

Licht als paradigmatische Metapher

Ein Gespräch mit dem Philosophen Thomas Leinkauf

Forschungsgruppe: Wir schlagen einen philosophisch reflektierten Lichtbegriff als Hermeneutikum der Kunstgeschichte vor. Das Augenmerk liegt auf der Wechselwirkung von Theologie und Philosophie, die bis heute eine ausgeprägte Lichtmetaphorik pflegen, und Kunsttheorie sowie der praktischen Kunstausübung. Wir möchten das Gespräch mit einer These beginnen, die Blumenberg wie folgt formuliert hat: Das Verhältnis von Einheit und Vielheit, von Absolutem und Bedingtem, von Ursprung und Abkunft fand im Licht eine Art von »Modell«.

Die spekulative Bedeutung der Theorie des Lichts liegt also darin, eine Antwort auf die Frage zu versuchen, wie die Bewegung des Sich-Ausdehnens des selbst unausgedehnten Prinzips in die räumlich-zeitliche Mannigfaltigkeit gedacht und beschrieben werden kann. Welche Grundtypen des Lichts in der philosophischen Reflexion erscheinen Ihnen hierfür besonders bedeutsam?

Leinkauf: Die Tatsache, dass ›Licht‹ seit Platon und dann in einer nahezu ungebrochenen, wirkungsgeschichtlichen Folge als zentrales «Modell» (wenn man Blumenbergs Begriff übernehmen will, besser wäre vielleicht der Ausdruck ›paradigmatische Metapher‹) dafür dienen konnte, grundlegende ontologische und geistige Entfaltungs- und Dependenzverhältnisse für unser Verstehen zu erschließen, die selbst *jenseits* der Schranken der Sichtbarkeit liegen, also auch gerade jenseits dessen, was Licht durch sich selbst sichtbar werden lassen kann, verweist, wie ich denke, unmittelbar darauf, dass die Philosophie die ihr eigene Aufgabe einer genauen begrifflichen Bestimmung der Wirklichkeit nur produktiv lösen kann, wenn sie auf das sprachliche Medium der Metapher zurückgreift. Vorausgesetzt es gelingt ihr, sich an die alles durchziehende Abbruchkante heran zu wagen, an der die Ohnmacht des bis aufs Äußerste gesteigerten (das heißt auch bis zu einer letzten Formalisierung vorangetriebenen) begrifflichen Arbeitens *den Begriff selbst zu übersteigen* zwingt (wohl gemerkt: ohne ihn und damit das Denken ins Irrationale hinein zu verlassen).

An die Stelle einer logisch-formalen Präzision tritt, wo diese an ihre eigene Grenze, die Formalität selbst, stößt, eine ganz andere Präzision, die nur durch einen reflektierten Gebrauch der Sprache auf der Basis einer schon geleisteten tiefen begrifflichen Anstrengung gelingen kann. Diese Präzision, die dem Denken gleichsam aufhilft, kann eine figurale Präzision sein, wie sie etwa im intensiven Rückgriff auf geometrische Basisformen wie Punkt, Linie, Kreis und Kugel immer wieder in der Geschichte des Denkens entfaltet worden ist (vor allem und beispielhaft in dem «symbolice investigare» des Nikolaus von Kues), oder sie kann eben eine, wie man sagen könnte, vor-figurale phänomenale Präzision sein, wie sie in der fruchtbaren Reflexion auf Licht und den ganzen Bereich der Licht-Phänomenalität vorliegt.

Unser Denken vertraut sich dabei nicht nur einem im Phänomen selbst unvorgefänglich eingeschlossenen Sinnpotential an, einem Sinnpotential, *das aus dem Sein der als Phänomen erfassten Sache selbst kommt* und sich nicht etwa nur dem Zugriff des Denkens oder dessen Projektionen verdankt, sondern es erschließt in diesem

sich Anvertrauen gerade auch das Phänomen in einer intensiveren Weise als dies ohne die Arbeit, die das Denken daran leistet, möglich ist; insofern es sich um das Licht – man könnte sagen: das Phänomen schlechthin – handelt, ist dieses Sinnpotential in seiner Erschließungskraft von unendlicher, unerschöpflicher Reichhaltigkeit.

Licht ist philosophisch im wesentlichen immer als ein Activum gesehen worden, als eine dynamische Instanz, die, indem sie sich selbst in ihrem eigenen Vollzug sozusagen exponiert und gleichsam selbst hervorbringt – die Quelle des Lichtes ist selbst Licht –, zugleich auch anderes als ein durch sie aktiv ›ans Licht Gebrachtes‹ mit-erscheinen lässt. Daher ist Licht eben nie nur äußerliches Beleuchtungslicht – dies ist es natürlich in einer nicht-metaphorischen, beschreibenden, physikalischen Perspektive durchaus –, sondern *hervorbringendes* Licht, zumindest in dem Sinne, dass es das im Licht Erscheinende, selbst wenn dies nicht in seinem Sein durch Licht hervorgebracht ist, doch in *dem* Sein, das es für anderes, Sehen-Könnendes (also für uns) hat, tatsächlich erst im Moment der Licht-Werdung ›hervorbringt‹. In der aktiven Seinsweise des Lichtes macht sich so auch eine Differenz geltend zwischen einem Potential oder einer Potenz (Kraft) und dem aus diesem Potential oder als dieses Hervortretenden. Licht weist dabei, nimmt man es in seiner phänomenal unverkürzten Reinheit und bringt man die geschilderte Bestimmung eines kraft-vollen Activums als sich durchhaltende Hauptbestimmung in Anschlag, im Kern zwei grundverschiedene Präsenzformen auf, die in ihrer Differenz dazu geführt haben, dass die philosophisch inspirierte metaphorische Inanspruchnahme von Licht sich insbesondere auf zwei ebenso verschiedene Problemfelder des Denkens erstreckt: die eine Präsenzform des Lichtes ist die der *reinen Präsenz* selbst, die andere ist die der *Entfaltung*, des *Hervorgehens* und des *Er-hellens*. Sofern Denken sich selbst in seinem Vollzug und in seinen genuinen Akten begreiflich werden wollte, hat es immer wieder auf die reine Präsenz rekurriert, die Licht als Phänomen sinnlich suggerieren kann (und auch in einer sinnlichen Evidenz halten kann). Denken konnte sich dabei, gerade sofern es die Grundbestimmung des kraft-vollen Activums im Auge behielt, selbst als Licht oder lichthaft verstehen, konnte aus der reinen Präsenz des Lichtes Bestimmungen gewinnen oder auch im Sinnlichen bekräftigt finden, die für sein eigenes Sich-selbst-Erfassen grundlegend sind: die Immaterialität, die Instantaneität, die Identität in der Sichselbstgleichheit und Reinheit. Verbunden mit der Grundbestimmung heißt das: Denken kann eine Selbst-Präsenz gewinnen – eine Präsenz, die die in sich unreflektierte Präsenz des Lichtes noch einmal *für sich selbst* transparent macht – und es weiß sich in dieser Selbstpräsenz zugleich als nicht abgeschlossen, nicht erschöpft oder ins Leere eines formalen Sich-selbst-Reflektierens laufend, sondern es weiß sich als voller Potential, als «mächtig» zu all dem, das es in seinen Denk-Akten und seiner spekulativen Anstrengung sich zu eigen machen kann.

Die andere Präsenzform des Lichtes ist die der Entfaltung und hier sind wir am Punkt der von Ihnen gestellten Frage, ob es «Grundtypen des Lichtes» in *philosophicis* gebe, d.h. also schon durch die philosophische Perspektivierung im oben geschilderten Sinne auf die Ebene der aktiven Metapher gehobene «Grundtypen», die für «die Bewegung des Sich-Ausdehnens des selbst unausgedehnten Prinzips» «besonders bedeutsam» seien. Hierzu ist vielleicht zunächst zu sagen, dass dem Licht etwas eignet, was im Horizont philosophischer Reflexion auf das Prinzip allen Seins

nur diesem selbst zugeschrieben werden konnte: sofern der Grund allen Seins zugleich auch als die Wahrheit selbst (*veritas ipsa*) begriffen wurde, konnte der Satz in Anschlag gebracht werden, diese (und damit eben auch der absolute Seinsgrund) sei «*index sui (id est: veri) et falsi*». ¹ Eben dies lässt sich unmittelbar einleuchtend auch vom Licht sagen: es ist nämlich «*index sui (id est: lucis) et tenebrarum*«, d.h. es macht sich selbst und das Nicht-Licht, die Dunkelheit, den Schatten, die Finsternis deutlich – genau so hat dies auch Spinoza in seiner *Ethica* gesehen: »*Sane sicut lux seipsam, et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est*«. ² Nicht-Licht ist nichts anderes als der negative, d.h. durch ein Ausbleiben oder Nichtvorhandensein motiviert Verweis auf Licht selbst. Das Dunkel ist nur die andere Seite des Lichtes selbst, es hat kein Sein aus sich selbst, sondern nur in der und durch die Negation des Lichtes. Wird nun das Ganze der Wirklichkeit – unter den Blumenbergschen Vorgaben – als komplexes »Verhältnis von Einheit und Vielheit, von Absolutem und Bedingtem, von Ursprung und Abkunft« begriffen – so wie es etwa in der platonischen und jüdisch-christlichen Tradition tatsächlich durchgehend begriffen worden ist –, dann kann das in einem solchen Verhältnis seinen Ausdruck findende ontologisch-kosmologische oder schöpfungs-theologische Grundgeschehen mit einer eigentümlich produktiven Evidenz eben auch als ein Lichtentfaltungs-Geschehen im Sinne einer konkreten philosophischen Metaphorik gefasst werden. Die Welt (das Geschaffene) kann dann als eine *manifestatio*, *ostensio* oder *explicatio* des Einen Grundes gedacht werden, die dem dynamischen Geschehen gleicht, das wir sinnfällig in dem Ausstrahlen des Lichtes aus einer Lichtquelle und in dem damit unausweichlich verbundenen, durch Ursprungsnähe und Ursprungsferne bestimmten Intensitätsgefälle der konturierend-erhellenden Lichtpräsenz in verschiedensten empirischen Zusammenhängen erfahren haben und, der Evidenz dieser Erfahrung folgend, auf das basale, im Ursprung selbst nicht-sinnliche Grundgeschehen übertragen können.

Es ist in diesem Kontext, in einem sei es entsprechend griechischer Kosmologie, sei es entsprechend christlicher Schöpfungstheologie gedachten Hervorgehen des vielheitlichen Seins aus einem einigen Ursprung, dass, an einer bestimmten Stufe, auch die in der Frage angesprochene konkrete physische *Ausdehnungsbewegung* »in die räumlich-zeitliche Mannigfaltigkeit« ihren Ort hat. Diese Ausdehnung wurde jedoch in der philosophischen Tradition – und zwar noch bis hin zu den naturtheoretischen Entwürfen des Deutschen Idealismus – als Ableitung einer primären, rein geistigen »Ausdehnung« oder Entfaltung begriffen, eine Ausnahme hiervon, eine allerdings herausragende (und in vielfältiger Weise durch dieses Herausragen anregend gewesene) Ausnahme kann im systematischen Entwurf des Baruch de Spinoza gesehen werden: hier kann man, obgleich es immer noch eine Art (von Descartes ererbter) Differenz zwischen Denken und Ausdehnung (Raum, Körper) gibt, nicht mehr von einer Ableitung sprechen, sondern von einer *Parallelität*. Wo Licht ist, da ist auch Geist. Licht, mit allen seinen Schattierungen und Hell-Dunkel- bzw. Farbunterschieden, ist der unmittelbare, synchrone Ausdruck des Geistigen, mit all seinen Schattierungen, also den Affekten und Denkmodi, in der Körperwelt; die Affekte und *cogitationes*, in all ihrem Reichtum, sind der unmittelbare, synchrone Ausdruck der Körperwelt im Geistigen. Vielleicht könnte man sagen (und zwar nicht nur mit Blick auf Spinoza), ohne zu poetisch zu werden und, vor allem, ohne zu formal im nur spielerischen Wortumstellen zu werden, dass die Affekte und *cogitatio-*

nes die genuine Form der Aufhellung, ja der Selbst-Aufhellung und Licht-Werdung im Bewusstsein darstellen, die Licht- und Farbphänomenalität hingegen eine Form der Geist-Affinität im sich selbst verschlossenen Horizont des Körperlichen. So viel in diesem ersten Versuch einer Annäherung an eine Antwort.

Forschungsgruppe: In der christlichen Darstellungskultur ist die Verknüpfung von Licht und Leben von herausragender Bedeutung. Dabei kann sie an eine für die christliche Lichtmetaphysik zentrale Stelle im Prolog des Evangeliums nach Johannes anknüpfen: »In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen.« (Joh. 1,4) oder: »Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis untergehen, sondern das Licht des Lebens haben.« (Joh. 8,12).

Für die christliche Symbolik von Licht und Leben spielt die aus dem Platonismus und Neuplatonismus übertragene Metaphorik von Quelle, Sonne, Baum, etwa in der folgenreichen Debatte über die Weise des innertrinitarischen Lebens, eine wichtige Rolle. »Gott brachte den Logos hervor, wie die Wurzel eines Baumes den Ast hervorbringt, wie die Quelle den Fluss hervorbringt, oder die Sonne den Lichtstrahl.«

In der optischen Tradition wird das Licht stark mit figuralen Metaphern (Lichtstrahl, Lichttraden, Pyramide) verbunden. Die Annäherung an die Geometrie erlaubt in der Folge auch seine Quantifizierbarkeit in einer Physik des Lichts.

Lässt sich in der Metaphorik von Licht und Leben eine Beschreibungsweise des Lichts unterscheiden, die dagegen die qualitativen Merkmale des Lichts herauszustellen vermag?

Leinkauf: Ganz allgemein möchte ich hierzu festhalten, dass man Licht ja in dem angezeigten metaphysisch-theologischen Kontext ohnehin, sowie es ›Phänomen‹ (d.h. als sinnliches Licht-Phänomen Index eines *geistigen* Phänomen-Seins) schlechthin ist, in dessen Folge überhaupt alles für uns erst zum Phänomen (d.h. zum noch nicht konzeptuell verobjektivierten Anschauungs-›Gegenstand‹ unseres Geistes) werden kann, auch als reine *qualitas* betrachten kann, durch die alles andere Qualitative, d.h. Wie-und So-Seiende, ein solches an sich und für uns sein kann. Hiermit möchte ich darauf hinweisen, dass die seit der Antike eingeführte – ursprünglich sicherlich einer reichen optisch-sinnlichen Erfahrung sich verdankende – Verbindung von Licht und Bewegung, Leben, Entfaltungsdynamik grundsätzlich diese Faktoren noch nicht als Quanta im Blick hatte, wie es dann mit der frühneuzeitlichen Entwicklung durch Galilei und Descartes bis heute verbindlich geleistet worden ist. Vielmehr konnte Licht, über diese Konnotate vermittelt, mit den Seinsformen Seele und Geist (Denken) verbunden werden, gerade weil die Bewegungen des Lichts durchgehend als qualitative und d.h. als Formgebende und Formpräsentierende »gesehen« und verstanden wurden. Man könnte geradezu folgende Analogie festhalten: so wie die Seele als Formgebende eines individuellen Körpers diesen durchgängig bestimmt und so wie die *forma substantialis* auch bei nicht-seelischen Seienden die selbe grundlegende Form-Bestimmung leistet, so ist Licht, sofern es als Ausdruck für Leben, Erhellung und Offenbarungsmodus (im Sinne der *manifestatio Dei* oder der Theophanie) gesehen wurde, ebenfalls ein Prinzip qualitativer Formung (man kann dies etwa daran sehen, wie Vermeer durch seine Licht- und

Farbrealisierungen den in jeder Hinsicht qualitativen, da Einsicht, Verstehen, Reflexion implizierenden Akt des Brief-Lesens Bildwirklichkeit werden lassen kann oder wie Rembrandt, ganz anders, aber eben durch seine Auffassung von Licht und Farbe die schlechterdings nicht quantifizierbare Form der Selbst-Begegnung in seinen vielen Selbstbildnissen zu einem Akt für ihn und für uns werden lässt); und so wie sowohl die Seele als auch die *forma substantialis* der Scholastik – und mit ihnen die gesamte teleologische Struktur des Seienden³ – in der »neuen« Naturtheorie und Ontologie des 17. Jahrhunderts radikal entsorgt worden sind (und durch eine primäre Ebene quantitativer Ausdehnungsbestimmtheit ersetzt worden sind, gegenüber welcher sekundäre Qualitäten, etwa im Lockeschen Sinne, psychologisiert wurden), so ist auch ein qualitativ-lebendiger Begriff des Lichtes schrittweise »entsorgt« worden (bzw. der Dichtung, der Philosophie und der Theologie überlassen worden) und durch ein radikal quantitatives, sei es korpuskular, sei es wellenförmig berechenbares Licht ersetzt worden. Ein faszinierendes Dokument dessen, was dabei für Zeitgenossen und unmittelbare Erben auf dem Spiel stand, stellt die Auseinandersetzung Goethes in seiner Farbenlehre mit den Theorien Newtons dar.

Wenn jedoch auch Descartes in den 40er Jahren des 17. Jahrhunderts in seinen *Meditationes de prima philosophia* immer noch mit aller Selbstverständlichkeit davon sprechen kann, dass das Wesen Gottes ein *lumen* sei, dem eine »immensa pulchritudo« entströme,⁴ wenn Spinoza, sei es im *Tractatus theologico-politicus*, sei es in der *Ethica*, durchgehend am Gedanken des *lumen naturale* festhält, an dem Grundgedanken, dass die menschliche Ratio ein »donum maximum« und eine »lux divina«⁵ sei dann ist dies nur verständlich, wenn man den seit der Antike eingeführten Zusammenhang von Licht-Klarheit-Wahrheit auf der einen und Sein auf der anderen Seite in Anschlag bringt. Die »Klarheit« (saféneia, claritas, perspicuitas) von Licht als genuines Wesensattribut – d.h. »Licht« als Begriff schließt »Klarheit« in der Weise ein, dass ich diesen Begriff ohne dies Eingeschlossene schlechterdings nicht sinnvoll denken kann – ist jedoch eine *Qualität*: in ihr zeigt sich etwas unverdeckter Weise genau so, wie es ist, und damit in seiner »Wahrheit« (wenn denn Wahrheit bedeutet, dass ein Sache so, wie sie ist, auch erfasst und das Erfasste in einem Urteil gefasst wird⁶). In der Klarheit des (geistigen) Lichtes, das sich als intelligible Form ausdrückt, wird so das Sein von etwas an ihm selbst erschlossen. Die Art und Weise dieses unverstellten, deutlichen, klaren Erschlossenseins von Wirklichkeit ist uns intuitiv als eine nicht-quantifizierbare oder eben qualitative Form gewiss, in der wir diese Wirklichkeit sowohl sinnlich als auch geistig haben *können*, wenn Licht »ist«. Die »immensa pulchritudo« des göttlichen Lichtes, die Descartes als eine unser Denken durchaus überfordernde Über-Helle an der angezeigten Stelle im Blick hat (dabei in der wirkmächtigen Tradition des Dionysius Areopagita stehend), ist eine platonisch zu verstehende, anagogische (d.h. unser Sehen auf Geistiges und unseren Geist auf das Göttliche hinauf führende) Schönheit, die nichts mit einer Schönheit im Sinne moderner reiner Betrachtungsschönheit zu tun hat, sondern einen intentionalen Vektor, eine innere Verweiskraft auf ihren eigenen Ursprung, das göttliche Licht als Ausdruck der Identität von reinem Sein und absoluter Wahrheit in sich trägt.

»Qualitative« Implikationen des hier thematischen, metaphysisch oder theologisch fundierten Begriffs von »Licht« liegen aber, neben der Klarheit, auch in den aus der Anschauung, aus dem Licht-Phänomen (siehe den ersten Brief) selbst gezo-

genen, sich gegenseitig implizierenden Bestimmungen *Ubiquität, Instantaneität, Unkörperlichkeit, Aktivität*. Diese Qualitäten, in denen ein an sich physikalisch-körperliches Phänomen *über sich hinausweist*, sind, so denke ich, nicht nur in den meisten philosophischen, magischen, alchemischen und theologischen Texten der Frühen Neuzeit präsent, sondern vor allem auch immer wieder in den naturtheoretischen Arbeiten – sie sind aber auch präsent und mit-zu-sehen, wenn man sich in die Architektur des Barock hineinbegibt, wenn man sich in die Gemälde hineinsieht oder die Ensembles von Skulptur, Architektur und Natur (häufig genug eben auch unter genauer Beobachtung der situativ gebundenen Sonnen-Licht-Präsenz) in sich aufnimmt.

Schaut man in Texte, die die Wirklichkeit im Sinne der *natura* als *res extensa* analysieren und in diesem Rahmen eben auch ›Licht‹ als natürliches Phänomen durch eine dimensional-quantitativ verfasste Struktur zu erklären suchen (*radiatio* etc.), so findet sich durchgehend parallel hierzu ein Rekurs auf die innere Lichthaftigkeit des menschlichen Denkvermögens als *lumen naturale*, die in keinem direkten Verhältnis zu der durch dieses Vermögen in seinem Analysegeschäft herausgestellten Phänomens ›Licht‹ steht. Das *lumen naturale* jedoch benennt noch in nahezu ungebrochener Tradition die erwähnten rein qualitativen Eigenschaften von ›Licht‹: die durch es *ins Licht gestellten* Sachverhalte sind die rationalen Grundaxiome oder »dignitates«⁷ von denen angenommen wird, dass sie als solche *von ihnen selbst her* lichthaft oder evident sind. Als solche evidente einfache oder komplexe axiomatische Formen sind sie unserem Denken unmittelbar, d.h. *instantan*, gegenwärtig, sie sind an ihnen selbst *unkörperlich*, sie sind in dem Sinne *ubiquitär*, dass es kein sachliches Gebundensein an eine »örtliche« Position (sondern allenfalls an eine geistige Position) gibt und sie überall und jedem zugänglich sind bzw. sein können, und sie bringen durch ihr (unaufdringliches) sich-Aufdrängen qua evidente, eine geistige *Aktivität* oder Kraft von ihnen selbst her zum Ausdruck.

Das Denken, das sich eine rein körperlich-quantitativ verfasste Welt zum Gegenstand nimmt, stellt diese also doch, indem es sie analysiert, in ein unkörperlich-qualitatives geistiges Licht. Zuvor jedoch, vor dem Schnitt, mit dem Descartes *res cogitans* und *res extensa* radikal voneinander trennte und sie ausschließlich im gegenseitigen Ausschluss für das Denken verbunden sein ließ, war es noch möglich, das Ganze des Seins selbst, die *universitas rerum* als Uni-versum, als *lux quaedam omnicolor* zu denken, also als ein Licht, das in ein materiales Substrat hineingeschaffen ist, und zwar so, dass bei Wegnahme der »zugemischten« Stofflichkeit nichts anderes übrig bliebe als eine »qualitas quaedam immo claritas actusque perspicui«, das Licht also als reine Qualität, die dadurch bestimmt ist, eine »Klarheit und ein Akt des Durchsichtigen« zu sein. So Marsilio Ficino in seiner in vielem auf Plotin zurückgehenden Schrift: »Color quidem lux est opaca. Lux autem color clarus«⁸ – die Farbe ist opakes (trübes) Licht, das Licht klare (durchsichtige) Farbe. Letzteres bestimmt Ficino dann noch emphatisch als »flos« der Körper und der Farben sowie als *vigor unicolor*, als einfarbiges, d.h. nicht selbst eine Farbe, sondern die Möglichkeit zu allen Farben seiendes Potential: »actu virtuteque omnicolor« (ib.). Was für das 15. und in weiten Teilen auch das 16. Jahrhundert noch eine inner-natürliche Dimension des Lichtes war, in der es schon durch seine eigene ›Natur‹ und Seinsweise über sich, d.h. auf über-Natürliches hinaus verwies, das wird durch den cartesianischen Schnitt erst einmal zurückverwiesen auf eine rein mentale Ebe-

ne (ein *lumen naturale* im menschlichen Bewusstsein oder Geist). Für Nicolaus Cusanus, für Marsilio Ficino, für Giovanni Pico della Mirandola, für Melanchthon und Reuchlin, für Cardano und Patrizi war Licht auch selbst noch ein *in der Natur vorfindliches* ›Unkörperliches‹ und zwar als *forma* oder *actus* eines materiellen Substrates (zuhöchst der subtilsten *natura coelestis*); diese metaphysisch-theologisch geprägten Überzeugungen besitzen eine enorme ›Schwerkraft‹ oder, anders gewendet, ein so starkes Beharrungsvermögen durch ihr eigenes Bedeutungs-Gewicht, dass sie mit langer Bremsspur noch weit in die Moderne hineinreichen. Das langsame Abbrechen des konkreten *theologischen* Bezugsrahmens, der sich auf die unzähligen Stellen im alten und neuen Testament stützen konnte, in denen Gott selbst, seine ›Handlungen‹ und ›Intentionen‹, das »Wort« als Gottes Sohn u. s. f. durch ›Licht‹ und seine Konnotate (Glanz, Helle, Strahlen, Feuer) benannt worden ist, hat immerhin dazu geführt, dass bis in die Gegenwart hinein immer noch eine – und sei sie auch noch so diffuse – *religiöse* Aufladung im Licht-Phänomen selbst und in seinen literarischen oder bildnerischen Evokationen präsent ist.

Der Naturbegriff des 17. Jahrhunderts ist also nirgends vollständig vom Begriff des Lichtes abzulösen und zwar nicht nur in dem trivialen Sinne, dass das physische Phänomen ›Licht‹ selbst natürlich Gegenstand der Naturwissenschaft gewesen ist, die insbesondere in Form der vielen seit dem 14. Jahrhundert in Kontinuität entwickelten optischen Theorien präsent war, und auch nicht nur in dem geschilderten, nicht-trivialen Sinne der metaphorischen Ineinsbildung von Licht und Denken, sondern im Rahmen der zunehmenden Projektion geist-theoretischer und theologischer Kategorien und Vollzugsformen auf die Naturprozesse selbst. So wird immer wieder die ternarische Verbindung von Sonne-Licht-Wärme (*sol-lumen-calor*) als ›Bild‹ (*imago*) oder ›Spur‹ (*vestigium*) Gottes in der Natur selbst gedeutet, wobei dem Licht – sieht man das Ganze vor dem Hintergrund der allgemeineren, alle Naturprozesse fundierenden Ternares Substanz-Vermögen-Tätigkeit (*substantia-virtus-operatio/actio*) – die dynamisch-entfaltende, wirkmächtige Präsenz in allen Dingen und Prozessen zugewiesen wurde.⁹ Durch »Teilhabe am Licht« (*participatione luminis*) ist die Welt, d.h. die geordnete Vielheit natürlicher Dinge, »sichtbar und schön, und die Körper, die in dieser Welt sind, sind um so viel schöner, um wieviel mehr sie am Licht teilhaben« (Athanasius Kircher). ›Licht‹ ist für dieses Denken, das sich noch nicht vollständig von seinen theologischen Voraussetzungen abgetrennt hat, unmittelbar sich selbst ausweisendes, einsichtiges Grundphänomen, in welchem die ›Natur‹ des höchsten Prinzips (Wesens) als einer sich selbst (neidlos) verstrahlenden Güte zum – freilich durch die Endlichkeit und Materialität verschieden stark gebrochenen – Ausdruck kommt: *bonum est diffusivum sui* und *lumen/lux est diffusivum sui*. Die physikalische Lichtausbreitung, die sich als instantan (*lux in momento se diffundit*) und kontinuierlich-total (*lux implet omnia*) zugleich dem Auge mitteilt, kann im 17. Jahrhundert noch ungebrochen – neben etwa dem magnetischen Attraktions- bzw. Repulsionsphänomen – als »Symbol« der Selbstmitteilung Gottes verstanden werden, ohne dass deswegen die im engeren Sinne wissenschaftliche oder die künstlerische Arbeit am Licht-Phänomen beschnitten worden wäre. Eher ist die – sit venia verbo – theologische oder geisttheoretische Aufladung des Lichtes ein Inzita-mentum für eine immer genauere Erforschung gewesen, nicht nur der optischen Rekonstruktion von Strahlung, Refraktion, Bündelung etc., sondern auch der biologisch-chemischen Zusammenhänge (Erwärmung, Erweiterung, Initialisierung von

Lebensvorgängen etc.). Licht steht so in einer direkten anschaulichen und metaphorischen Verbindung zu dem grundsätzlichen Gedanken von der theophanischen Substanz alles Seienden.

Forschungsgruppe: Wir wollen nun von der Malerei des 17. Jahrhunderts ausgehend die Diskussion weiter vertiefen.

Einerseits beobachtet man eine Steigerung des Hell-Dunkel. Die »Stufenleiter« zwischen Hell und Dunkel wird bis an die äußersten Grenzen der Wahrnehmung in eine Bewegung unendlich kleiner Differenzen und feinsten Nuancierungen ausgeweitet.

Die Bildgründe sind meist sehr dunkel, aber nicht finster, sondern deutlich »dunkellichthaltig«, selbst die tiefsten Schatten bleiben durchleuchtet. Bei Rembrandt scheint die Farbe zum Spiel von Hell und Dunkel eher hinzuzutreten, die Lokalfarben werden in ihrer Kraft gebrochen. Das Ganze in dieser Mannigfaltigkeit wird durch das wechselseitige Verhältnis von Hell und Dunkel zusammengehalten, die Farben aber dem Gesamtton untergeordnet. Die so erreichte Kontinuität in der Schwingung zwischen Licht und Schatten bleibt nun in der Bildebene.

Im Modell des – historisch vorausliegenden – Beleuchtungslichts dagegen wird der Zusammenhang von Lichtquelle und sichtbarer Welt betont. Das Licht bleibt hier den Gegenständen äußerlich, es beleuchtet eine prä-existente Gegenstandswelt: Licht-Gegenstand-Schatten.

Bei Rembrandt lösen die unmerklichen Übergänge die Gegenstandsgrenzen jedoch tendenziell auf. Das Licht zeigt nicht mehr einen Gegenstand, es bewirkt nicht mehr nur das Erscheinen der Gestalt durch Modellierung oder Formgebung. Hegel beschreibt dies wie folgt: »Licht und Schatten wirken nicht unmittelbar nur als Licht oder Schatten, sondern beide durchscheinen einander, wie eine Kraft von innen her durch ein Äußeres hindurchwirkt.« (Ästhetik: Die Malerei) Man könnte daher sagen, dass sich das Spiel von Hell und Dunkel vom Gegenstand als direktem Referenten ablöst und zu einem wechselseitigen Spiel der »Ursachen« wird.

Ein ganz anderes Verhältnis von Licht, Farbe und Schatten entwickelt sich, wenn die Farbe selbst zum fundamentalen Mittel der Malerei wird. Auch diese Entwicklung lässt sich für das 17. und 18. Jahrhundert feststellen. Schöne beschreibt dies als »Einschmelzung auftreffenden Lichts in die Farbe«. Auf diesem Prinzip beruht nach Schöne das »Leuchtende« der Malerei des 17. und 18. Jahrhunderts.

Diese Form der Behandlung der Farbe beschreibt Hegel als »objektloses Spiel des Scheins«: »(...) ein Ineinander von Färbungen, ein Scheinen von Reflexen, die in andere Scheine scheinen«.

Diese Steigerung des Reflexlichtes in ein Reflexleuchtlicht wird durch helle Malgründe und weitgehender Transparenz der Farbe in den Schatten mithervorgebracht. Licht und Schatten müssen also farbig werden.

Folgt man Goethe, so sind die Farben Modifikationen des Lichts und der Finsternis. Insofern die Farben in ihrem wechselseitigen Verhältnis selbst als Licht und Dunkel wirken, können sie sich in ihrem Vermögen steigern oder vermindern, sie »heben, drücken oder schaden einander«. Neben dem oder parallel zum Spiel von Hell und Dunkel wirken also die Modi wechselseitig in einem »objektlosen Spiel des Scheins« aufeinander ein. Wirkungen wirken auf Wirkungen.

Gerade auch in den Naturdarstellungen beobachtet man eine Fülle von Phänomenen, die der Logik des Beleuchtungslichts entgegenstehen: Einschränkung der Plastizität durch ein diffuses Gegenlicht, das seine Leuchtkraft über die ganze Landschaft verteilt. Alle Dinge werden hier gleichermaßen Lichtträger, sie alle vermögen das Licht aufzunehmen und weiterzugeben oder in ein Reflexleuchten zu verdichten. Nicht selten übersteigt dabei die Leuchtkraft dieser Wirkungen, diejenige der eigentlichen Lichtquelle. Das Schimmern, Scheinen und Leuchten der Dinge emanzipiert diese aus ihrem von der Hauptlichtquelle abgeleiteten Dasein. Eine Welt von Elementen unterschiedlicher Wirkkraft erscheint, deren Bestimmung nun eher aus ihrem wechselseitigen Verhältnis zu den Dingen der Nachbarschaft resultiert, als aus der objektivierenden Kraft eines zeigenden Lichts.

Wir wollen noch einmal zu unserer Frage nach dem Zusammenhang von Licht und Leben zurückkommen. Die Phänomenalität des Lichts in der Malerei des 17. Jahrhunderts lässt vermuten, dass bestimmte Qualitäten, die traditionell mit der Seele und dem Geistigen verbunden waren, auf die Natur übertragen werden. Lässt sich diese Vermutung mit dem Naturbegriff des 17. Jahrhunderts stützen?

Leinkauf: Ihre letzte Frage schließt unmittelbar an das an, was ich in den beiden ersten Briefen auszuführen versuchte und zwar immer mit Blick auf die zentralen analogen Unterscheidungen zwischen erstens ›Natur‹ als Gegenstand wissenschaftlicher Analyse und ›Natur‹ als direktem, sinnlich präsentem Phänomen und zweitens ›Licht‹ als Gegenstand etwa der Optik und ›Licht‹ als Phänomen schlechthin. Es sollte bei dem bislang Gesagten schon deutlich geworden sein, dass es Verwendungen beider Begriffe, also von ›Natur‹ und ›Licht‹, gibt, die *jenseits* dieser Unterscheidungen stehen und einen metaphorisch-emphatischen Bedeutungsraum erfüllen, der verschiedene, hierarchisch vermittelte Stufen aufweist: so können diese emphatischen Verwendungen von ›Natur‹ und ›Licht‹ einmal den transzendenten Grund des Seins überhaupt, also Gott, intendieren – Natur kann dann etwa als »Kunst Gottes« (ars divina) betrachtet werden,¹⁰ Gott als der »artifex (rerum)« sogar der *natura naturans* gleichgesetzt werden, und Licht kann ebenfalls, etwa als »lux infinita«, direktes *nomen divinum* werden oder zumindest als absolutes Symbol des höchsten Prinzips genommen werden¹¹ – dann jedoch können sie auch die jeweiligen immanenten Gründe oder verursachenden Prinzipien bedeuten, die unmittelbar mit dem Namenssinn verbunden sind, aber immer noch den Horizont unmittelbarer sinnlicher Wahrnehmung transzendieren – ›Natur‹ bedeutet dann die *natura naturans*, also das innerweltliche, beständige tätige Prinzip, das alles natürliche Seiende durchdringt, am Sein erhält und auf seine in ihm liegenden Möglichkeiten, d.h. auf seine *natura* (essentia) hin vollendet, ›Licht‹ intendiert dann die *lux prima* oder das *lumen primum*, das mit der höchsten sinnlich zugänglichen Lichtinstanz, mit der Sonne, zusammenfällt oder als deren unmittelbare Äußerung gilt und das alles belebend durchdringt. Erst auf einer letzten Ebene werden dann sowohl mit ›Natur‹ als auch mit ›Licht‹ die direkten sinnlichen Phänomene verbunden, d.h. der einzelne natürliche Gegenstand und die einzelne Licht- bzw. Farberscheinung. Vor diesem Hintergrund wäre auch auf die gestellte Frage zumindest mit Bezug auf zwei Ebenen zu antworten: 1. der Ebene, die die »Phänomenalität des Lichts in der Malerei« betrifft und 2. der Ebene, die den »Naturbegriff« betrifft, d.h. die zu beobachtende Übertra-

gung von psychologischen und geisttheoretischen ›Qualitäten‹ mittels der vielfältigen Vergegenwärtigungen von Licht in der Malerei holt sozusagen einen transzendenten Gehalt (›transzendent‹ zumindest in dem Sinne, dass nicht-körperliches Geistiges für Körperliches schlechterdings transzendent ist) in die Immanenz eines Natur- und Sinnlichkeit-analogen Bildraumes, während im wissenschaftlich-theoretischen Naturbegriff, gegen die Reduktion von Licht auf ein korpuskulares Phänomen, dessen einzelne Instantiierungen vollständig quantifizierbar sind (durch Berechnung der Brechungswinkel oder durch die den mechanischen Druck- und Stoßgesetzen folgenden Teilchenbewegungen), eine transzendierende Verwendung des Begriffes ›Licht‹ beobachtbar ist, eine Rückübertragung des vor-wissenschaftlich präsenten sinnlichen Eindruckes (samt den Evidenzen, die dieser für Seele und Geist hat) auf den nicht-sinnlichen Bereich (siehe die Hinweise auf das *lumen naturale* im menschlichen Geist im 2. Brief). Es können also seelisch-geistige Bestimmungen auf das sinnliche Licht-Phänomen übertragen werden und es können sinnliche Bestimmungen, die dem Licht-Phänomen eigen sind, auf das Seelisch-Geistige übertragen werden. Die jeweils gemeinten Bestimmungen sind schon mehrfach angesprochen worden, sie markieren in ihren Kernbedeutungen genau den Bereich, der bisher mit dem generellen Titel ›Leben‹ immer mit-thematisch war. Gehen wir zur 1. Ebene, die in der dritten Frage direkt angesprochen wird und übernehmen wir Ihre, aus reicher Beobachtung gewonnene These, dass die »Phänomenalität des Lichts in der Malerei« vermuten lasse, dass »bestimmte Qualitäten, die traditionell mit der Seele und dem Geistigen verbunden waren, auf die Natur übertragen« worden sind, so muss jedoch festgehalten werden, dass damit eine noch tiefer liegende Grund-These verbunden ist, die davon ausgeht, dass Licht in dieser Malerei *von vorneherein* als Natur bzw. Natur-Licht intendiert ist (denn nur dann kann ja der Schluss auf die Übertragung gezogen werden). Diese Grund-These schließt jedoch, so scheint mir, einen großen Teil malerischer Wirklichkeit aus: zumindest alle die Werke, die Licht als reinen Bedeutungsträger im religiösen Sinne verwenden – wo also das ›natürliche‹ Licht nicht das primäre, sondern allenfalls ein sekundäres Phänomen ist (man muss dazu gar nicht auf die durch Goldgrund [= Gold-Licht-Materie] bestimmte Malerei des Duecento oder Trecento zurückgehen, sondern darf sich doch auch fragen, ob wir es etwa bei Rembrandts *Auferweckung des Lazarus*¹² überhaupt mit einem solchen ›natürlichen‹ Licht zu tun haben oder ob mit der kostbaren, nicht unbedingt ›schönen‹ malerischen Durchgestaltung des Inkarnates des Gekreuzigten, das bei Velazques oder Rubens, um nur zwei Große zu nennen, oft die Licht-hellste Stelle im Bild einnimmt, im Unterschied zur Darstellung etwa des Inkarnates von antiken Göttern oder Helden, tatsächlich ein ›natürliches‹ Licht bzw. eine rein ›natürliche‹ Farbe gemeint ist). Dass Licht in der Malerei einen so differenzierten Erschliessungshorizont wie wir ihn jetzt rückblickend vorfinden, gewinnen konnte, hängt doch vielleicht davon ab, dass wir eine wechselseitige Übertragbarkeit annehmen können und wohl auch müssen, sobald wir erkannt haben, dass schon seit der frühesten Zeit die fundamentale, ja unwiderstehliche sinnliche Ansprechbarkeit des Menschen auf und für Licht erfahren, erkannt und reflektiert worden ist und demjenigen gleichgesetzt worden ist, was als das Schöne, Wahre und Gute in ebenso unwiderstehlicher Weise die geistige Ansprechbarkeit (oder sogar: ein immer schon Angesprochen-sein) aktiviert. Die wechselseitige Übertragbarkeit hinsichtlich der Implikationen von Licht meint also: Licht selbst kann einen zweifachen Bezug ha-

ben, es kann, *als notwendigerweise natürlich erscheinend*, sowohl Seelisch-Geistiges zum Ausdruck bringen und sich damit als, wenn man so sagen will, geistiges Licht meinen und transzendieren, und es kann sich selbst als rein natürliches Licht meinen und in dieser Selbst-Reflexion das Natürliche als solches immer intensiver zum Ausdruck bringen. Auf beiden Ebenen, auf der Ebene des geistig-religiösen und auf der des natürlich-immanenten Lichtes, lassen sich jedoch genau die Phänomene beobachten, die in der Frage als »Qualitäten« der Seele und des Geistes gemeint waren: denn es spiegelt sich in der Art und Weise, wie Licht in der Kunst (vor allem natürlich in der Malerei – mit der Graphik im Blick!) zu einem reflektierten Phänomen erhoben wird, die außer-künstlerische, philosophische und wissenschaftliche Entwicklung, in der sich eben zeigen lässt, dass seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts der emphatische, aus der individuellen (religiösen) Intuition oder aus Traditionszusammenhängen legitimierte Übertragung geistiger Qualitäten auf materielle Träger (Farben, Pigmente), eine ganz konkrete, aus philosophischer und naturtheoretischer Reflexion legitimierte »Übertragung« geistiger Qualitäten oder Prozesse auf materielle Träger (Naturprozesse wie Verdichtung-Verdünnung, chemische Reaktionen, Magnetismus etc.) zur Seite trat, die sich, das sollte eben gezeigt werden, auch in der Kunst (Malerei) selbst spiegelt. Ein möglicher Schlüssel für einen solchen Nachweis könnte meiner Meinung nach darin zu finden sein, dass man auf die Tatsache achtet, dass alle Autoren, die von naturtheoretischer Seite her dazu kommen, geistige Vollzugsformen, etwa Perzeptionsakte, der Natur selbst, ja sogar der Materie, zuzuschreiben, einen nicht-cartesianischen, d.h. nicht-mechanistischen Naturbegriff vertreten, der von ihnen selbst (wie im Falle des Leibniz) als »Dynamik« bezeichnet worden ist – neben Leibniz wären hier zu nennen Johann Baptist van Helmont, Marcus Marci, Francis Glisson. Sofern sich also in der Faktur von Natur-Darstellungen Analoges nachweisen ließe, also in der Art und Weise, wie etwa versucht wird, dynamischen Vorgängen in der Natur, wie Wachstum, Strömungen, meteorologischen Zuständen, Bewegungen, einen selbst dynamischen Ausdruck zu geben (ich denke etwa an Landschaften von Rubens) – und das dürfte natürlich nicht unabhängig von der Realisierung des »Lichtphänomens« im breitesten Sinne (Farbstruktur etc.) möglich sein – insofern könnte es eine Parallelität der malerischen Entwicklung und eines bestimmten naturtheoretischen Ansatzes, nämlich dem der Dynamik, gegeben haben. Die zweite Ebene, die des Naturbegriffs stünde dann in einer zumindest sachlichen, wenn nicht sogar konkreten, durch gegenseitigen Austausch bestimmten Nähe zu der ersten Ebene und zwar zu dem Aspekt derselben, in dem es eben nicht *prima intentione* um ein religiöses Licht geht, sondern um das sich selbst als natürliches, als Naturphänomen, im Blick habende Licht. Dieses wird ja hier dadurch »vergeistigt« oder »seelisch«, dass Natur selbst in ihren fundamentalen Vorgängen nach dem Muster des Selbstvollzuges des Geistigen verstanden wird.

Anmerkungen

- 1 Zur Vorform vgl. Aristoteles, *De anima* I 5, 411 a 5 f; Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia* I c. 18, n. 52: »rectum est sui et obliqui mensura«.
- 2 Spinoza, *Ethica*, II, prop. 43, scholium.
- 3 Spinoza, *Ethica* I, Appendix: »omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta«.
- 4 Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, III n. 39; AT VII S. 52.
- 5 *Tractatus*, c. 15 (Hrsg.): G. Gawlick/Fr. Niewöhner, Darmstadt 1979, S. 448.
- 6 Vgl. hierzu etwa Nicolaus Cusanus, *De venatione sapientiae* [1463] cc. 15-17: De quarto campo [venationis sapientiae] scilicet lucis; Marsilio Ficino, *De lumine* c. 5 [Opera omnia, Basileae 1576, p. 977]: »Si quidem lumen cuiusque rei & ipsius veritas idem. Veritas est lumen intimum, lumen veritas se ad extima fundens«.
- 7 Die teilweise den antiken koinaī Énnoiai entsprechen, vgl. als beliebig herausgegriffene Beispiele, Aristoteles, *Analytica posteriora* I 2, 71 b; 10, 76 a; 11, 77 a und Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, c. III n. 2 (Opera V, 303); Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, c. 5 (Hrsg.): G. Gawlick/Fr. Niewöhner, Darmstadt 1979, S. 178]; axiomata intellectualia per se nota.
- 8 Marsilio Ficino, *De lumine* c. 2, Opera omnia, Basileae [Henricpetri] 1576, S. 977/ etwa IV 7, 10, 24-52.
- 9 Vgl. die Hinweise in Thomas Leinkauf, *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ*. Berlin 1993, S. 334-342.
- 10 Platon, *Sophistes* 265 CD.
- 11 Vgl. Leinkauf 1993, S. 46-55, 334-342.
- 12 1631/32; Vgl. Ludwig Münz, *Rembrandt's Etchings*. London 1952, S. 192.