzdenken in Bezug auf Begriffsbedeutungen festzustellen ist: sie zeigen sich als kontextuell vermittelt. Quadflieg; Differenz und Raum. Zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida, untersucht daher bei den genannten Denkern »flüssige« Zeichenbedeutungen, die einen »Denkraum« eröffnen (S. 250–319).

lichen Gegensätze gedacht, das »Wahre ist das Ganze« am Ende der geschichtlichen Entwicklung, das Absolute ist uns eigentlich nie gegeben. Der Mensch ist also nur Durchgangspunkt eines Geistes, der sich im Verlauf der Geschichte auf immer höheren Stufen in die Richtung dieses Absoluten bewegt. Rechtshegelianer interpretieren das Absolute als das Göttliche, auf das sich die Schöpfung am Ende aller Zeiten wieder hin bewegt, nachdem es sich in die Schöpfung hinein entäußert hat; Linkshegelianer interpretieren marxistisch, indem sie die Gesetzmäßigkeit der dialektischen Prozesse beibehalten, aber Hegels Idealismus auf eine materielle Basis stellen und eine gesellschaftliche Utopie entwickeln, in der die dialektische Gesetzmäßigkeit – hier: von Herrschaft und Knechtschaft – an ein Ende und zur Ruhe kommt.

Doch Kant und Hegel wie auch ihre Adepten glaubten als Systemdenker (obwohl es ja durchaus attraktiv und inspirierend sein kann, in diesen Systemen zu denken) noch an die *eine* universale und objektive Vernunft; eine Vorstellung von kulturell unterschiedlichen Rationalitätstypen war ihnen genauso fremd wie der (post-) analytischen Philosophie.

Und hier schlägt – mit einem Impetus gegen sich verabsolutierende rationale Systeme – nun die Stunde des Differenzdenkens.

Im letzten Teil habe ich daher über Heidegger und Foucault einen Weg zum Denken Derridas aufgezeigt, um dessen Denken (Putnam zitiert Bezeichnungen wie »nihilistisch, obskurantistisch, zügellose Logorrhö«<sup>6</sup>) besser verständlich zu machen. Von Heidegger übernimmt Derrida den Gedanken der ontisch-ontologischen Differenz und radikalisiert ihn, wie auch die Kritik an der Ontotheologie. Denn Heidegger bleibt mit seinem »Andenken an das Sein selbst« dem Gedanken einer Präsenz noch zu verhaftet, obwohl er für Prozesse sensibel geworden ist. (Man muss sich an dieser Stelle erinnern, dass es das Wort »Sein« in der prozessorientierten chinesischen Sprache gar nicht gibt. Es entstammt der Wurzel der indogermanischen Sprachfamilie, dem Sanskrit, mit seiner Neigung zu Hypostasierungen, und Derrida führt einen Gedanken Benvenistes an, der glaubt, »dass die sprachliche Struktur des Griechischen den Begriff des Seins

---

<sup>6</sup> Bernstein, *Serious Play: The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida*, in: *The Journal of Speculative Philosophy* 1 (1987) H.2, S. 93–117, hier S. 111, zitiert in Putnam, *Für eine Erneuerung der Philosophie*, S. 170.

zu einer philosophischen Berufung vorbestimmte.«<sup>7</sup>) Derrida setzt die Metapher der negativen Theologie mit ihrem Absenzdenken gegen solche Dominanz eines als präsent gedachten Seins, und hier findet sich ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis Derridas, der denjenigen völlig entgeht, die ihn nur als Theoretiker der Textdekonstruktion sehen. Die Dekonstruktion hat nämlich zum Zweck, die Metaphysik der Präsenz, die für das abendländische Denken so zentral gewesen ist, zu erschüttern, um das westliche Denken über jeden systembedingten Dogmatismus hinaus für andere Denkwelten, z. B. auch in Asien, zu öffnen. Denn die oft an das Sehen gekoppelte Präsenzmetaphysik ist mit einer Aneignungsbewegung verbunden, die per Deduktion alles auf erste Gründe zurückführt und ihre logisch-ontologischen Begründungen gerne für universal hält. Das Fremde bleibt so unsichtbar, im Namen einer vorgeblich universalen Vernunft werden eigene Selbstverständlichkeiten ins Fremde projiziert und für universal gehalten.

Das kann als Appropriation gedeutet werden, und dagegen setzt der Poststrukturalismus bzw. das postmoderne Differenzdenken eine verbesserte Aisthesis zum verbesserten Wahrnehmen des Anderen, des Fremden.

Man muss sich also fragen, so Waldenfels, »wie ein Wissen und Handeln aussehen kann, das sich Fremdem aussetzt, ohne es einzugemeinden«, indem man es von der eigenen Warte aus deutet. Denn der Aneignung (als »Bändigung von Fremdheit«) auf der einen Seite entspricht eine Enteignung auf der anderen Seite, die aber auch passieren kann, wenn man sich selbst an das Fremde ausliefert. Wie lässt sich zwischen der Andersheit des Anderen und der Eigenheit des Eigenen ein Weg finden? Totale Fremdheit wäre undenkbar, denn auch im Austausch zwischen Eigenkultur und Fremdkultur wäre keinerlei Kommunikation und keine Übersetzung möglich. »Die Fremdheit, mit der wir es hier zu tun haben, darf nicht hinaufgesteigert werden zur totalen Fremdheit.« Denn vor dem Hintergrund der postmodernen Kritik am substanziellen Subjekt<sup>8</sup> hält Waldenfels fest:

»Wenn Eigenes sich im Zusammenspiel mit Fremdem herausbildet, so dringt die Andersheit auch in die Sphäre der Intrasubjektivität ein. Es gibt

---

<sup>7</sup> Derrida, *Das Supplement der Kopula*, in: ders., *Randgänge* S. 220 zitiert Benveniste, *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S. 89.

<sup>8</sup> s. Münnix, *Zum Ethos der Pluralität*, S. 57–68.

dann keinen originären Eigenbereich, der eine Selbstaneignung oder Fremdaneignung zuließe.«<sup>9</sup>

Verbunden mit postmoderner Rationalismuskritik bzw. gegen die Verengungen heutiger, oft nur noch instrumenteller Rationalität ist häufig auch eine Renaissance des Religiösen. Derrida selbst, der sich mit einem gegen ihn gerichteten Atheismusvorwurf auseinandersetzt<sup>10</sup>, wie es Vertretern negativer Theologie wie auch z. B. Meister Eckhart, gar nicht so selten geschah, ist dafür ein gutes Beispiel. Auch dafür, dass Metaphysikkritik diese Metaphysik nicht abschafft, aber verschiebt: aus einer dogmatischen Präsenzmetaphysik wird eine undogmatische Metaphysik der Absenz, denn Derrida – anders als Heidegger und Foucault – findet in der Mystik der verschiedenen Religionen und in der damit oft verbundenen negativen Theologie eine Metapher, die die prinzipielle Unerkennbarkeit des Seins, zumindest für unsere rationale Begrifflichkeit, mit dem Begriff der *différance* verdeutlicht. Derrida kreiert mit diesem Neologismus und dem damit verbundenem Begriff der »Spur« eine weitere Entzugsfigur, die nicht gut ohne den Hintergrund der negativen Theologie gedacht werden kann.

Derrida formuliert in seiner Religionsphilosophie eine – nicht durch Wissen zu begründende – (»messianische«) Hoffnung als »Öffnung auf die Zukunft hin«, »auf das Kommen des Anderen als widerfahrende Gerechtigkeit.«<sup>11</sup> Ganz im Sinne von Lyotard ist diese Auffassung von Gerechtigkeit die Hoffnung, dass man dem Einzelnen gerecht werden könne, und ganz im Sinne von Lévinas ist mit »dem Kommen des Anderen« göttliche und menschliche Alterität gemeint.

»Diese Gerechtigkeit [...] allein gestattet es, jenseits der Gestalten des ›Messianismus‹ Hoffnung auf eine Kultur der Besonderheiten zu setzen, die sich universalisieren lässt, auf eine Kultur, in der die abstrakte Möglichkeit der unmöglichen Übersetzung sich trotz allem ankündigt.«<sup>12</sup>

Denn diese Abstraktion soll »ohne den Glauben zu verleugnen, eine *universale* Rationalität und eine von ihr untrennbare politische Demokratie« freilegen (my italics)<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, S. 57–71, hier S. 69 und 67.

<sup>10</sup> Derrida, *Außer dem Namen*, a. a. O., S. 65 f.

<sup>11</sup> Derrida, *Glaube und Wissen an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Derrida / Vattimo (Hg.), *Die Religion*, S. 31 f.

<sup>12</sup> a. a. O., S. 33.

<sup>13</sup> a. a. O., S. 34 f.

Das Politische eint Derrida mit Foucault, (obwohl ich hier auf die politischen Texte verzichtet habe.) Auch Foucault geht es um Dekonstruktion, nämlich der politischen und gesellschaftlichen Macht, die das Leben des Einzelnen in Zwänge einschnürt und durchaus nicht nur »von oben« wirksam ist, sondern auch auf Mikrostrukturen »von unten«, z. B. über Ausschließungsmechanismen, aufbauen kann, mit denen das vorgeblich »Normale« sich selbst als Maßstab setzt und Anderes, Abweichendes aus sich ausschließt.

Hatte Heidegger eine Dekonstruktion des Dingbegriffs vollzogen und damit Kritik an den Grundlagen der klassischen ästhetischen Begrifflichkeit geübt, so findet sich bei Foucault eine erste Dekonstruktion des binären Zeichenbegriffs sowie phänomenologische Untersuchungen zum Bild. Derrida führt die Dekonstruktion des Zeichens weiter fort und entwickelt ganz anders als Peirce seine unendliche Signifikantenkette, die es erlaubt, vom Ursprungsdenken und dem Gedanken der kausalen Verursachung abzuweichen (diese Ursache wird oft als Substanz gedacht) und ein Differenzgeschehen anzunehmen, das dem Einzelnen mehr Legitimation beschert und nicht alles auf einen gemeinsamen Urgrund zurückführt. Dieser Ur»grund« muss sich entziehen, er steht über allen Gegensätzen und gemahnt an die *coincidentia oppositorum* des Cusanus (die über Schellings Cusanus-Übersetzung auch auf Hegel gewirkt hat.) Doch wo bei christlichen Mystikern bei allem Verzicht auf positiv beschreibende Begrifflichkeit dann doch noch ein Umschlag in eine Hyperessentialität stattfindet, so Derridas Kritik, tappt die *différance* nicht in diese Falle und ist daher eher dem Dao vergleichbar, das jenseits des abendländischen Seinsdenkens sich stets entziehender Ur»grund« »ist« (es geht eigentlich nur um einen Weg der Entweltlichung, und um Prozesse des Werdens bzw. Entwerdens, um sich dem Absoluten anzunähern.) Denn auch das Dao ist Quelle und Ur»grund« für alle Differenzen, entzieht sich, es ist über den Gegensätzen, die erst aus ihm entspringen. Derridas *différance* ist aber mit einer Instanz *vor* den Gegensätzen auch für das Advaita Vedanta-Denken der Einzweihheit akzeptabel, wie auch für das daraus entstanden buddhistische Nirwana-Denken. (Letzteres ist europäisch formuliert, denn das Nirwana ist ja über Sprache und Denken hinaus und jenseits von diesen.) Und natürlich entspricht es jüdischen und muslimischen Vorstellungen von Verborgenheit und Entzug.

Es ist deutlich geworden, welche Folgen das für den Bildbegriff hat: Das traditionelle abendländische Denken, das auf der ursprüng-

lich platonischen Zweiweltentheorie aufrucht, denkt in Dichtomien, wie Urbild / Abbild, Zeichen / Bezeichnetes, Natur / Geist, Objekt / Subjekt, Außen / Innen etc., und verfolgt eine Repräsentationstheorie, die Bilder und Zeichen als sekundär und jedenfalls in einem statischen Denken verortet, das durch die Cartesische Spaltung in *res extensa* und *res cogitans* noch weiter zementiert wurde. Mit Dualismen, egal ob sie den Sachverhalten entsprechen oder nicht, lässt sich trefflich denken (Heidegger sprach, wie wir sahen, von einer »Begriffsmaschinerie, der nichts widerstehen kann.«)

In asiatischen Denkkulturen, z. B. im chinesischen Konfuzianismus, gelten aufgrund des Prozessdenkens Gegensätze nicht als kontradiktorisch und einander ausschließend, sondern als komplementär; und »andere« Perspektiven können als bereichernd erfahren werden, das Eigene wird also nicht absolut gesetzt (gemäß der suggestiv visualisierten Denkfigur des Yin und Yang).

Daher ist es Derridas Anliegen, das hier geradezu als Verkörperung einer interkulturellen Perspektive gesehen werden kann, solche Dichtomien des abendländischen Denkens aufzuspüren und zu überwinden, denn diese Dualismen der Sprache sind künstlich und können den Weg zum wahren »Sein«, das z. B. eher in asiatischen Kulturen eher als Nichtung gedacht wird, versperren. (Denn es geht ja immer um ein Werden und Entwerden). Man muss also immer, so schon Nagarjuna, über die Gegensätze der Sprache hinaus.

Genau deshalb wirkt Derridas Denken sich nun auch auf die Begriffsoption von Bildphänomenologie und Bildsemiotik aus, die sich im abendländischen Diskurs entwickelt hat. Wie wir sahen, reichen die Wurzeln des Repräsentationsdenkens sehr weit zurück:

Die Zeichentheoretiker können auf eine lange kontinuierliche Tradition zurückgehen, schon in der Stoa wurden *signans* und *signatum* unterschieden, und Eco hat in KS eine ausführliche Geschichte der Denotation von Aristoteles bis hin zu Hobbes und Mill erforscht.

(Als Zeichen des Bundes Gottes mit seinem Volk wurden aber die Gesetzestafeln mit den zehn Geboten schon in mosaischer Zeit in einer »Bundeslade« mitgeführt, und auch die Propheten galten als »Zeichen«.)

Der Streit um Bildphänomenologie oder Bildsemiotik hat leider geradezu zu feindlichen Lagern geführt und im Inneren des philosophischen Denkens die gleichen Strukturen offenbart, die man in der interkulturellen Philosophie bekämpfen möchte: die Absolutsetzung des Eigenen, verbunden mit einer Abwertung bzw. sogar oft auch

Verachtung des Anderen, Fremden, bei dem man sich auch gar nicht die Mühe macht, näher hinzusehen bzw. hinzuhören.

Das Fremde muss dabei abgewertet werden, um die eigenen Selbstverständlichkeiten bzw. die eigene Identität zu schützen bzw. nicht in Gefahr zu bringen. Die ist aber gar nicht in Gefahr, kann sie doch das Fremde und andere Perspektiven, wie es schon Leibniz getan hat, als Bereicherung und Ausweitung des eigenen Denkhorizonts erfahren und nicht als Verunsicherung und Bedrohung des Eigenen.

Die positive Akzeptanz (und günstigerweise auch: Verstehensversuche der Gewordenheit) anderer Welten würde Gewaltprävention bedeuten.

Unter der Überschrift »Welten« beschreibt Stenger daher nicht nur »Fremderfahrung als Vorschein der hermetischen Welterfahrung«, sondern auch eine Pluralität von Welten, die er einem »Globalismus der einen Welt«, für den es nicht wenige Anzeichen gebe, entgegensetzt.

»Meine Hauptthese besteht ja darin, dass mit der Einsicht in die Pluralität, d. h. in die Notwendigkeit veritabler und ehrlicher Gesprächsfindung der Welten in der Tat ein neues Zeitalter anbricht, dem zugleich eine neue Bewusstseinshaltung folgt.«<sup>14</sup>

Die interkulturelle Philosophie muss daher über bloße Komparatistik hinausgehen, denn Begegnungen der Kulturen sind »Immer mehr als bloße Begegnungen, nämlich Übergänge, was immer auch eine Veränderung der sich begegnenden Welten nach sich zieht.«<sup>15</sup>

Und das hätte keineswegs den so gefürchteten totalen Relativismus und die damit einhergehende »postmoderne Beliebigkeit« zur Folge. Wie ich früher gezeigt habe, muss Perspektivismus nicht in Relativismus enden. Es gibt dann nicht verschiedene Wahrheiten je nach kulturell geprägter Weltsicht, sondern verschiedene Sichtweisen, die sich ergänzen und bereichern können und einen Zuwachs an Wissen und Problembewusstsein zur Folge haben.

Dem postmodernen Paradigma der Pluralität entsprechen aber auch in besonderer Weise je ein Denker aus dem Lager der Semiotiker und dem Lager der Phänomenologen:

---

<sup>14</sup> Stenger, *Philosophie der Interkulturalität*, S. 898.

<sup>15</sup> Die Idee verschiedener Welten wird bei Quine übrigens abgelehnt, weil sie dem »Prinzip der Sparsamkeit« widerspräche, das eins der Dogmen des (post-)analytischen Argumentierens bezeichnet werden kann. Stenger, ebd.



Auf phänomenologischer Seite bietet sich mit Sartre ein Denker, der mit seiner Theorie des freien Entwerfens Pluralität konsequent gedacht hat. Zimmermann sieht hier einen Ansatzpunkt, interkulturelle Philosophie als Reflexion über und von Kulturen untereinander festzumachen<sup>16</sup>. Und bei den Semiotikern ist es Goodmans Konstruktion von Welten (im Plural), die für Putnam ebenfalls eine Art Dekonstruktion der *einen* alleinmaßgeblichen Welt darstellt.

Doch denken sowohl Goodman als auch Sartre mit ihrem konsequenten Nominalismus bzw. atheistischem Materialismus in begrifflichen Gegensatzpaaren (extensional /intensional, Essenz/Existenz etc.) und bleiben weitgehend »westlichen« Denkstrukturen verhaftet, wohingegen Derrida als Verkörperung einer interkulturellen Perspektive sich bemüht, solche künstlich gewachsenen Dichotomien, die quasi ein automatisches Denken erlauben, das sich im wesentlichen immer nur innerhalb seines eigenen weitgehend konsistenten Horizonts bewegt, zu hinterfragen, um sie zu überwinden und das Denken für Anderes zu öffnen.

Da Putnam den »irrealistischen Konstruktivismus« Goodmans de facto genauso als Dekonstruktion der *einen Welt* empfindet, sollen hier noch einmal abschließend Goodman und Derrida gegeneinander gestellt und verglichen werden, zumal »zahlreiche Motive, die Derrida für seine Logozentrismus-Zurückweisung hat, auf Voraussetzungen (beruhen), die in Goodmans umfassenden Symbol- Sprach- und somit Rationalitätsbegriff gerade unterlaufen oder ebenfalls kritisiert sind«.<sup>17</sup>

Goodmans Nominalismus ist nicht nur Metaphysik-, sondern auch Realismuskritik, denn er entzieht korrespondenztheoretischen Auffassungen den Boden, da er »beansprucht, die Realismus-Idealismus-Unterscheidung zu unterlaufen, samt verwandter Konzeptionen wie der Idee der Objektivität, der Opposition von wahr und falsch etc.«<sup>18</sup> Auch Goodman unterminiert implizit die Idee einer Unterscheidung von Zeichen und Bezeichnetem, da wir durch unsere Symbolverwendung das Symbolisierte erst konstituieren, das nicht unabhängig von und vor allem nicht *vor* dem Zeichen existiert. (Mit

<sup>16</sup> Zimmermann, Kritik der interkulturellen Vernunft.

<sup>17</sup> Mahrenholz, Nelson Goodman und Jacques Derrida: Zum Verhältnis von (post-)analytischer und (post-)strukturalistischer Zeichentheorie, in: Nida-Rümelin (Hg.), *Rationalität, Realismus, Revision*, S. 255.

<sup>18</sup> Mahrenholz, a. a. O., S. 255.

Mahrenholz verende ich hier – anders als Peirce – die Begriffe Zeichen und Symbol synonym und meine das, »was Goodman *symbol* und Derrida *signe* oder später *marque* nennt: ein konventionelles Zeichen, arbiträr arbeitend, nicht im Verhältnis einer natürlichen Ähnlichkeit oder Teilhabe zum Referenten stehend, nicht ikonographisch oder indexikalisch fungierend.«<sup>19)</sup>

Goodmans Nominalismus, zusammen mit seinem Konstruktivismus hat ebenfalls eine »Verflüssigung gängiger Ontologien«<sup>20</sup> zur Folge, wie schon Putnam bemerkte. Beide Autoren gelangen also zu teilweise ähnlichen Konsequenzen, aber aus unterschiedlichen Richtungen: einer aus der Affirmation, der andere aus der Kritik der klassischen Zeichentheorie heraus. Das liegt für Mahrenholz an der unterschiedlichen Zeichenkonzeption, denn

»Derrida denkt das Zeichen von der Sprache her, Goodman denkt umgekehrt die Sprache vom weiten Feld der Zeichen her, als einen ihrer Sonderfälle. Derrida bezieht sich in seiner Analyse des Begriffs zumeist auf einen von der Linguistik [...] stammenden, an Sprache und Schrift orientierten Zeichenbegriff. Goodmans Symbolbegriff geht von der Gesamtheit menschlicher Entäußerungsformen aus, außer von verbalen also von bildlichen, klanglichen, gestischen, skulpturalen etc. Symbolisationen. Symbol ist für ihn alles, was die Funktion der Bezugnahme erfüllt.«<sup>21</sup>

Damit ist Goodmans Vorgehen an diesem Punkt eigentlich pragmatischer, wenn man will, eigentlich auch phänomenologischer, doch der nominalistische Gedanke, die Referenz extensional zu erklären, durch Erfüllungsklassen, die wie jede Menge jeweils als aktual seiend aufgefasst werden (auch eine rekursive Mengendefinition würde so etwas wie eine definierende Eigenschaft benötigen), muss Derrida zuwiderlaufen. Er kritisiert also den Gedanken der Referenz auf ein vorhandenes fixes Signifikat und stellt ihm den Gedanken der Differenz entgegen, bei dem sich Bedeutungen durch die Differenzverhältnisse und Verschiebungen unter den Zeichen selber innerhalb der Signifikantenkette ergeben.

Goodmans Konstruktivismus mit dem Aufbau verschiedener Welten (wobei immer der Werkstattcharakter betont werde) könnte für Mahrenholz und auch für Putnam<sup>22</sup> sogar a-metaphysischer sein

---

<sup>19</sup> a. a. O., S. 255.

<sup>20</sup> a. a. O., S. 257.

<sup>21</sup> a. a. O., S. 257.

<sup>22</sup> Putnam, a. a. O., S. 159 und Mahrenholz, a. a. O., S. 263.

als Derridas Dekonstruktion. Nur geht es Derrida ja gar nicht um A-Metaphysik, sondern um eine andere Metaphysik, die den Vorstellungen von Entzug und Verborgenheit in vielen religiösen Kulturen besser entspricht.

Auch jüdische, christliche, muslimische, buddhistische »Welten« sind konstruiert, geworden, und werden weiter konstruiert (Wegen der inneren Diversität, u. a. auch in Bezug auf den Bildbegriff, die ich aufgezeigt habe, muss man auch hier im Plural sprechen; *den* Katholizismus gibt es ebensowenig wie *den* Islam oder *den* Buddhismus, auch wenn es von außen manchmal so aussehen mag und wir dazu neigen, partikuläre Erfahrungen zu verallgemeinern.) Stenger macht darauf aufmerksam, dass sich auch quer zu solchen Fraktionierungen Verbindungen ergeben können, so etwa stehe »die mit dem Islam verbundene arabische Kultur dem Westen [...] wohl weitaus fremder gegenüber als der Islam und das Christentum dies tun.« Und »in der Sozialstruktur, dem Familienbewusstsein und Clanempfinden gibt es wiederum zwischen arabischer und afrikanischer Kultur weit größere Konvergenzen, was wiederum für viele afrikanische Regionen und Staaten den Islam attraktiver erscheinen lässt.«<sup>23</sup>

Derrida scheint mir hier im Vergleich zu Goodmans dezidiert antimetaphysischer Haltung sensibler für Differenzen zwischen den jeweiligen religiösen Kulturen.

Putnam hat sich am Ende – als Erbe einer analytischen Tradition, der man eher Konservativismus nachsagt – trotz einiger Sympathien für Derrida – auf die Seite Goodmans geschlagen und damit einer konstruktivistischen Position gegenüber dekonstruktiven Ansätzen den Vorzug gegeben. Denn Dekonstruktion ohne Rekonstruktion ist für ihn nicht nur gefährlich, sondern auch (politisch) verantwortungslos<sup>24</sup>.

Man muss aber hier ergänzen, dass Derrida durchaus Ersetzungen gefunden hat: So etwa die des binären Zeichenbegriffs durch die Signifikantenkette in der Spur der *différance*, die der dogmatischen Präsenzmetaphysik durch eine undogmatische Metaphysik der Abwesenheit, die der Ersetzung des Strukturdenkens durch ein genetisches Paradigma. (Letzteres wird von anderen Denkern, nicht erst seit Whi-

<sup>23</sup> Stenger, a. a. O., S. 898 f.

<sup>24</sup> Putnam, Irrealismus und Dekonstruktion, in: ders., *Für eine Erneuerung der Philosophie*, S. 171.

teheads *Process and Reality*, seit langem auch vollzogen, da ist er keineswegs alleine.)

Es ist aber auch richtig, dass weitere Dekonstruktionen und Rekonstruktionen noch zu leisten sind und mehrere Generationen beschäftigen werden: es handelt sich um nichts weniger als den Aufbau einer wirklich globalen Philosophie, die ihre gewohnte eurozentrischen Horizonte überschreiten kann und auf Augenhöhe (ich komme auf Wimmers Unterscheidung dreier Dialoghaltungen zurück) andere, z. B. asiatische und afrikanische, aber auch südamerikanische Denkwelten nicht nur als andersartig, sondern auch als gleichwertig akzeptieren kann, die wirklich auch zuhören lernt und nicht dem Andersartigen die vertrauten eigenen Denk- und Interpretationsschemata aufnötigt, sondern bereit ist, sich auf neue Denkwege zu begeben.

Es galt früher in vielen Kreisen als politisch »in«, sich gegen den amerikanischen »US-Imperialismus« zu wehren bzw. Ressentiments gegen kulturell ungebildete, aber machtpolitische Einflussphären aufbauende Vertreter des »American Way of Life« zu pflegen, die sich als Hort der Freiheit und demokratisches Lehrmodell für die ganze Welt empfahlen. Seit aber Said mit seinem Orientalismusbuch die Postkolonialismusdebatte angestoßen hat, können wir solchen Kulturimperialismus und auch Kulturalismus, der immer die eigene Kultur obenan setzt und für besser als alles andere hält, auch auf uns selbst beziehen und an uns selbst beobachten. Was früher eher ausgeblendet blieb ist nämlich unsere eigene – europäische – Kolonialismusgeschichte.<sup>25</sup>

Kerner erklärt in diesem Zusammenhang mit ihren *Postkoloniale(n) Theorien* auch, wieso der Marxismus mit seiner Überschreitung der Hegelschen Herr-Knecht-Dialektik in den ehemaligen Kolonien auf so fruchtbaren Boden fallen konnte, und erwähnt in diesem Zusammenhang zwei poststrukturalistische Denker, die »im Feld postkolonialer Ansätze besondere Spuren hinterlassen haben«: Man kann raten: Foucault und Derrida. Foucault habe mit seiner Machtanalytik vielfältige Projekte im Bereich postkolonialer Diskursanalysen angestoßen, da er »einen Zusammenhang zwischen Macht und Wissen unterstellt bzw. verschiedenen Wissensformen, nicht zuletzt akademischem Wissen bedeutende Machteffekte zuschreibt«. Und der zweite, Derrida, habe mit seinem Anliegen der Dekonstruktion Ar-

---

<sup>25</sup> Vgl. Kerner, *Postkoloniale Theorien*, S. 20–33.

beiten inspiriert, die die »vorliegenden Texte auf Momente epistemischer Gewalt und implizite Hierarchisierungen überprüfen – Momente, die den proklamierten Ansprüchen der untersuchten Texte in der Regel zuwiderlaufen«. <sup>26</sup>

Um nun den Bildbegriff interkulturell zu öffnen, war ein Rückgang auf das Bilddenken der verschiedenen Religionen nötig, die sich in unterschiedlichen Kulturen je anders ausgeprägt haben, aber dennoch auch in säkularisierten Kulturen immer noch von Einfluss sind.

Damit sollte mehr Verständnis für kulturell geprägte Sensibilitäten und Traditionen wachsen.

Es zeigt sich nun aber angesichts des Bilderstreites zwischen Phänomenologie und Semiotik, dass Goodman eher nicht vermittelnd wirken kann. Sein Zeichenbegriff wie der von Peirce ist eher logisch-mathematischer Provenienz, wohingegen Derrida ihn in einen umfassenden Schrift- und Sprachhorizont einstellt. Zudem ist Goodman mit seinem konsequenten Nominalismus dezidiert anti-metaphysisch eingestellt, Derrida hingegen etabliert eine andere Metaphysik, die u. a. auch für muslimische Kulturen von Belang sein könnte; sein an eine umfassende Schrift gekoppelter Bildbegriff könnte auch als Brücke für Muslime fungieren, die europäische Moderne besser verstehen zu können. Sein anderer Zeichenbegriff erlaubt phänomenologischen Zugriff, und seine – wie ich sie genannt habe – »negative Phänomenologie«, die gleichwohl Phänomenologie bleibt, erlaubt das Verweisen auf außerbildliche Sinnggebung. In Derridas Denken gehen also Semiotik *und* Phänomenologie eine Verbindung ein, die es erlaubt, ohne die jeweilige Gegenseite abzuwerten, eine mittlere Position im Bilderstreit zu finden, die auch noch in der Lage ist, das Denken aus kulturell bedingten Fixierungen zu befreien.

Bilderverbote werden auf allen Seiten bleiben – auch im sogenannten permissiven »Westen« gibt es Unerträgliches im Bild. Es ist Aufgabe von Bilddiskursen, die – auf Augenhöhe – zwischen den verschiedenen Kulturen zu führen sind, weiteres Wissen über die jeweiligen Sensibilitäten und Bildvorstellungen zu erwerben und respektvoll mit eben diesen umzugehen.

---

<sup>26</sup> Kerner, a. a. O., S. 34.

