

Das Licht als Metapher in der Philosophie

Johann Kreuzer

Was kann die philosophische Reflexion der Metapher des Lichts wie des Lichtes als Metapher zwischen Mechatronik, Hochfrequenztechnik und Photonik, Architektur und Kunstgeschichte wie Astronomie einerseits und – andererseits – den Wirkweisen, die das Licht für die Bewegungen der Pflanzen und die Künstliche Photosynthese sowie dafür hat, was es heißt, „Licht ins Gehirn“ zu bringen, beitragen? Vielleicht so etwas wie die Selbstreflexion, Prüfung und Klärung der Formen wie Präsuppositionen kultureller Erfahrung, die dabei im Spiel sind?

Das beginnt schon beim Einfachsten, Alltäglichen, das sich im eingeschliffenen Wortgebrauch zeigt. Dass einem ‚ein Licht aufgeht‘, dass etwas ‚einleuchtet‘, dass etwas ‚klar‘ wird: das sind alles positiv konnotierte Aussagen – Aussagen, die Wünschenswertes bezeichnen. ‚Dunkelmänner‘, ‚dunkle Mächte‘, dass etwas sich der Einsicht verschließt – das sind nicht Wünsche, das ist eher furchtkodiert und dokumentiert Unwillen. Das Licht ist besser als das Dunkel. Warum eigentlich?

Nun mag diese Frage überflüssig sein: man kann nur konstatieren, dass das Licht im Gegensatz zum Dunkel wünschens- oder bevorzugenswert erscheint. Aber wonach man fragen kann, das ist das genealogische Netzwerk der Erfahrungen, die sich in diesen Wertungen dokumentieren. Und man sollte danach fragen, um gerade hier sich – mit einer der dem Licht mit am stärksten verpflichteten Metaphern gesagt – ‚Aufklärung‘ zu verschaffen.

Die folgenden Überlegungen werden einige Hinweise zu solcher Aufklärung geben. Es sind nicht mehr als Hinweise, die sich zudem auf die Tradition des westlich-europäischen Kulturraums beschrän-

ken und auch hier eine Auswahl treffen.¹ Diese Auswahl soll die Grundtypologien der Metaphorik des Lichts deutlich machen. Sie beginnt bei den beiden mythologischen Stämmen der europäischen Kulturtradition (Teil 1) – danach folgt die für die weitere Entwicklung der Sichtweise des Lichts grundlegende philosophische Weichenstellung bei Parmenides (Teil 2), in Teil 3 dann deren Fortbestimmung bei Platon, in Teil 4 ihre Zuspitzung zu einer Lichtmetaphysik bei Plotin, in Teil 5 schließlich die Rückführung, mit der Augustinus die Übersteigerung der Lichtmetaphorik zu einer Metaphysik des Lichts ausdrücklich in die metaphorische Geltungsdimension zurückführt. Die weiteren Überlegungen bieten Ausdifferenzierungen des damit erreichten Koordinatensystems: in Teil 6 mit Hinweisen auf die Thematisierung des Lichts bei Dionysius Ps.-Areopagita und Johannes Scotus Eriugena, in Teil 7 für die Epoche der Aufklärung, in Teil 8 dann für die Epochenschwelle 1800 und Deutungsmuster, die sich im Deutschen Idealismus finden. Der abschließende Teil 9 kehrt dann zur Gegenwart – via Hölderlin – zurück.

1) Beginnen wir mit den mythologischen Ausgangspunkten. Hier zeugen die beiden Quellen bzw. Stämme für den westlichen Kulturraum vom Wunsch eines Sich-Klärens, der sich mit der Rede vom Licht verknüpft findet.

Zitiert sei aus dem jüdisch-christlichen Kontext Gen. 1. Der Schöpfungsbericht setzt damit ein, dass

die Erde wüst und wirr war, Finsternis lag über der Urflut [...] und Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht. Gott sah, dass das Licht gut war. Gott schied das Licht von der Finsternis, und Gott nannte das Licht Tag, und die Finsternis nannte er Nacht.²

1 Zum Ganzen vgl. ausführlicher (und dort auch jeweils weiterführende Literaturangaben): H. Blumenberg, Licht als Metapher der Wahrheit. In: *Studium Generale* 10 (1957), 432–447; J. Ratzinger, Licht und Erleuchtung. In: *Studium generale* 13 (1960), 368–378; W. Beierwaltes, *Lux intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen*, (Diss.), München 1957; ders.: Art. „Licht“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Bd. 5, Darmstadt 1980, 282–289; T. Lein-kauf, Licht als unendlicher Selbstbezug und als Prinzip der Differenz. Zur Wirkungsgeschichte der neuplatonischen Licht-Metaphorik und zur Bedeutung des Begriffes Licht in der Philosophie des Deutschen Idealismus, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* (Bd. 38), Bonn 1995; J. Kreuzer, Art. „Licht“, in: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, hg. v. R. Konersmann, Darmstadt ³2011, 211–227.

2 Gen. 1.2–5 (Übers.: Einheitsübersetzung).

Mit dem Licht ist ein instantaner Schöpfungsakt verbunden, mit ihm beginnt die Welt der Phänomene, der im Licht erscheinenden Dinge. Verknüpft ist diese Ursprungsbedeutung des Lichtes mit einer ethischen und einer erkenntnismäßigen Wertung: Licht ist gut und es ist das Licht, das Einsicht (sehendes Erkennen) ermöglicht. Erkenntnis bringt Licht („Aufklärung“) in die Welt ungeschiedener, differenzlos-diffuser Erfahrung: Wo Dunkel ist, soll Licht werden.

Davon zeugt auch der griechische Mythos. Leben vollzieht sich im Licht der Sonne: zu leben heißt, das Licht der Sonne zu sehen (vgl. *Ilias* 5.120; 18.61, 442; 24.558). Zeus, der oberste der Götter im olympischen Licht und sein Inbegriff, sagt von der Geburt des Herakles, dass er damit „zum Licht heraus zum Vorschein“ komme. In dieser Ordnung ist dem olympischen Lichtreich das Dunkel des Tartaros entgegengesetzt: der drohende Verlust der Sichtbarkeit – ein Abgrund, der so weit unter dem Hades ist wie über der Erde der Himmel (vgl. *Ilias* 8.13–16; 477–481). Dem Hades als der Sphäre der Toten – er ist dunkel, düster, unsichtbar, eine des Lichtes beraubte Sphäre (*Ilias* 15.191; 23.104; *Odyssee* 11.16 f., 93/94, 223) – steht die Ordnung des Lebendigen entgegen. Die Morgenröte beginnt diese Ordnung jeweils mit dem Licht des Tages und bringt sie den Göttern wie den sterblichen Menschen immer von neuem (vgl. *Ilias* 8.1; 11.2; 19.1; 23.109).³ Daraus ergibt sich jene quasi-natürliche Einheit mit dem Geschehen, die als ‚Tag-Zeit‘ (*hēmera*) erfahren wird. Der Mensch ist als ‚Tagwesen‘ („*ep-hēmeros*“) der, dem die Spanne des Tages (von Sonnenauf- bis Sonnenuntergang) als Lebenszeit bzw. Zeit zu leben gegeben ist. Wo Licht herrscht, da ist es gut. In diesem Sinn bekennt Sappho: „Es ist mir/ Die Liebe das Leuchten des Sonnenlichts und das Schöne geworden“.⁴

Hesiod ergänzt die homerische Beschreibung und „Physik“ des Lichts um einen Heilsanspruch. Aus dem „finsternen Chaos“ entstehen das Licht des Tages wie das Dunkel der Nacht. Das Werden dieser Struktur in seiner Ordnung (*ex archēs*) zu begreifen, wird zum Versprechen einer Aufklärung, die dem Rückfall in die Ungeschiedenheit des finsternen ‚Abgrundes‘ zu widerstehen vermöge.⁵ Hesiod

3 Zum ‚olympischen Lichtreich‘ als Sphäre ätherischer Klarheit vgl. *Odyssee* 6.41ff. – Hier wie im Folgenden werden bekanntere Titel – außer es gibt editorische Gründe – mit den üblichen Abkürzungen nachgewiesen.

4 Vgl. Sappho, Fr. 65a25/26, in: *Lieder*. Gr.-Dtsch., hg. v. M. Treu, Hamburg u. Zürich 1984, 58.

5 Vgl. Hesiod, *Theogonie* v. 123–127; zum *ex archēs* vgl. v. 115, 452.

denkt damit das Licht von seinem Gegensatz her und er begreift es als Macht, die seinen Gegensatz zu durchdringen vermag. Folge die Rede der Macht des Lichts, so vermag sie ‚Wahres‘ (*alēthea*) zu künden und der olympischen Ordnung dieser Welt, in der das Dunkel dem Licht unterworfen ist, zu entsprechen.⁶ Diese Weltlichtordnung bedarf freilich gigantischer Kräfte, um dem Sog in die Tiefe titanischen Dunkels zu widerstehen.⁷

Mit dem Anspruch, ‚Wahres‘ zu sagen, kommen wir zur Philosophie.

2) Denn an das programmatische Konzept, dass das Licht jene Macht ist, die sich selbst und ihr Gegenteil durchschaubar macht, knüpft Parmenides mit seinem Lehrgedicht an. Diese Schrift bedeutet eine Zäsur. Sie teilt die Geschichte des Denkens in ein „vor- und nachparmenideisches Zeitalter“.⁸ Sie hatte zwei Teile. Der erste enthält die sog. Rede von der Wahrheit – hier wird deutlich, dass Parmenides den gleichen Anspruch wie Hesiod hat; Teil 2 gilt den Meinungen der Sterblichen und deren Schein (den *doxai*) – gerade hier soll sich die Macht des Erkenntnislichtes wie des Weges, den es bezeichnet, beweisen. Wer sich auf diesen Weg begeben, dem verspricht die Göttin, dass ihn „kein schlechtes Geschick auf diesem Weg leitete“.

Es ist der Weg einer mehrfachen Aufklärung, der hier versprochen wird. Sie führt a) aus dem Dunkel, b) führt sie weiter durch alle empirischen Widerfahrnisse hindurch in einen Denkraum ‚Licht‘, der es c) unabhängig von seiner materiellen Erscheinung zur Metapher einer reinen (von aller Trübung gereinigten) Denkwelt werden lässt. Kundereich – „vielsagend“⁹ – sei allein dieser Weg des Lichts, der Erkenntnis verspricht und sicheres Wissen, Befreiung von den Schatten und zugleich die Fähigkeit, auch diese trüben Meinungen verstehen

6 Zum *alēthea* vgl. Theog., v. 28. – Zum jugendlichen Licht vgl. Theog., v. 451.

7 Vgl. Theog., v. 626ff. – Wenn es heißt, dass ein „eherner Amboß neun Tage und Nächte“ im freien Fall brauche, ehe er am „zehnten Tag von der Erde“ in des Tartaros „Dunkel dreifacher Nacht“ ankomme (vgl. ebd., v. 724–29), dann wird das Abstands- wie Sicherheitsbedürfnis gegenüber diesem dunklen Abgrund und zugleich dem Dunkel als Abgrund deutlich.

8 Vgl. Uvo Hölscher in seiner Edition von *Peri physeos*: Parmenides, Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente, griech. u. dtsh. Hrsg., übers. u. erl. v. U. Hölscher, Frankfurt/M. 1986, 66.

9 Parmenides, *Peri physeos*, fr. 1.2: „polyphēmōn“, vgl. Parmenides, Vom Wesen des Seienden, ebd., 10.

zu lernen und zu durchschauen, wie „alles alles durchdringt.“¹⁰ Was mit diesem Weg des Lichts der Erkenntnis zum Wahrheits-, zum Aufklärungsanspruch wird, formuliert der Grundgedanke, dass „dasselbe ist, was gedacht werden kann, und was ist (Denn dasselbe ist Denken und Sein).“¹¹ Bezogen auf das Licht heißt das, dass es mit Erkenntnis gleichgesetzt wird. Sein hat nur dasjenige, was gedacht werden kann. Was nicht zu denken ist, ist nicht. Da es weder im Licht ist noch vom Licht der Erkenntnis durchdrungen werden kann, gibt es von ihm keine Kunde.¹²

Damit sind die grundlegenden Oppositionen formuliert: wie das Licht zum kundelosen (opaken) Dunkel verhält sich Sein zu Nichtsein und Wahrheit zu Meinung.

Mit Absicht wurde grade eben das Wort ‚Metapher‘ vermieden. Denn Parmenides ontologisiert im Zuge seiner Revolutionierung der Denkungsart die Metaphorik des Lichtes und minimalisiert sie zugleich auf den Geltungsbereich dessen, was das Denken aus eigener Kraft erzeugt. Dies geschieht um eines religiösen Heilsversprechens willen. Von dem, was das Denken aus eigener Kraft setzt und sichert, sei „Werden ausgelöscht und der Untergang ohne Kunde (verschollen).“¹³ Der ‚erlösungsbedürftigen‘ Verfaßtheit der dunklen, zu überwindenden Welt wird die runde und unerschütterliche Sphäre des Erkenntnislichts und seiner Sphäre entgegengesetzt. Der Gewohnheit der „vielen Erfahrung“ (*ethos polýpeiron*, fr. 7.3) mit ihren „nichts erblickenden Augen“ (fr. 6.4) steht die Wahrheitsgarantie entgegen, die die Sphäre des Lichts verspricht. Sie richtet sich auf eine unmetaphorische, ‚wahre‘ Wirklichkeit. Und zugleich könne die Wahrheit der überzeugenden Rede die vielen Benennungen, die dies ‚Eine‘ zum Gegenstand haben, ‚erklären‘.¹⁴ Durch diesen Erkenntnisvorgang, der das Durchschauen der trüben Meinungen einschließt, komplettiert sich die Macht bzw. Mächtigkeit lichthaften Erkennens. Die Meinungen der Sterblichen sind notwendig, sie können aus und mit dem Licht des Denkens erklärt wie überwunden werden. Unüberholbar sicheres Wissen wird versprochen dadurch, dass die Kunde des Lichts ihr

10 Parmenides, fr. 1.9–30, ebd., 10–14.

11 Parmenides, fr. 3, ebd., 16.

12 Vgl. fr. 2.6–8, ebd.

13 Parm., fr. 8.21, ebd., 22.

14 Fr. 7.4, vgl. ebd., 18; fr. 6.4, ebd., 16; fr. 8.38–41, ebd., 24.

Gegenteil als selbst nicht erkenntnisfähig erklärt und gleichsam in sich auflöst.

Was ist damit und wofür zur Metapher geworden? – das Licht oder das Erkennen? Gibt es metaphorische Reste, wenn man sagt: Licht wird Metapher der Wahrheit, Wahrheit Metapher des Lichts?

Damit kommen wir zu Platon.

3) Platon zieht aus Parmenides' Vorgabe, dass das Licht für jene Sphäre steht, die die Erkenntnis ihrer selbst wie ihres Gegenteils ermöglicht und dadurch mächtiger und in ethischer Hinsicht besser ist als ihr Gegensatz, in umfassender Weise die Konsequenzen. ‚Sein‘ (*ousia*) hat das im Licht Erscheinende, der Grad der Luzidität ist zugleich der Maßstab der Beurteilung der Gegenstände der Erfahrung: das Nichtseiende (*mē einai*) ist das Dunkle (vgl. *Politeia* 479c/d). Die Mächtigkeit des Lichts zeigt sich nicht zuletzt darin, dass es seinen Gegensatz in sich auflöst und das ihm Entgegengesetzte überwindet.

Erkenntnis wird zum Weg bzw. zur Methode der Überwindung dessen, was dem Licht der Erkenntnis nicht entspricht: erfüllt – und erweitert – werden soll jenes Aufklärungsversprechen, das Parmenides gegeben hat. Dabei realisiert der Geist im Erkennen zugleich, was er als intellegibles Licht denkt.

Insbesondere in den drei Gleichnissen der *Politeia* hat Platon beide Gedanken – Erkenntnis als Teilhabe am Licht und als Realisierung des Lichts ‚unerschütterlichen Wissens‘ – zu veranschaulichen versucht. Einschlägig ist aber auch der Exkurs über die Realisierung der lichthaften Intelligibilität der Gegenstände der Erfahrung im Erkennen – in der Blitzartigkeit, im „*exaiphnēs*“ des Verstehens – im *Siebten Brief*.¹⁵ Im Augenblick, in dem etwas schlagartig klar wird, leuchtet etwas so ein, wie das Licht keines anderen Mediums als seiner selbst bedürftig ist, um zu erscheinen. Es ist sich selbst Gegenstand und Medium. Das macht die „Lichtmetapher an Aussagefähigkeit und subtiler Wandlungsmöglichkeit unvergleichlich“ – diese berühmte Formulierung aus Hans Blumenbergs Aufsatz sei hier nachgetragen.¹⁶

Genau diese Struktur – oder diese Logizität – teilt das Licht mit dem sich selbst reflektierenden Denken oder der Sphäre des Intellegiblen. Im Sonnengleichnis der *Politeia* wird dies versinnbildlicht.

15 Zum *exaiphnēs* vgl. Platon, *ep.* 7, 341c, und die Parallelstellen: *Kratylos*, 396d; *Symposion*, 210e, 212c; *Politeia*, 515c, 516c; *Parmenides* 156d.

16 H. Blumenberg, Licht als Metapher der Wahrheit, a. a. O, 432.

Was das Gute im Bereich des Denkbaren im Verhältnis zum Denken und dem Gedachten meine, das zeige sich mit der Sonne im Bereich des Sichtbaren im Verhältnis zum Gesicht und zum Gesehenen (508b/c). Dem Licht der Sonne, den Farben, die das tägliche Licht (*hēmerieon phos*) bringt, folgt deutliches Sehen – ihm entspricht die Seele, der die Wahrheit (*alētheia*) dessen, was wirklich ist, ‚einleuchtet‘. Dieser leuchtenden Wahrheit steht das mit Finsterem Gemischte entgegen, dem allein vernunftlose Meinungen entsprechen.

Entscheidend ist nun der Übergang, den Platon von der metaphorischen zur metaphysischen Analogie vollzieht: so wie es zwar für den Bereich des Sichtbaren richtig sei, Licht und Gesicht für sonnenartig zu halten, nicht richtig hingegen, sie für die Sonne selbst, so sei zwar richtig, Erkenntnis und Wahrheit für dem Guten verwandt, für das Gute selbst aber beide zu halten nicht richtig. Die Idee des Guten überrage vielmehr in ihrer unverursachten Einzigkeit alle (übrigen) Ideen, die als von ihr verursacht zu denken sind. Es selbst ist jenseits des als Wesen Bestimmbaren (*epekeina tes ousias*, 509b).¹⁷ An der Relation zwischen der Sonne und dem im Tageslicht Erscheinenden wird klar, dass die Quelle des Lichts von allem in ihm Erscheinenden unterschieden bleibt – jede bestimmende, das Sein des Lichts in seinem ‚Wesen‘ fassen wollende Definition würde das Licht als Prinzip wie etwas durch es und in ihm Prinzipiiertes denken. Licht ist insofern wie die Idee des Guten, die sich deshalb als das „Leuchtendste des Seienden“ (518c) erweist, der Grund der Sichtbarkeit und des Sehens von allem Erscheinenden und deshalb von jedem erscheinenden Gegenstand prinzipiell verschieden: verschieden auch vom Erkennen dieses Strukturverhältnisses, sofern es als erkenntnistheoretischer Gegenstand aufgefasst wird.

Damit hat sich ein entschiedener Wechsel vollzogen. Die metaphorische Funktion des Lichts führt zu einer Erkenntnisdynamik, in der die Metapher des Lichts nur noch als letztlich durch das Denken zu überwindendes Veranschaulichungsmaterial zu fungieren scheint: die noetische Wirklichkeit des Geistes wird zum eigentlichen (intelligiblen) Licht, dem gegenüber die sinnfälligen Erscheinungen des Lichts umgekehrt zur bloßen Metapher werden. Die Metaphorik des Lichts versinnbildlicht einen Ausgangspunkt für eine durch und im

17 Vgl. zu diesem ‚Geburtsort‘ des Gedankens der (bleibenden) Transzendenz (des Einen) H. J. Krämer, ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ, in: Archiv f. Geschichte d. Philosophie (51) 1969, 1–30.

Denken zu vollziehende Auf- und Überstiegsbewegung zur Idee des Guten als „das allen Licht Gewährende“ (540a). Ausgangspunkt freilich bleibt der Vergleich mit der ‚Würde‘ und ‚Herrschaft‘ der Sonne im Bereich des Sichtbaren und das darin sich zeigende Verhältnis zwischen dem Licht als Quelle und diesem aus dem ursprünglichen Licht hervorgegangenen Bereich der Phänomene.

Licht erscheint als transzendentes Prinzip in der Immanenz des im Licht sich Zeigenden – es wird dadurch zum phänomenalen Korrelat des Gedankens der Transzendenz: jenes Gedankens, dass dasjenige, was als Grund des Erscheinens zu denken ist (solange es Erscheinendes gibt), selbst nicht – wie ‚etwas‘ – erscheint.

Die Struktur dieses Gedankens und seine praktisch-ethischen Konsequenzen für das menschliche Zusammenleben entfalten das Linien- und das Höhlengleichnis. Darauf kann hier nicht eingegangen werden. Aber schon vom Sonnengleichnis her lässt sich sagen, dass es zur Aufgabe philosophischen Wissens wird, im ‚Dunkel‘ der Alltagswelt Aufklärungs- und Anleitungsrbeit im Hinblick auf die Idee des Guten als das wahrhafte Licht zu leisten. Denn die Idee des Guten sei für alles der Ursprung des Richtigen und Schönen: im Sichtbaren, indem sie das Licht und seine Ursache (die Sonne) erzeugt – im Denkbaren als alleinige ‚Herrscherin‘, indem sie zu Wahrheit und Vernunft verhilft (517b/c).

Es ist ein intellegibles Licht, das im Bereich des Sichtbaren die Sonne zur abkünftigen Metapher werden lässt. Der Erkenntnisweg der Seele erfülle sich insofern darin, dass man den Lichtstrahl bzw. Glanz der Seele ‚nach oben‘ richtet und in das alles Licht Bringende zu sehen vermögend wird. Den ‚Ort‘ (*chōra*) dieser Idee zeichnet strahlende Helligkeit aus. Allerdings bedürfe es philosophisch geschulter Augen, um hier etwas zu sehen. Die ‚Vielen‘ – so Platon im „Sophistes“ – sind des Anblicks des Göttlichen mit den ‚Augen der Seele‘ nicht fähig.¹⁸

4) Nach Platon ist die Idee des Guten für alles der Ursprung des Richtigen und Schönen – im Sichtbaren, indem sie das Licht und seine Ursache (die Sonne) erzeuge, im Denkbaren als alleinige ‚Herrscherin‘, indem sie zu Wahrheit und Vernunft ver helfe (517b/c). Daraus zieht ca. 600 Jahre nach Platon das Haupt der Neuplatoniker, Plotin,

18 Vgl. *Sophistes* 254a.

Konsequenzen, die den logischen Status der Metapher des Lichts verdeutlichen.

Referenzpunkt ist Platons Bestimmung der lichthaften Intelligibilität der Idee des Guten in ihrer bleibenden Transzendenz. Bei Plotin führt das zur Konzeption einer metaphernjenseitigen Metaphysik des Lichts. Das intelligible Licht ist das wahrhaftige Licht (*phōs alēthinon*).¹⁹ Damit einher geht ein Dualismus der parallelen Oppositionen von Licht-Dunkel, (erleuchteter) Geist-(undurchlichtete) Materie, Gut/Schön (*kalon*)-Böse/Schlecht (*kakon*), Sein-Nichtsein: die ganze wahrnehmbare Welt fällt im Sinn dieser Oppositionen unter Verdikt geist-, d. h. lichtfern und insofern ‚nicht‘ bzw. nichtig zu sein.²⁰ Sie ist die Sphäre des Verschiedenen im Unterschied zur Einheit des Geistes. ‚Licht‘ erscheint als Paradigma der Einheit bzw. des Einsseins von Denken und Gedachtem. Sie wird zum Anspruch des Geistes (*nus*): wie beim Licht, das sich selbst Ursprung und Medium ist, folgt aus der Einheit von Geist (*nus*), Denken des Geistes (*noesis*) und Gedachtem (*noeton*), dass Geist dasjenige ist, was sich selbst denkt (*Enneade* 5.3.5, 41–45). Der Geist ist wie das Licht Realisierung seiner selbst im Akt des Erscheinens, ihm ist das Licht nicht nur eine Eigenschaft, sondern er ist das seinem Wesen nach ‚Durchlichtete‘ (*pephōtismenon*) und insofern ‚reines Licht‘ (*Enn.* 5.6.4, 18/19).

Deutlich wird, dass die Metaphorik des Lichts eine entschiedene Inversion erfährt: nicht wie das Licht zeigt sich der Geist in seinem Erscheinen und seiner Wirklichkeit – die erscheinende Wirklichkeit (Phänomenalität) des Lichtes vielmehr ist es, die nur wie der Geist erscheint und demzufolge auf das wahre Licht des Geistes hin zu überschreiten sei.

Von der die Triebkraft der Seele entzündenden (vgl. Platons *Symposion*) ‚Schönheit des Geistes‘ heißt es, dass dem, was in ihr sich zeigt, „alles durchsichtig ist, nichts Dunkles oder Widerständiges ist dort, sondern jeder und jedes ist jedem ins Innere offenbar. Licht nämlich ist dem Licht durchsichtig. Jeder hat alles in sich und sieht im anderen alles, und grenzenlos ist der Glanz.“²¹ Die Metapher des Lichts hebt sich selbst auf. Das ‚reine Licht‘ ist das Licht des Geistes.

19 Vgl. Plotin, *Enneade* 6.9.4, 20. – Zum Ganzen vgl. W. Beierwaltes, *Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 15 (1961), 334 ff.

20 Vgl. Plotin, *Enn.* 1.8.3, 2 ff.; 14, 40–51; 2.4.5, 35.

21 *Enn.* 5.8.4, 4–8.

Es ist ein körperlos-intelligibles Licht, das zum Prinzip des sichtbaren wird (*Enn.* 4.5.7, 41). Das intelligente – reine und nur dem Denken sich erschließende – Licht erscheint im sichtbaren, nicht umgekehrt.

Der Gebrauch der Metaphorik des Lichts hat damit eine Entwicklung genommen, die in die Negation seiner selbst als Metapher tendiert und der jene ontologischen Substrukturen unterlegt sind, die aus der Metaphorik eine Metaphysik des Lichts werden lassen. Nicht nur das sichtbare (abbildhafte) Licht, sondern die Sichtbarkeit des Lichtes selbst sei nur Abglanz der Lichthaftigkeit des Geistes (vgl. *Enn.* 6.8.18, 33–36). Daraus folgt die Forderung einer Entmaterialisierung, Entsinnlichung, Entgeistigung und eben auch Entmetaphorisierung der Rede von dem schlechthin Einfachen, auf das der Geist sich denkend beziehe.

Doch gerade für diese geforderte Entmetaphorisierung greift Platon auf die Metaphorik des Lichts zurück: das schlechthin Eine jenseits des Denkens sei zu vergleichen dem Licht, der Geist des Denkens der Sonne und die Seele dem Mond. Für die hier thematischen Analogierelationen ist Platons Liniengleichnis das strukturelle Vorbild. Die schlechthinige Transzendenz des Einen entspricht dem Licht, das in seinem Erscheinen wirklich ist, in ihm zugleich entzogen bleibt und via negationis durch das Denken erschlossen wird. Das *noein* des Denkens *ist* in diesem Sinn Licht, es realisiert, was Licht meint. Das ‚wahrhaft Geistige‘ ist ein noetisches „Licht vor dem Licht“, das in seiner ausfließenden Verwirklichung (*energeia*) zu betrachten ist ‚wie das von der Sonne ausgehende Licht‘.²² Der Erkenntnisanstieg des Geistes bedeutet eine Selbsttranszendenz des Denkens in das ‚wahre Licht‘ jenseits alles ‚Erleuchteten‘. Dieses ganz es selbst seiende und einzig wahre Licht wird in der Wendung des Denkens nach innen, der ‚Flucht in die Heimat‘ des Geistes gefunden, in der das Auge des Geistes mit dem, was es sieht, ‚eins‘ wird. Die Differenz zwischen Sehendem und Gesehenem löst sich in einem plötzlichen Akt einer ‚Erleuchtung‘ (*exaiphnes*) auf, der dadurch dem Licht entspricht, das als reine und aller Verschiedenheit enthobene Durchsichtigkeit gedacht wird.²³ Auch die Differenz des sich in seiner Abständigkeit von diesem Licht und damit in seiner Endlichkeit erkennenden Geistes

22 Vgl. *Enn.* 5.6.4, 14–20; 5.5.7, 29–34; 5.3.8, 35–41; 12, 39–43.

23 Zum ‚*exaiphnēs*‘ vgl. auch *Enn.* 5.3.17, 29; 5.5.7, 34; 6.7.34, 13; 36, 15–25. Zu den Vorgaben bei Platon vgl. Anm. 15.

gilt hier als getilgt. Jede reflexiv-metaphorische Differenz oder Nicht-identität löst sich in der Einung mit dem wahren Licht auf.

Was ist hier – und was wofür – Metapher? Die Antwort darauf findet sich bei unserer nächsten Station: Augustinus.

5) Augustinus kommt in der philosophischen Reflexion des Lichts eine doppelte Bedeutung zu. Er knüpft zunächst (in den Frühschriften) direkt an Plotins Auffassung des Lichts an und übersetzt sie in einer Weise, die gerade auch terminologisch traditionsbildend geworden ist. Gott ist intelligibles Licht: „*lux intelligibilis*“.²⁴ Er ist das „Licht machende Licht“: dieses „*lucifica lux*“ schafft das ‚Licht‘, in dem wir einsehen.²⁵ Erkenntnis heißt, die Differenz gegenüber diesem Licht zu begreifen. Von diesem nicht von Menschen produzierten, sondern schöpferischen Licht zeugt die Seele in erkennender Weise, indem es ihr erkenntnisweise einleuchtet.²⁶

Allerdings wertet Augustinus diesen Erkenntnisakt neu. Ziel ist nicht mehr die Auflösung letztlich auch des Erkennens selbst in die Differenzlosigkeit eines ‚wahren Lichtes‘. Auch die Rede von einem metaphernjenseitigen ‚reinen Licht des Geistes‘ ist nur eine Metapher. Das ‚Dunkel‘ kreatürlicher Körperlichkeit ist deshalb nicht in die Sphäre eines reinen geistigen Lichts zu fliehen, denn das hieße, sich das Licht der Erkenntnis bzw. des Geistes wie körperliche Dinge vorzustellen.²⁷ Augustinus nimmt deshalb eine scharfe Trennung zwischen der Transzendenz des göttlichen Lichts und der Sphäre des Endlichen vor, in der dieses Licht – in Akten des Erkennens ‚einleuchtend‘ – wirkt. Das „*lux incommutabilis*“ ist „*supra mentem*“ (vgl. *Confessiones* 7.10.16): gerade weil es Bedingung der Möglichkeit jedes Erkenntnisaktes ist, sind zwischen das göttliche Licht und die Formen seines Erkennens keine Instanzen – eines sich emanativ verströmenden oder in hierarchischen Ordnungen sich austeilenden Ursprungslichts – zwischengeschaltet. Zwischen unserem Geist und der Wahrheit, das ist dem inneren Licht (*lux interior*), durch das wir ihn (Gott) erkennen, ist nichts dazwischengesetzt (*nulla interposita creatura est*).²⁸ Das Licht dieses Erkennens ist auf vielfältige Weise

24 Vgl. Augustinus, *Soliloquia* 1.4.4.

25 Vgl. Aug., *Contra Faustum Man.* 22.8; 20.7.

26 Zum „*lumen (...) quo intellegibiliter inluminante intelligibiliter lucet*“ vgl. Augustinus, *De civitate dei* 10.2.

27 Vgl. Augustinus, *Confessiones* 4.15.24–25.

28 Vgl. Augustinus, *De vera religione* 55.113; vgl. auch ders., *De trinitate* 11.5.8: „*nulla*

verborgen und dennoch ein überall gegenwärtiges Licht, über das niemand urteilen und ohne das niemand ‚gut‘ urteilen könne.²⁹ Das Licht des Urteilsvermögens ist im Geist, insofern erfordert es (wie bei Plotin) die Wendung ‚nach innen‘. Im inneren Menschen wohne Wahrheit: dahin solle man trachten, von woher das Licht des Verstandes (*lumen rationis*) entflammt werde. Es ist eine Selbsttranszendenz des Denkens, die es hier brauche: „transcende et te ipsum“.³⁰ Ziel dieser Selbsttranszendenz ist aber kein die Bedingungen der Endlichkeit ekstatisch überwindendes Einswerden mit dem Licht mehr. Damit führt Augustinus die Metaphysik des Lichts – und das ist eine wesentliche Bedeutung, die ihm im Kontext unserer Überlegungen zukommt –, die sich bei Plotin in der Übersteigerung und als Selbstaufhebung der Metaphorik des Lichts ergab, ausdrücklich auf die metaphorische Geltungsdimension zurück.

Wissen hat kein (auch kein intellegibles) Substrat, das der Geist außerhalb seiner – und sei es als wahres Licht des Intellegiblen – wie ein Objekt ergreifen könnte. Licht ist keine Ursprungsdimension, auf die der Geist in seiner Tätigkeit zurückzuführen sei. Wissend erfährt sich der Geist (die *mens*) vielmehr als Beziehung und begreift sich selbst wie das, was Erkennen heißt, als irreduzible Relation. Die Rede von jenem „unkörperlichen Licht, das sich nicht ergreifen läßt“, und im Geist „*quodam modo*“ strahlt, wird zur ihrer selbst bewußten Metapher dafür.³¹ Das ‚Licht‘ der Erkenntnis – das, was „*inluminatio*“ (Einleuchtung) heißt – zeigt sich in der Selbstreflexion des sich in seiner Endlichkeit begreifenden Bewußtseins und besteht darin. Der Ort dieser Selbstreflexion ist das Vermögen der Erinnerung und die *memoria* als Vermögen. Gott, das „unwandelbare Licht über dem Geist“, habe er nicht außerhalb der Erinnerung gefunden. Der ‚Weg hinauf‘ zu jenem Licht, das als ‚unwandelbar über allem‘ gedacht und „*in te supra me*“ erinnert wird, ist ein ‚Weg hinab‘ in die Selbstvergewisserung der *memoria*. Vom Geist, der seine Erinnerungsleistungen durchwandert, ist Gott als „*lux permanens*“ unterschieden – aber als dieses jedes endliche Erinnern transzendierende und in seiner Transzendenz bleibende ‚Licht‘ erinnert (vgl. *Conf.* 10.40.65). Die Sinn-

interiecta natura est“, in: *De trinitate*. Lat.-Dt., neu übers. u. mit einer Einl. hrsg. v. J. Kreuzer, Hamburg 2001, 152 und XXII ff.

29 Vgl. *De libero arbitrio* 2.12.33: „foris admonet, intus docet (...) nullus de illa iudicat nullus sine illa iudicat bene.“ (*De lib. arb.* 2.14.38)

30 Vgl. *De vera religione* 39.72.

31 Vgl. *De civ. dei* 11.27.

evidenz schöpferischer Selbstgegenwärtigkeit zeige sich deshalb als Finden Gottes im Anblick der Dinge. Solches Finden geht plötzlich – „im Blitz eines erzitternden Blicks“ – vorüber und hinterläßt eine ‚liebende und wiederbegehende Erinnerung‘ (vgl. *Conf.* 7.17.23).³² Von ihr heißt es in *De trinitate* unter Hinweis auf 1 Joh. 1.5:

»Gott ist das Licht«, nicht wie diese Augen es sehen, sondern wie das Herz es sieht, wenn es hört: er ist die Wahrheit. Frage nicht, was Wahrheit ist. Sogleich nämlich stellen sich die Dunkelheiten körperlicher Bilder und die Nebel der Einbildungen entgegen und trüben die Helligkeit, die dich im ersten Augenblick durchblitzte, als ich sagte: Wahrheit. Sieh, bleibe in eben diesem ersten Augenblick, in dem es dich wie ein Lichtblitz durchfuhr, da man sagte: Wahrheit. In ihm bleibe, wenn du kannst; aber du kannst nicht, du gleitest wieder zurück ins Gewohnte und Irdische.³³

Das ist keine resignative oder (auf die Möglichkeiten des Erkennens bezogen) limitative Aussage. Es ist vielmehr eine Aussage, die der Erklärung der Struktur – oder wenn man so will: der Natur – des Geistes und damit unseres Erkennens dient.

Da wir die Bedingungen der Endlichkeit nicht zu übersteigen vermögen – auch nicht in eine Sphäre des Lichts –, bleiben nur die Metaphern (z. B. die des Lichts), in denen der Sinn von Transzendenz mit den Bedingungen kreatürlicher Endlichkeit zusammengebracht wird.

6) Mit der parmenideischen Grundunterscheidung, ihrer Adaptation bei Platon, die sie für die Erkenntnis der Erfahrungswirklichkeit handhabbar macht, Plotins Metaphysik des Lichts und der ebenso radikalen Rückführung dieser Lichtmetaphysik auf oder in ihre me-

32 Zum Ganzen vgl. J. Kreuzer, *Pulchritudo – Vom Erkennen Gottes bei Augustin*, München 1995.

33 „[...] deus lux est, non quomodo isti oculi uident, sed quomodo uidet cor cum audit, ueritas est. noli quaerere quid sit ueritas; statim enim se opponunt caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum et perturbabunt serenitatem quae primo ictu diluxit tibi cum dicerem, ueritas. Ecce in ipso primo ictu quo uelut coruscatione perstringeris cum dicitur ueritas mane si potes; sed non potes. relaberis in ista solita atque terrena.“ (Augustinus, *De trinitate* 8.2.3, zit. nach: *De trinitate* (wie Anm. 28), 8).

taphorische Geltungsdimension bei Augustinus sind die grundlegenden Koordinaten für die Verwendung der Metapher des Lichts in der Philosophie genannt.

Was nun – beginnend mit dem, was Hegel die „zweite Periode der Philosophie“ genannt hat, also in den verschiedenen nachantiken Schüben an Modernität³⁴ – folgt, sind Differenzierungen innerhalb und auf der Basis diesen Koordinatensystems.

Hier wäre auf das Corpus Dionysiacum einzugehen – in dem beispielsweise unter Hinweis auf Röm. 1.20 („Die Unsichtbarkeit Gottes wird durch das, was geschaffen ist, in Einsicht erblickt“) die vorchristliche wie vorplatonische Setzung der Sonne als Gott abgewehrt wird. Auch die Strahlkraft der Sonne ist nur eine Metapher jenes intellegiblen Lichts (*phōs noeton*), das als das Gute über allem Licht (*hyper pan phōs*) „quellhafter Strahl“, „überströmender Lichtfluß“ sowie das alles umfassende, erleuchtende und erneuernde „Urlicht“ (*archiphōtos*) und „Überlicht“ (*hyperphōtos*) sei. Die Anwesenheit (*parousia*) dieses geistigen Lichts sammle und einige alles von ihm Erleuchtete, vollende es, wende es von den vielen Meinungen ab und verwandle die „bunten Gesichte“ und „Einbildungen“ in „wahres, reines, einförmiges“ Wissen (*gnōsis*) und erfülle es mit einem, das heißt „einigen“ Licht³⁵. Die Grade der Lichtförmigkeit sind der Ordnungsmaßstab in einer in dem Sinn hierarchisch durchgeformten Welt, dass sie als symbolischer Verweisungszusammenhang verstanden („durchschaut“) werden will.

Das ist uns vertrauter, als es die ein wenig ‚barock‘ anmutende Begrifflichkeit vermuten lässt: der sakrale Alltagsraum gotischer Kirchen wird das Ordnungsprinzip ‚Licht‘ in Architektur umsetzen. Wie bei Augustinus dient die Feststellung, dass sich der unsichtbare Gott durch das, was geschaffen erscheint, erkennend erblicken lässt, als Grundtheorem natürlicher – Platonisches mit Christlichem verbindender – Gotteslehre: der sichtbare Kosmos ist als Schöpfung der Ort, an dem das „geistige Licht“ zur Erscheinung gelangt und sich erfahren lässt. Für diese Auffassung des Lichts stellt Jak. 1.17 den biblischen Beleg dar: jede gute Gabe komme, bejahend gesagt, von oben, vom Vater des Lichts. Freilich ist das mit 1 Tim. 6.16, einem Zentralbeleg negativer Lichttheologie, zu verbinden: Gott wohne im unzugänglichen Licht.

34 Vgl. J. Kreuzer, *Gestalten mittelalterlicher Philosophie*, München 2000.

35 Vgl. Dionysius Ps.-Areopagita, *De divinis nominibus* 4.6, PG 3, 701 A/B.

Diese Verbindung des bejahenden und verneinenden Moments hat gerade im Hinblick auf die Rede vom Licht Johannes Scottus Eriugena ausbuchstabiert. In der Erläuterung der dionysischen Schrift über die „Himmlische Hierarchie“ heißt es, dass „alles, was ist, Licht ist“: „omnia que sunt lumina sunt“. Die Kausalität, die sich hier als göttliches Licht bezeugt, ist in sich reflektiert oder trinitarischer Natur: das erste und innerste Licht werde über das Verbum, durch das alles geworden ist, und den Geist seiner Erkenntnis jenes „trina lux“, das als „unum lumen“ sich allem mitteilt: „diffusum in omnia que sunt [...]“.³⁶ Das läßt die erscheinende Wirklichkeit zum Inbegriff der Theophanie werden. Der Prozeß erscheinender Natur ist insgesamt und in concreto lichthafte (,theophan-durchleuchtete‘) Wirklichkeit: „divina apparitio“. Die „*divinae apparitiones*“ sind wie das Licht Erscheinung eines Grundes, der eben dadurch sich in den Horizont seiner Erfahrbarkeit übersetzt.³⁷ Aus diesem Grund kann „jede sichtbare oder unsichtbare Schöpfung göttliche Erscheinung genannt werden.“³⁸

Doch ist hier nicht der Raum, um auf Eriugena mehr als nur hinzuweisen. Erwähnt sei von ihm nur noch jener Satz, mit dem er festgestellt hat, dass im Begreifen der Kreatürlichkeit des erscheinenden Lichts die Realmetaphorik des Lichts sich selbst aufklärt. Um die Frage zu beantworten, weshalb in Relation zu der Instanz, die mit der Rede von Gott als „luminum per seipsum lux“ zu denken ist, „omnia que sunt lumina sunt“, notiert Eriugena: „Dieser Stein oder dieser Holzklotz ist mir Licht,“ konstatiert Eriugena, „und wenn du mich fragst warum, so mahnt mich die Vernunft, dir zu antworten, dass mir in der Betrachtung dieses oder jenes Steines vieles begegnet“.³⁹ Wofür die Metapher des Lichts wie Licht als Metapher steht, wird gleichsam auf sich selbst hin durchsichtig. Es ist in seinem Erscheinen die Metapher seiner selbst. Der Sinn für dieses Erscheinen ist der ästhetische Sinn. Das verleiht der Ästhetik des Lichts wie der

36 Johannes Scottus Eriugena, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem* I.1, hrsg. v. J. Barbet, Turnhout 1975, 2–3. – In Canto LXXIV zitiert Ezra Pound Eriugenas Lichttheorem: „[...] sunt lumina“ said Eriugena Scotus [...] said the Oirishman to King Carolus / “OMNIA, / all things that are are lights” [...].“ (E. Pound, *Pisaner Cantos*. Hg. u. übertr. v. E. Hesse, Zürich/Hamburg 2002, 14).

37 Vgl. Eriugena, *Periphyseon* I, 446C–450B.

38 *Periphyseon* III, 681A.

39 „Verbi gratia, ut ab extimis nature ordinibus paradigma sumamus: lapis iste uel hoc lignum mihi lumen est; et si queris quomodo, ut tibi respondeam, ratio me admonet hunc uel hunc lapidem considerans, multa mihi occurrunt que animum meum illuminant (...)“ (*Expositiones in Ierarchiam Coelestem* I.1, a. a. O., 4).

ästhetischen Wirklichkeitserfahrung insgesamt ihren paradigmatischen Rang.⁴⁰

7) Die Kunst wird das Medium, in dem die Unendlichkeit des Lichts zu sinnlicher Präsenz zitiert und faßlich wird. Es ist ein hervorgebrachtes Licht, das die Universalität und Polyperspektivität seiner Gegenwart in produktiver Weise ‚nachahmt‘ und dadurch aufklärt.

Wie schon durch Robert Grosseteste oder Roger Bacon im 13. Jahrhundert angeregt und nicht zuletzt durch Nikolaus v. Kues forciert, rückt die Materialität und Physikalität des Lichts ins Zentrum – freilich einer neuplatonisch verstandenen Physikalität.

Dies leitet zum Lichtverständnis der beginnenden Neuzeit und der Aufklärung über.

Der Status der Metapher des Lichts differenziert sich in drei Richtungen. Die Selbstüberschreitung der Metaphorik des Lichts in metaphysische Konzepte, die das göttliche Licht in illuminativer und positiv setzender Weise in Ordnungssysteme einbauen, in denen mittels intelligibler Strukturen zugleich Sozialordnungen (monarchischer und/oder feudalistischer Art) legitimiert werden sollen, verfällt der Ideologiekritik. Zweitens wird das Licht „im eigentlichen Sinne [...] in der Physik“ zum Thema.⁴¹ Drittens freilich – und das verleiht der Aufklärung ihren epochengeschichtlichen Namen als „*enlightenment, siècle éclairé, siècle des lumières, illuminismo, siglo de las luces*“ – kehrt Parmenides’ Anspruch, dass es allein das Licht des Denkens ist, welches sicheres Wissen bietet, mit allem Pathos wieder. Wie dort wird das Licht der natürlichen Vernunft des Menschen zum Ort wie zum Instrument der Durchdringung und Überwindung bloßer Einbildungen. Ihnen, dem Glauben und Meinen, wird das Licht der *ratio* gegenübergestellt.

Zugleich fungiert das göttliche Licht nicht mehr als Garant monarchischer Ordnungen (an deren Spitze dann ein lichtmetaphysisch legitimierter ‚Sonnenkönig‘ steht). Vielmehr legitimieren sich mit dem ‚Licht‘ nun jene Formen diskursiver Rationalität, die das Dun-

40 Vgl. W. Beierwaltes, *Negati affirmatio*, jetzt in: ders.: *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt/M. 1994, 115–158; J. Kreuzer, *Natur als Metapher: Eriugena über den Grund des Schönen*, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 2 (1997), 47–67.

41 Vgl. J.G. Walch, *Philos. Lex.* 41775, ND 1968, 2257; zit. nach C. v. Bormann, *Art. „Licht. II. Aufklärung und Idealismus“*, in: *Hist. Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Basel/ Darmstadt 1980, 287/88.

kel der ‚alten Herrschaft‘ auf- und abzulösen streben. Erneut wird Lichtwerdung zur Metapher für einen Erlösungs- und Befreiungsanspruch.

Locke etwa gebraucht den Begriff des übernatürlichen Lichts in ideologiekritischer Weise: Wenn Gott den Geist mit übernatürlichem Licht erhelle, so lösche er damit das uns in den Grenzen unserer Erfahrung gegebene „natürliche“ Licht nicht aus. Die diskursive Selbstprüfung dieses natürlichen Lichts durch die Vernunft (*reason*) sei der oberster Richter und Führer in allem.⁴² Das „wahre Licht“ könne im Geist (*mind*) nichts anderes sein als die „Evidenz der Wahrheit“ von Aussagen, die sich auf die Klarheit und Triftigkeit ihrer Beweisgründe (*proofs*) prüfen lassen.⁴³ Bei Behauptungen der Eingabe übernatürlichen Lichts lasse sich nicht ausschließen, ob das nicht ‚Gaben‘ jener des Lichts sich bemächtigender und im buchstäblichen Sinn deshalb luziferischen Instanz seien, von denen Jes. 14.12 die Rede ist.⁴⁴ Dem gegenüber vertreibe das Licht des Geistes die Finsternis, ein Licht, das Locke wiederum mit dem Licht der Sonne am Mittag vergleicht.⁴⁵

Freilich vermag der ideologiekritische Kampf der Aufklärung mit dem Glauben an ein sich menschlicher Verfügung und Nützlichkeit entziehendes Licht das sich aufgeklärt habende Bewusstsein nicht wirklich zu befriedigen. Die Metapher ‚Licht der Erkenntnis‘ ragt darüber hinaus und beerbt einen Wahrheitsanspruch, der sich den Formen einer instrumentellen, alle Lebensbereiche ‚durchleuchtenden‘ Vernunft entzieht.

8) In der Epochenschwelle 1800 wird dieses Erbe – das Licht der Erkenntnis verweist auf jenes Licht, als dessen Erscheinung es sich denkt – in den Diskussionen des deutschen Idealismus virulent. Die neuplatonische Spielart dieses Gedankens reaktiviert Schellings spekulativer Physik.

42 Zum „lumen naturale“ vgl. auch Spinozas Vorwort zum *Theol.-politischen Traktat*.

43 Vgl. John Locke, *Essay concerning human understanding* IV.19.13/14.

44 Vgl. ebd., IV.19.13.

45 Ebd., IV.19.8. – Der Vergleich bzw. der Bezug ‚wahren Erkennens‘ auf die Stunde des Mittags bzw. das Mittagslicht reicht von der Szenerie von Platons *Phaidros* über Augustinus (vgl. *Conf.* XII.15.21; *De civitate dei* XVIII.32) bis zu Hegel (vgl. *Differenzschrift* den Schluß des Abschnitts über das „Verhältnis der Spekulation zum gesunden Menschenverstand“ in „Mancherlei Formen, die bey dem jetzigen Philosophieren vorkommen“), Nietzsche und Camus.

Das Licht [...], von welchem das sinnlich erkennbare Licht selbst nur ein Widerschein ist, und das in der ewigen Natur scheint, wie sie im Absoluten ist, ist nichts anderes als die im Endlichen selbst durchbrechende [...] Form, und in der Natur selbst das göttliche [...] Prinzip.⁴⁶

Die realmetaphorisch intellegible Natur des Lichts nimmt Schelling spekulativ buchstäblich und entwickelt deren psychologischen, erkenntnis- wie geisttheoretischen Implikationen. Das Prinzip des Lichts ist das Prinzip des Geistes selber. Geist wird auf diese seine mythologische wie offenbarungstheologische ‚Natur‘ zurückgeführt. Allerdings mag zutreffen, was Hegel zu Schellings Überlegungen zur spekulativen Natur des Lichts bemerkt hat. Sie zeugten bisweilen von ‚ausschweifendem Empirismus‘. Näher an der Empirie bleibt die Betrachtung des Lichts bei Goethe, die er Newtons Zerlegung des Lichts wie seiner Korpuskulartheorie entgegenstellte. Licht ist unzureichend erklärt, wenn es auf Elemente reduziert und nicht als Phänomen betrachtet wird. Auf die „Taten und Leiden des Lichts“ einzugehen, wie Goethe sie im Vorwort seiner „Schriften zur Farbenlehre“ anspricht, ist hier freilich nicht der Raum.

In diesen – die reduktionistischen Materialismen des 18. Jahrhunderts kritisierenden – Kontext gehören auch die an der Phänomenalität des Lichts orientierten Überlegungen von Johann Wilhelm Ritter, dessen „Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers“ 1810 „bey Mohr und Zimmer“ in Heidelberg erschienen sind. Novalis hat von ihm gesagt, dass wir im Vergleich zu „Ritter nur Knappen“ seien. Ritter hat in der Epochenschwelle 1800 das Licht als „jene Tätigkeit, die durch die Tiefen des Weltalls reicht“, bezeichnet, und am Licht „den Organismus der Natur“ zu begreifen versucht. Aus dieser an den Phänomenen orientierten, gleichsam empirischen Lichtspekulation resultieren erste Vermutungen zum elektromagnetischen Aspekt des Lichts.⁴⁷

46 F. W. J. Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, zitiert nach: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Schriften von 1801–1804*, Darmstadt 1976, 317 (= Sämtliche Werke I/4, 421).

47 „244. Licht ist jene Tätigkeit, die durch die Tiefen des Weltalls reicht, und zurück zum Atom, das Band, was alles und jegliches bindet. [...] 572. Mit dem Bewußtsein ist schlechthin Licht verbunden. Ich weiß mich im Licht; mein Wissen ist Licht; so weit Licht ist so weit weiß ich; wo es aufhört, wo Undurchsichtigkeit angeht, da weiß ich nicht mehr. So sagt man also ganz der Natur getreu [...]. [...] Alles Wissen

Hegel formuliert eine Art Up-date von Platons Sonnengleichnis: als „reine Manifestation“ ist das Licht im Natürlichen, was das Gute im Geistigen. In Abbreviatur der Vorgeschichte des Sonnengleichnisses wird der mythologische Dualismus von Licht (=gut) und Finsternis (=böse) auf seine physische Basis zurückgeführt. Darüber hinaus sei das Licht „so schnell als der Gedanke“.⁴⁸ Die Natur des Lichts sei deshalb „unendliche Expansion“ nach der „Kraft seiner aufschließenden Bewegung und Wirksamkeit“ – eine Wirksamkeit, deren „Sein“ sich im „Scheinen“ zeigt, einem Prozess, der bezogen auf das, was erscheint, dessen Vorübergehen oder Negation einschließt.⁴⁹ Das führt auf die spekulative Gedankenfigur, dass Identität Bei-sich-sein-im-Anderen bedeutet. Im Licht zeige sich dies auf unmittelbare Weise. Ein Licht, das sich als Licht begreift, streife deshalb die Hülle der Unmittelbarkeit ab. Der Natur des Lichts (dem natürlichen Licht) fehle das Selbstbewusstsein: es ist „Manifestation für Anderes“, keine konkrete, d.h. um sich wissende „Einheit mit sich“.⁵⁰ Erst im Bewusstsein werde diese Identität sich selbst durchsichtig. – Folgenreich im 19. Jahrhundert wird gerade auch für das Licht der Umschlag, in der von der Idolatrie der Natur nach der Wegnahme des romantischen Pathos allein ein positivistisches Naturverständnis übrigbleibt. Die Wirklichkeit der Erfahrung des Lichts wandert in den Bereich des von Menschen gemachten künstlichen Lichts gleichsam aus. So verbindet Kierkegaard in *Die Wiederholung* die bewusstseinstheoretische Introspektion mit dem Szenario von Treppenhäusern, die sich mittels Gaslampen erleuchtet finden.

Das künstliche Licht ergreift Besitz von den Städten und durchdringt die Lebensformen – die Bindung der Erfahrung des Lichts an

begrenzt sich durch einander, so auch das Licht [...]. Alles Wissen ist identisch, somit auch alles Licht, somit auch die Begrenzung eines jeden voneinander.“ (Johann Wilhelm Ritter, *Fragmente aus dem Nachlaß eines jungen Physikers*, Hanau/Main 1984, 137, 242) – Zu den Konjekturen zum elektromagnetischen Aspekt des Lichts vgl. die *Fragmente* 284 bis 321, ebd., 147–157.

48 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I. III.1. Die Religion des Guten oder des Lichts. a. Der Begriff derselben, in: G. W. F. Hegel, *Theorie-Werkausgabe* Bd. 16, Frankfurt/M. 1969, 399, 400.

49 Vgl. *Wissenschaft der Logik*. Die objektive Logik. Die Lehre vom Wesen. C. Der Widerspruch. Anmerkung 1, in: G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 11, hg. v. F. Hogemann u. W. Jaeschke, Hamburg 1978, 284; zur Bestimmung des „Scheins“ vgl. ebd., 246.

50 Vgl. *Enzyklopädie (1830)*, § 275 einschl. Zusatz, in: G. W. F. Hegel, *Theorie-Werkausgabe*, Bd. 9, Frankfurt/M. 1970, 111–116.

die Tag-Nacht-Zyklik scheint suspendiert. ‚Illumination‘ wird, licht-metaphysischer Belastungen entledigt, zum Synonym von Beleuchtungs- und Inszenierungstechniken. Ist damit die Einsicht bzw. der Anspruch, dass das Licht der Erkenntnis von jenem Licht zeugt, als dessen Erscheinung es zu denken ist, aufzugeben?

9) Wenn wir als Erben des langen 19. Jahrhunderts mit seiner Wissenschafts- und Technikgläubigkeit in der Gegenwart der Entzauberung der ‚Taten und Leiden des Lichts‘ angekommen sind – an welche Gehalte, die als Reflexion der Metaphorik des Lichts in der skizzierten Weise philosophisch präsent sind, ist dann und gerade jetzt zu erinnern?

Ich möchte auf diese Frage mit einer Frage antworten, mit der Hölderlin den ersten seiner 1805 erschienenen „Nachtgesänge“ – mit „Chiron“ – beginnen lässt:

Wo bist du, Nachdenkliches! das immer muß/
Zur Seite gehen, zu Zeiten, wo bist du, Licht?/
[...]
Rathschlagend, Herzens wegen; wo bist du, Licht?
Das Herz ist wieder wach, doch herzlos/
Zieht die gewaltige Nacht mich immer.
[...]
Und bei der Sterne Kühle lernst' ich,
Aber das Nennbare nur. [...] ⁵¹

Was ist das Licht als das ‚Nachdenkliche‘ – als das, dem nachzudenken ist, weil es das Herz, die recordatio und damit das Gemüt bewegt? Was läßt sich an ihm lernen (‚einsehen‘), was die ‚Kühle der Nacht‘ und das allein ‚Nennbare‘ übersteigt?

Vielleicht weist dieser Frage eine Antwort, wie Hölderlin den Schluß von Pindars 8. Pythischen Ode übersetzt:

Tagwesen. [Ep-hemeros bei Homer, damit haben diese Überlegungen begonnen]
Tagwesen. Was aber ist einer? was aber ist einer nicht?
Des Schattens Traum, sind Menschen. Aber wenn der Glanz

51 *Chiron*, v. 1–16, zit. nach: Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe, hg. v. Michael Knaupp, München 1992, Bd. I, 439.

Das Licht als Metapher in der Philosophie

Der gottgegebene kommt,
Leuchtend Licht ist bei den Männern
Und liebliches Leben.⁵²

„Leuchtend Licht“: das Glücksversprechen mit sich versöhnten („lieblichen“) Lebens – ist es das, was „Licht“ meint? Sind wir damit in der Gegenwart angekommen.

Dazu sei noch eine Schlussbemerkung erlaubt. Bei den zurückliegenden Überlegungen sind wir der positiven Konnotation des Lichts gefolgt. Es steht für Aufklärung – für Transparenz, für Durchsichtigkeit: diese diaphane Natur wird von Aristoteles bis J. Joyce gelobt. Aber – erinnert sei an die Anforderung, die Hegel gegen Ende des „Vorworts“ seinen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ vorangestellt hat: Philosophie heiÙe, „(d)as was ist zu begreifen“ –, bedeutet „Transparenz, Durchsichtigkeit“ nicht auch restlose, d. h. schattenlose Kontrolle? Besteht nicht die Gefahr, dass angesichts (auch dies eine dem Sehen, d.h. dem Licht sich verdankende Präposition) der digitalen Möglichkeiten, die alles zu Daten und aus allem bedeutungsgenau erfasste Informationseinheiten machen, die als Prinzip der Aus- wie Durchleuchtung aller Lebensbereiche wirksam werdende Mächtigkeit des Lichts eine erschreckende Dimension erlangt?

Keine Gegenwart kommt ohne die bewusstseinsgeschichtliche Anamnese jener Selbstreflexion kultureller Erfahrung aus, die Philosophie leistet. Das gilt gerade auch – ich hoffe, das ist durch die vorangegangenen Überlegungen ein wenig deutlich geworden – für die Reflexion, die die Metapher des Lichts in der Philosophie erfahren hat. Die Geschichte dieser Reflexion – die Geschichte der Philosophie – stellt den Subtext bereit, ohne den keine Gegenwart den ihr geltenden Text lesen kann. Was Freud in anderem Zusammenhang als „Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten“ gefordert hat, gilt insbesondere für bewusstseinsgeschichtliche Arbeit und den Anspruch, dem sie sich gegenüber sieht.

Wo Dunkel ist, soll Licht werden – damit haben wir begonnen. Aber ist schrankenlose Helle die Erfüllung der Aufklärungsversprechen? ist das restlose Aus- und Durchleuchten von allem nicht das Zerrbild dieser Versprechen? Mit den Geheimdiensten begleitet es die sozio-kulturellen Subschichten aufklärerischer *ratio* nicht erst zu Beginn

52 Pindar, *VIII. Pythische Ode*, 88–97; Übers.: F. Hölderlin, ebd., Bd. II, 234.

des 21. Jahrhunderts, sondern wie ein geheimer Zwilling von Anbeginn. Muss man dieser Durchleuchtungsratio nicht die Frage entgegenstellen, ob es wünschenswert ist, dass es nur Licht (Transparenz, Durchsichtigkeit, usw.) gibt – und ‚nichts sonst‘?

Paul Celan hat diese Krisis der Metapher des Lichts in dem 1970 erschienen Gedichtband „Lichtzwang“ mit der Erklärung des Bandtitels angesprochen:

es herrschte /
Lichtzwang.⁵³

Und im Eingangsgedicht dieses Bandes folgendermaßen benannt:

HÖRRESTE, SEHRESTE, im /
Schlafsaal eintausendeins,

tagnächtlich
die Bären-Polka:

sie schulen dich um,

du wirst wieder
er.⁵⁴

‚Du wirst wieder er‘: Bei Kafka findet sich das als Koordinate der Gegenwart seismographisch registriert – und nicht erst seit Foucaults Analysen zu ‚Überwachen und Strafen‘ wissen wir, worin das Substrat dieser Koordinate besteht und wohin es führt.

Nun wird man auf das sich in seine Dialektik verstrickende Licht der Aufklärung nicht mit seiner und nicht mit einer Abschaffung von Aufklärung antworten wollen. In leichter Abwandlung von Goethes ‚ungeheurem Spruch‘ könnte man formulieren: ‚nihil contra lucem nisi lux ipsa‘. Aspekte der bewußtseinsgeschichtlichen Anamnese kultureller Erfahrung, die es hier braucht und die Philosophie meint, haben die vorangegangenen Überlegungen zu skizzieren versucht.

53 P. Celan, WIR LAGEN, in: *Lichtzwang*, Frankfurt/M. 1970, 13.

54 Ebd., 7.