

Hans Heinz Holz

Die Bedeutung von Metaphern für die Formulierung dialektischer Theoreme*

I.

Ausgehen möchte ich von der Unterscheidung zwischen notwendigen und kontingenten Metaphern.¹ Kontingent sind Metaphern als poetische oder rhetorische Stilfiguren; als solche sind sie in der Geschichte der Poetik und Rhetorik oft und mit unterschiedlicher Bewertung behandelt worden.² Daß es mißglückte Metaphern gibt oder auch eine wuchernde Metaphorik (wie z.B. in der Barock-Dichtung) mag einen Hinweis darauf geben, daß in solchen Fällen das metaphorische Sprechen vom Gegenstand nicht gefordert ist, sondern auf ihn *κατὰ συμβεβηκός* (als ein Hinzukommendes) bezogen wird und sich folglich auch ihm gegenüber verselbständigen kann. Von der bedeuteten Sache her erscheint eine solche Hinzufügung als Schmuck – daß sie dann immer auch eine Bedeutungsverschiebung oder – Erweiterung mit sich bringt, weil Sprache stets ein *λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν* (ein sich selbst mehrender Sinn – Heraklit B 115) ist und weil Bedeutung immanent zur Bedeutungsiteration drängt, schließt ein, daß die Metapher nicht ein beliebiges Schmuckelement ist und daß ihre Charakterisierung als „uneigentliche Rede“ das Wesen der Sprache verkürzt.³

So sprachphilosophisch (und religionsphilosophisch⁴) belangvoll dieser Vorgang der metaphorisch vermittelten Bedeutungsiteration auch ist – wir lassen ihn hier ebenso außer Betracht wie die Abgrenzung der Metapher gegen Vergleich, Gleichnis, Analogie und verwandte Phänomene⁵ und konzentrieren uns auf jenen ausnehmend besonderen Typus von Metaphern, die wir „notwendig“ nennen, weil durch sie allererst das ins Bewußtsein gebracht wird, was sie durch ein Bild evozieren. Daß z.B. das Sprechen und Denken (und überhaupt der mentale Bereich) eine gleich-

* Vortrag, gehalten vor der Klasse Sozial- und Geisteswissenschaften der Leibniz-Sozietät am 18. März 1999

sam räumliche Dimension haben, daß sie *flach* oder *tief* sein können wie ein Gewässer oder eine Grube und daß diese Bedeutungsdimension nicht mit den entsprechenden, aber in umgekehrter Raumrichtung weisenden Adjektiven *niedrig* und *hoch* benannt wird⁶, ist erst durch die metaphorische Formulierung selbst in Heraklits Rede vom λόγος βαθύς (dem tiefen Sinn – B 45) „entdeckt“ und festgelegt worden. Von da an hat dann das Raum-Wort *tief* eine Karriere als Sinn-Wort gemacht, bis zu Shakespeares innigem Satz „Meine Liebe zu dir ist tief wie die See von Portugal“ und Thomas Manns Umspielen des Wortes „Brunnentiefe“ in den Josephsgeschichten.

Die nicht dinglich-sichtbaren Zustände des Gemüts, des Psychisch-Geistigen waren es, die schon früh als auffällig erfahren wurden und doch nicht durch einfachen Hinweis zu benennen waren. *Psyche* selbst – das Wort für ein nicht anschaulich gegebenes Inneres – wurde so metaphorisch gebildet; ursprünglich bezeichnete es den Atemhauch und, besonders bemerkenswert, den Kern der Bronzestatue beim Gußverfahren.⁷ Homer macht die Gemütszustände seiner Helden noch umständlich durch Vergleiche nachvollziehbar. Im Naturgeschehen findet er Vorgänge, durch die er evozieren kann, was sich in einem Menschen, in seinem *thymos*, ereignet⁸; er braucht noch eine weit ausholende Beschreibung, wo später der knappe metaphorische Ausdruck genügt.

Der Übergang vom vergleichenden Erschließen des Unsinnlichen zur metaphorischen Benennung läßt sich eindrucksvoll an einem Sappho-Fragment aufzeigen⁹: „Eros schüttelt mein Gemüt“ – Ἔρως δ' ἔτιναξέ μοι φρένας, lautet der erste Halbsatz von frg. 50 D. Das Verbum τινάσσειν – schütteln, rütteln, in starke Bewegung versetzen – wird von materiellen Gegenständen ganz handfest gebraucht (z.B. vom Speer, der geschwungen wird, vom Erdbeben u.a.). Die metaphorische Verwendung scheint so ungewohnt, daß Sappho sie durch Ausführung eines Vergleichs erläutert: ὡς ἄνεμο κατ' ὄρος δρύσιν ἐμπέτων – wie der Wind in die Eichen des Bergwaldes fällt“. Dieser zweite Halbsatz steht ganz in der Tradition der homerischen Gleichnisse, hat aber bei Sappho nur mehr illustrative Funktion, denn was er über die Gemütsbewegung sagt, ist schon im Verbum des Hauptsatzes ausgedrückt. ἔτιναξε ist eine notwendige Metapher, denn anders als durch sie (oder ein entsprechendes Bild) ist die psychische Erschütterung nicht aussagbar; was in uns vorgeht, muß durch

einen parallelen sinnlichen Vorgang evoziert werden. Der Bergwind im Eichwald ist kontingent – der Vergleich schmückt, erläutert, verdeutlicht den bereits prägnanten und begriffenen Ausdruck. In dem ergreifenden Todesgedicht frg. 58 d ist der Gedanke aufs höchste konzentriert in ein Bildwort gerafft: Die Tote ist eine „Entflogene“ – ἐκπεποταμμένα; in diesem Wort ist alles gefaßt: der Atem, der im Sterben ausgehaucht wird und für die Seele gilt, die zum Hades geht, das Sich-Entfernen und Verschwinden; die flüchtige, leichte Immaterialität der Toten, die nur noch ein Schattent ist. Es braucht keines Vergleichs mehr, um die Melancholie des Verbalsubstantivs, das Person und Vorgang in eines faßt, spüren zu lassen. Das Beispiel der sapphischen Verse führt uns auf mehrerlei:

- 1) Die notwendige Metapher charakterisiert den Modus, in dem eine Sache oder ein Sachverhalt erscheint; und dieser Modus ist nur durch die Charakterisierung gegeben. Die Wahl des Signifikanden präformiert die Auffassung vom Signifikat. *Conceptio* und *Begriff* gehören in ein anderes Bedeutungsfeld als εἶδος und νόημα. In der haptischen Sphäre isoliert das zupackende Herausgreifen den Gegenstand, in der optischen setzt das hinschauende Sehen (ἰδεῖν) und durchschauende Einsehen (νοεῖν) den Gegenstand in Beziehung zum Umfeld. Im ersten Falle fordert der Begriff die Definition – im zweiten die Bestimmung und Fortbestimmung; Hans Friedrich Fulda hat mit Recht darum Hegels Logik als eine „Bestimmungslogik“ von der klassischen Logik abgehoben.¹⁰ Die Transformation der griechischen Philosophie ins Lateinische hat semantische Verschiebungen gebracht, über die sich die Philosophiegeschichte fast nie Rechenschaft ablegt.¹¹
- 2) Die notwendige Metapher erschließt einen Aspekt einer Sache oder eines Sachverhalts. Daneben kann es andere Aspekte geben, die in anderen Metaphern hervortreten. Metaphern schließen einander nicht aus, sie lassen sich auch nicht unter der Alternative wahr-falsch verrechnen; wohl aber können Metaphern mehr oder weniger treffend sein.¹² Das heißt aber, der dem Sprechenden erscheinende Aspekt, den dieser mit einer anderen Erfahrung vergleicht und metaphorisch benennt, stimmt zusammen mit einem Moment an der Sache selbst, das so auch von anderen erfahren werden kann (wenn sie darauf aufmerksam werden bzw. gemacht werden). Die Metapher erzeugt ein Allgemeines und geht damit an sich selbst von der Singularität einer individuellen Auffassung in

die Allgemeinheit eines Begriffs (*notio*) über. Das gilt dann auch von kontingenten Metaphern.

- 3) Die Akzeptanz einer Metapher im allgemeinen Sprachgebrauch führt zur Nivellierung ihres metaphorischen Doppelsinns. Sie wird mit der Zeit zur Denotation wie jedes Wort jener ursprünglichen Sprachebene, in der der Zeichencharakter des Worts durch Hinweis erfüllt wird. Wir wissen unmittelbar-sinnlich, was gemeint ist, wenn wir hören: Dies ist Karl; dies ist ein Haus. Demgemäß was mit Karl und Haus bezeichnet ist. Genauso glauben wir zu wissen, was mit einer aufgewühlten Empfindung oder mit einer finsternen Miene oder mit einem lächelnden See gemeint sein soll.¹³
- 4) Die Nivellierung des metaphorischen Doppelsinns eines Ausdrucks hat zur Folge, daß er schließlich auch als Terminus gebraucht und sein semantischer Horizont damit eingeschränkt – im Extremfall bis zur Eindeutigkeit reduziert – werden kann. Neue Metaphern werden dann eingeführt, um das Sinnfeld wieder zu erweitern. Das ist das „normale“ Geschäft der Poesie, findet aber seine Entsprechung in der Philosophie.¹⁴ Die Übergänge von der bildhaften Vorstellung zum Term sind gleitend. Bei *Himmelszelt* mögen wir noch an ein Zelt Dach denken, das sich über uns schließt, obwohl in der Regel der Bildsinn schon verblaßt ist. *Milchstrasse* wird schon nicht mehr als ein Rinnsal verschütteter Milch aufgefaßt, sondern ist Bezeichnung für einen Sternhaufen, den wir in seiner Verdichtung am Himmel erblicken; und das Wort gilt auch für andere astronomische Komplexe, die wir überhaupt nicht optisch in der Art eines Milchflusses wahrnehmen.

Solche Metaphern sind illustrativ; wir gebrauchen sie, „weil es bezeichnender ist“ – *quia significantius est*, wie Quintilian sagt; und er fährt fort: „Denn nichts von diesen wird durch eigentliche Ausdrücke eigentümlicher bezeichnet als durch diese entlehnten“ – *nihil enim horum suis verbis quam his accersitis magis proprium erit*.¹⁵ Im Bildungsprozeß der Menschheit, der sich durch die verbale Repräsentation der Welt hindurch vollzieht, sind solche illustrativen Metaphern wohl notwendig gewesen, um Welt – die sinnlich erfahrene Welt – als ein gegliedertes Sinnganzes zu verstehen. Der Mythos ist die Weltanschauungsform, in der diese frühe Artikulation des In-der-Welt-seins Gestalt gewann.¹⁶ Die Poesie hat das Erbe des Mythos angetreten.¹⁷

Alle Metaphern, notwendige, illustrative, ornamentale¹⁸, die sich auf endliche innerweltliche Sachverhalte beziehen, können unmittelbar durch Hinweis auf die anschaulich gegebene Gegenständlichkeit – oder mittelbar – durch Vergleich, Analogie, Parallelismus und ähnliche Stilfiguren – zu sinnlicher Evidenz gebracht werden.¹⁹ Wenn wir sagen, einer sei „ein Fels in der Brandung“ – z.B. auf dem Schlachtfeld vor Troja oder in einer stürmischen Volksversammlung –, so verbindet sich mit dem Bild ein Anschauungsgehalt, der an sich selbst verständlich ist. Aber auch wenn wir von einem „trockenen Vortrag“ oder einer „hinkenden Beweisführung“ sprechen, vergegenwärtigt uns der Sinnesausdruck die Art einer unsinnlichen Gegebenheit im Felde der Wahrnehmung.

Demgegenüber gibt es aber einen Gegenstandsbereich, der prinzipiell jeder möglichen Abbildung in sinnlicher Evidenz entzogen ist – nämlich jener Bereich, dessen Inhalte von der klassischen Metaphysik behandelt werden: die Totalität der Welt und die unabschließbare Kette der Bedingungen; das Verhältnis von Sein und Bewußtsein; die Apriorität des Logischen. Hegel hat der – von ihm so apostrophierten – „vormaligen Metaphysik“ den Vorwurf gemacht, daß sie ihre Gegenstände in der Weise der Vorstellung, das heißt mit Hilfe endlicher Verstandeskategorien, erfassen wolle.²⁰ Dem stellt Hegel „die Einsicht, daß die Natur des Denkens selbst die Dialektik ist“, entgegen und fügt hinzu, daß das Denken im Blick auf die Gegenstände der Metaphysik „über das natürliche, sinnliche und rasonierende Bewußtsein sich erhebt in das unvermischte Element seiner selbst“²¹ – eben deshalb, weil diese Gegenstände gar nicht anders als im reinen Denken, das die Grenzen der Vorstellung überschreitet, gegeben sein können.²² Nun wäre aber das reine Denken – ich denke, daß ich denke, daß ich denke... – gänzlich inhaltslos und nichtig, weshalb Hegel darauf insistiert, „daß die Philosophie darüber verständigt sei, [...] daß ihr Inhalt die *Wirklichkeit* ist.“²³ Auch in der Gestalt des Denkens ist die Wirklichkeit aber nichts anderes als „der [...] zur *Welt*, zur äußeren und inneren Welt des Bewußtseins, gemachte Gehalt“²⁴, „indem der Geist als fühlend und anschauend Sinnliches, als Phantasie Bilder, als Wille Zwecke usf. zu Gegenständen hat.“²⁵ Die Inhalte, die im reinen Denken als Begriffe erscheinen, sind zuvor durch die Sinne und Vorstellungen gegeben und vermittelt. Radikaler als Kant, der den Anschauungsgehalten die Denkformen dichotomisch entgegengesetzte, sind für Hegel auch die Denkformen oder

Kategorien aus der Wirklichkeit abgeleitet, „teils als *Abbreviaturen* durch ihre Allgemeinheit; [...] teils zur näheren Bestimmung und Findung der *gegenständlichen Verhältnisse*, wobei aber Gehalt und Zweck, die Richtigkeit und Wahrheit des sich einmischenden Denkens ganz von dem Vorhandenen selbst abhängig gemacht ist und den Denkbestimmungen für sich keine inhaltsbestimmende Wirksamkeit zugeschrieben wird.“²⁶ Die Metaphysik manifestiert nun den Widerspruch, daß sich das Denken – aufgrund seiner Formbestimmtheit – Gegenstände setzt, für die es Wirklichkeit in Anspruch nimmt, aber für die es keine Vorlage in der erfahrbaren Wirklichkeit finden kann. Da aber alle bestimmten Begriffe, die die Denkinhalte bilden, aus der Wirklichkeit aufgenommen sind und (mittelbar oder unmittelbar) zu sinnlicher Evidenz gebracht werden können, gerät die Metaphysik in die Aporie, daß sich ihre Denkinhalte essentiell von den Begriffen unterscheiden, in denen sich diese Inhalte darstellen. Das eben macht die Dialektik aus, von der Hegel sagt, daß sie die Natur des Denkens selbst sei; und die spekulative Methode ist Hegels Vorschlag, wie die Aporie der Metaphysik durch Dialektik aufzuheben sei.

Die Einheit des Mannigfaltigen, die Repräsentation der Seienden und der Welt im Bewußtsein, die Axiome der Logik sind gegenständliche Verhältnisse, für die, wenn sie ausgesagt werden sollen, Konstruktionsmodelle entworfen werden müssen. In der Tat war dies eh und je das Tun der Metaphysik; methodologisch reflektiert im Sinne neuzeitlicher Wissenschaftlichkeit wurde diese Modellbildung erstmals in der Monadenmetaphysik von Leibniz.²⁷ Kategorien der Dialektik sind nicht Formbestimmungen von Substanzen, sondern von Verhältnissen. In allen Fällen, in denen sich der endliche Verstand auf die Welt im ganzen, auf ein Absolutes, auf den vollständigen Begriff (*notio completa*) von einer Sache, auf die abgeschlossene Reihe der Bedingungen usw. bezieht, ist das gegenständliche Relationsglied inkommensurabel und in positiver Bestimmbarkeit nicht gegeben. Da andererseits der Verstand nicht umhinkommt, in der Konstruktion der Beziehungen zu den Seienden zu solchen *Weltbegriffen*²⁸ überzugehen, ist er genötigt, sein Verhältnis zu Gegenständen, die er nicht vergegenständlichen kann, allein von sich selbst aus zu bestimmen. Er muß für sein eigenes Sein, das Sein der Subjektivität, einen Ausdruck finden, der das Subjekt als zugleich in der Welt und der Welt *gegenüber* seiend darzustellen erlaubt. Der Ausdruck muß so beschaffen sein, daß er der

Endlichkeit des Subjekts und der Endlichkeit jeder erfahrbaren Relation Rechnung trägt und doch auch die Unendlichkeit des Beziehungshorizonts und der nie abzuschließenden Iterierbarkeit der Relationen und Bedeutungen einholt.

Diese Funktion der gegenständlichen Darstellung eines gegenständlich nicht darstellbaren Verhältnisses ist nicht anders als durch Metaphern zu erfüllen. Solche Metaphern sind genuin notwendige, weil nur durch sie das gegenständliche Verhältnis zu transzendenten Gegenständen strukturell beschrieben und dingfest gemacht werden kann. Die metaphysische Metapher (wie ich jetzt sagen will)²⁹ vermag dies zu leisten, weil sich in der Sprache der Umschlag von der Singularität des zu benennenden Gegenstandes zu der nicht sinnlich gegebenen Allgemeinheit des Begriffs vollzieht. Die Metapher benennt eine einzelne Sache oder Situation, gebraucht die Benennung als Bezeichnung für einen Sachverhaltstypus, also für etwas Allgemeines, ordnet aufgrund von Ähnlichkeiten diesen Sachverhaltstypus anderen Sachverhaltstypen zu – erinnern wir uns an das Beispiel vom Fels in der Brandung! – und gewinnt so ein Instrumentarium, das prinzipiell Unsinnliche, ja sogar das prinzipiell Ungegenständliche durch eine *Verhältnisbestimmung* beschreibbar zu machen. Mit anderen Worten: Wir stellen uns eine Welt als Zusammenhang aller Seienden, die aufeinander einwirken, vor, weil wir Bedeutungen aus ihrer Situationsgebundenheit lösen und zu ideellen Entitäten machen, die wiederum als Bedeutungen in andere Situationen eingesetzt werden können. Darauf zielt Josef König, wenn er schreibt, „daß das metaphorische Sprechen nicht nur etwas ist das zu dem nichtmetaphorischen Sprechen hinzukommt, sondern daß die Einheit und damit das Wesen der Sprache dadurch mit bedingt ist, daß es auch ein metaphorisches Sprechen gibt.“ Und König verweist dann auf „die tiefe Verwandlung, die die Sprache *als ganze* dadurch erleidet, daß ihr jenseits ihres Anfangsbereichs des sinnlichen Seins *zuwächst*, in einem anderen und wesentlich zweiten Bereich *Organ eines Gewahrens* zu werden. [...] Die Sprache selbst vielmehr und als ganze wird durch diese Leistung *verwandelt* und *zu sich* verwandelt.“³⁰ Damit hängt auch zusammen, daß wir in der Sprache vom praktischen Gegenstandsverhältnis zum theoretischen übergehen.³¹ Der ursprüngliche Mitteilungskarakter der Sprache, der auch schon tierischen Verständigungslauten und Ausdrucksphänomenen zukommt, erhält damit eine neue Dimension. Über die

präsentische situative Bedeutung hinaus entsteht ein lexikalisches Repertoire und grammatisches Regelsystem von Bedeutungsträgern; ein Reich idealer Entitäten bildet sich heraus, das aber stets auf einer ersten untersten Schicht der in sinnlicher Wahrnehmung aufzuweisenden Bedeutungen aufruht, auf jener Schicht also, die ein primäres Weltverständnis repräsentiert, in dem die Glieder einer Sprachgemeinschaft dergestalt übereinstimmen, daß sie die in der Metapher vorausgesetzte Ähnlichkeit eines gemeinten Unsinnlichen mit einem vertrauten Sinnlichen erkennen können. Das gilt in besonderem Masse für die notwendigen Metaphern, die nur dann ihren Gegenstand (als allgemeinen) konstituieren, wenn er als solcher von der Sprachgemeinschaft anerkannt wird. An den notwendigen Metaphern erweist sich die Leistung der Sprache, eine Welt darzustellen, in der Ideelles aus der sinnlich erfahrbaren materiellen Wirklichkeit entspringt und in der materielles und ideelles Sein eine durch das Subjekt vermittelte Einheit bilden. Die Sprache ist *ontologisch* der Ort der Welt-Konstitution, wenn ihr auch *ontisch* die Welt der materiellen Seienden und ihrer materiellen Verhältnisse vorhergeht.

Die Konzentration auf die „notwendigen“ Metaphern, die zunächst nichts anderes als eine zeitökonomische Begrenzung des Themas zu sein scheint, macht uns, wie schon das Beispiel von der Sinn-Tiefe zeigte, auf ein darin liegendes Begründungsverhältnis aufmerksam. Die poetische Rede von der Tiefe der Liebe oder von der Brunnentiefe des Mythos setzt die vorgängige Entdeckung dieser gleichsam räumlichen Dimension des Geistigen voraus; und dasselbe gilt für die Verwendung von Vergleichen und Gleichnissen, die überhaupt nur dann sinnvoll eingeführt werden können, wenn die prinzipielle Möglichkeit des Verstehens eines von einem Gegenstandsbereich auf einen anderen und gar von einem sinnlichen auf einen unsinnlichen übertragenen Bildes außer Frage steht. Anders gesagt: Wo Sprache über das hinausgeht, was durch bloßen Hinweis gezeigt werden kann ($\Delta\epsilon\tilde{\iota}\xi\iota\varsigma$) – also über das Benennen des einzelnen dinglich Gegebenen hinaus –, da überträgt sie schon die sinnliche Wahrnehmung auf etwas von ihr Verschiedenes. Dieser Löwe hier, auf den ich zeige, (*hic leo*), wird im Benennen zum Bild für ein so beschaffenes Tier, für ein Lebewesen dieser Art (*talis leo*), das nun nicht mehr genau wieder dieser gerade erblickte Löwe sein muß, um als ein Löwe angesprochen werden zu dürfen. Die οὐσία (das Wesen) ist vom τὸδε τι (vom sinnlichen Dieses-da)

abgehoben. Und darum kann ich mit anderen Menschen über etwas nicht Gegenwärtiges sprechen, kann also überhaupt mit ihnen sprechen. Andererseits kann ich diesen Löwen hier nur als Löwen ansprechen, wenn ich zuvor das Bild eines einzelnen Löwen auf das Gattungswesen, das im Begriff ausgesagt ist, übertragen habe.³² Die Sprache ist selbst wesentlich metaphorisch, sonst würde sie nur aus Eigennamen bestehen.

II.

Ich verfolge nun aber auch diesen Gedanken, der die Metaphorik mit dem Problem der Konstitution von Universalien verknüpft, zunächst nicht weiter, sondern beschränke mich fürs erste darauf, die Rolle der Bildübertragung bei der Bewußtwerdung der Wirklichkeit von Unsinnlichem näher zu bestimmen. Denn dies ist genau die Leistung der Metapher, in der sie sich als notwendig erweist und der kontingenten Verwendung von Sprachbildern konstitutiv vorausgeht.

Worin und in bezug worauf die Menschen zunächst und ursprünglich verbunden sind, ihr *ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον* (die eine und gemeinsame Welt – Heraklit B 89), wird in der Kommunikation über die Verrichtungen und das Verhalten im alltäglichen Leben abgebildet: durch Gesten, Laute und Zeichen, durch Mimus und Körperhaltung³³, die eine Bedeutung schon haben, bevor sie durch ein Wort repräsentiert werden. Das unmittelbar Gemeinsame ist das in einer Situation sinnlich Aufweisbare. Was wir vorzeigen können, worauf wir hindeuten können, braucht für den anderen nicht besonders hervorgerufen zu werden. Im einfachen Modus des Signals ist die Lautsprache ein Mittel, die Aufmerksamkeit der Wahrnehmung zu erregen und kommt schon lange im vormenschlichen Bereich vor. Auch die Konstanz der Bedeutung von Signalen, also ein reell Allgemeines in den singulären Zeichengebungen, finden wir schon im Tierreich.³⁴ Was in der Wortsprache neu hinzukommt, ist das Festhalten der Bedeutung eines Zeichens, auch wenn seine Verweisung nicht sinnlich-gegenständlich erfüllt ist. Damit lösen sich die Bedeutungen von der präsentischen Situation³⁵ und werden rekombinierbar. Sie konstituieren sich als Wesenheiten, die unabhängig von dem gerade-jetzt-Existieren des gemeinten Sachverhalts gedacht werden können, also die sinnliche Wirklichkeit in eine geistige Repräsentanz transponieren. Natürlich vollzieht sich

die Transposition zuerst von dem in sinnlichem Aufweis Benannten aus; sonst gäbe es ja keine mögliche Verifikation der Übereinstimmung in dem mit dem Wort Gemeinten. Die $\Delta\epsilon\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$ ist die originäre Form der Bestätigung der Gemeinsamkeit in gegenständlichen Beziehungen.

Mit der Abtrennung der Wortbedeutung von der sinnlichen Gegebenheit ihres Gegenstandes vollzieht sich zugleich die logische Trennung von Inhalt und Gegenstand eines Wortes bzw. einer Aussage. Der Inhalt ist die Bedeutung, die sich beim Sprechen und Denken in meinem Bewußtsein – im *cogito* des Descartes – mit dem Sprachzeichen verbindet; der Gegenstand ist die außer mir seiende Sache, die im Sprachzeichen gemeint ist – sei es ein Ding, sei es ein anderer Bewußtseinsinhalt, sei es ein Sachverhalt.³⁶ Alle Bewußtseinsphilosophie geht von dieser Differenz aus und muß für das Verhältnis von Gegenstand und Inhalt des Bewußtseinsakts ein erkenntnistheoretisches Modell liefern.

Nun läßt sich zwar am Übergang von der sinnlichen Gewißheit eines singulären $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ zum nicht-sinnlichen Bewußtsein von einem allgemeinen $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ der Umschlag einsichtig machen, in dem aus der Anschauung bzw. einem praktischen Gegenstandsverhältnis das Denken in Begriffen bzw. ein theoretisches Gegenstandsverhältnis entspringt.³⁷ Aber dieser Umschlag vollzieht sich nur – und wird demgemäß nur explizierbar – *in* der gegenständlichen Tätigkeit oder *in* der Anschauung. Wir erfassen so die Konstitution nicht-sinnlicher (abstrakt-allgemeiner) Bewußtseinsinhalte, nicht aber die Seinsart von oder den Zugang zu unsinnlichen Gegenständen. Gerade diese sind es aber, in bezug auf die „Welt“ in situationsübergreifenden oder situationsenthobenen Einstellungen erfahren wird. Daß z.B. die Seefahrt nicht nur bestimmte Gefahrensituationen wie Sturm, Felsriffe, Schiffbruch mit sich bringt sondern mit einer unbestimmten und nicht lokalisierbaren Gefährlichkeit verbunden ist, war eine frühe Erfahrung der Menschen. Daß im Zusammenleben und in der Kooperation eine ethische Bindung entsteht, die mit dem Begriff „Treue“ bezeichnet wird, wurde gefühlt, ehe der Begriff geprägt wurde. Objektive Verhältnisse und Komplexgebilde, z.B. so einfache wie ein Vertrag oder so komplizierte wie die Rechtsordnung oder das Staatswesen, und subjektive Befindlichkeiten entziehen sich dem anschaulichen Aufweis; doch stellen sie nichtsdestoweniger eine Wirklichkeit dar.

Eben diese Wirklichkeit ist es nun, die für die Mitteilung im zwischen-

menschlichen Verkehr mit Hilfe des Gemeinbestandes lexikalisch schon fixierter Sinnesgegenstände zugänglich gemacht werden muß. Das heißt: Der gesamte Bereich der nicht durch die Sinne (in der Anschauung) gegebenen Wirklichkeit³⁸ – Relationen, Relationsgebilde, Gemütszustände, Kräfte usw. – konnte nur durch Übertragung von Wörtern, deren Bedeutungsgehalt in sinnlichem Aufweis gegenständlich zu erfüllen war, „zum Sprechen gebracht werden“. Um verständlich zu sein, mußte jedoch die sinnliche Gegenstandsbedeutung in irgendeiner intersubjektiv nachvollziehbaren Weise auf das gemeinte Unsinnliche projiziert werden können. Die allmähliche Herausbildung des Wortschatzes für die Emotionalität und Subjektivität des Menschen liefert dafür gute Beispiele. Sprachgeschichtlich zeigt sich auch, daß ganze Bereiche, die heute selbstverständliche Gegenstände unserer Reflexion sind, „entdeckt“ werden mußten. Die Poesie ist ein hauptsächliches Medium dieser Entdeckungen.

In der Poesie (wie überhaupt in der Kunst³⁹) wird die Subjekt-Vermitteltheit einer Welt von Bedeutungen unmittelbar einsichtig und reflektiert. Der im hinweisenden „Da“ aufgezeigte nackte Gegenstand ist vorhanden; die Wahrnehmung seines Vorhandenseins muß nicht die Auffassung einer Bedeutung einschließen. Im unaufmerksamen oder interesselosen Hinsehen kann er einfach als Anschauungsinhalt erscheinen. Meist allerdings entspringt der Hinweis schon einem Bedeutungszusammenhang, in den der Sprecher den Angesprochenen einbeziehen will. Rufe ich meinem Nachbarn zu: „Feuer!“ – so will ich ihn zu einem bestimmten Verhalten angesichts eines entstehenden oder fortschreitenden Brandes auffordern.⁴⁰ Brennt mein Haus, so ist die Bedeutung des Sachverhalts für meinen Nachbarn nicht genau die gleiche wie für mich; das Wort besagt dasselbe, aber seine Bedeutung ist verschieden gefärbt. Metaphern, die einen Aspekt der Sache zur Sprache bringen, sind die Folge der subjektiven Wahrnehmung des Sprechers; er sieht etwas auf eine bestimmte Weise. Der Hörer, der die Metapher „versteht“ – und das heißt: „deutet“ – nimmt eine im Bild liegende Bedeutungstendenz auf, aber möglicherweise anders als der Sprecher. Metaphern lassen Bedeutungsvarianten zu – die Geschichte der Interpretation von Dichtungen liefert dafür mannigfache Beispiele.

So entspringt der metaphorischen Erschließung von Sachbedeutungen – in letzter Instanz: von Weltbedeutung – eine Aporie: Der größere Bedeutungsreichtum des metaphorischen Sprechens verbindet sich mit der

Unsicherheit, ob die Deutung das Gemeinte trifft; die Kommunikation kann gestört sein. (Jeder hat wohl schon mit „dunklen“ Texten zu tun gehabt, die er nicht zu deuten wußte). Die Hermeneutik hat daraus ihr Geschäft gemacht. Für Poesie, deren Aussagekraft in der Evokation eines variablen Bedeutungshofs und in der Stimulationen von Bedeutungsiterationen liegen kann, ist diese Aporie nicht problematisch. Wie aber verhält es sich mit jenen Bereichen der Philosophie, die unvermeidlich mit konstitutiven, das heißt notwendigen Metaphern erhellt werden müssen, weil sie prinzipiell keine Felder der Erfahrung sind? Ist das Sprechen über sie eine Art Dichtung, oder gibt es für sie eine Form wissenschaftlicher Genauigkeit? Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, ob wir Kriterien für die Exaktheit von Metaphern ausmachen können, die es erlauben, Metaphern als Termini zu gebrauchen.

Im *Hirt des Hermas* (einem zu seiner Zeit weit verbreiteten und einflußreichen frühchristlichen Text, der spätestens im ersten Drittel des 2. Jahrhunderts entstanden ist) finden sich zehn Gleichnisse (*παρομοιοι*; *similitudines*), von denen das erste semantisch deutlich von den übrigen unterschieden ist. Während in allen anderen Gleichnissen der nicht-bildliche Sinn der Fabeln bzw. der Bilder erklärt wird⁴¹, beschränkt sich sim. I auf die Evokation eines Bildes, nämlich der Stadt (*πόλις*), die die der Christen ist im Gegensatz zur irdischen Stadt, in der die Christen Fremdlinge sind.⁴² Die Gesetze der irdischen Stadt sind so beschaffen, daß der Christ sie nicht befolgen kann; ihm droht die Vertreibung⁴³, die er bereitwillig auf sich nehmen muß, um in seiner Stadt glücklich zu leben, indem er die Regeln christlicher Lebensführung befolgt.⁴⁴

Die Stadt der Christen, das himmlische Jerusalem, ist kein Ort, der durch das Bild einer Stadt äquivalent zu bezeichnen wäre. Von der irdischen Stadt wird gesprochen in bezug auf Häuser, Acker, Besitz – von der Stadt der Christen heißt es nur, daß sie das Christengesetz ist.⁴⁵ Das himmlische Jerusalem ist nur metaphorisch eine Stadt und im eigentlichen Sinne ein Gnadenzustand, der im rechten Tun des Gläubigen sich verwirklicht, ein Ort überall und kein Ort nirgends, in dir und nicht um dich. So kehrt sich auch das Verhältnis um: die irdische Stadt konstituiert ihre Gesetze, die Gesetze der Christen dagegen konstituieren die himmlische Stadt; *πόλις* : *νόμοι* = *νόμος* : *πόλις*.

Das Beispiel macht etwas deutlich: Die Metapher gibt nicht einfach ein

Abbild eines Sachverhalts, übersetzt nicht einfach ein sinnlich nicht Aufweisbares in eine sinnenfällige Gestalt sondern nimmt eine Transformation am Anschauungsgehalt vor. Bildet der Transformationsprozeß eine wohl definierbare logische Struktur (und nicht nur eine assoziative Verknüpfung), so spreche ich von einer *exakten* Metapher – und das bedeutet, daß sie strukturell genau expliziert und als Terminus gebraucht werden kann (was natürlich bei mangelnder begrifflicher Reflexion eine unscharfe Verwendung nicht ausschließt).

In Dichtung und Rhetorik gibt es exakte Metaphern so gut wie solche, die aus dem unerschöpflichen Schatz unbestimmter Ähnlichkeiten stammen.⁴⁶ Die Unterscheidung von exakten und – sagen wir – spielerischen Metaphern soll keine Bewertungshierarchie implizieren, sondern hat ausschließlich methodischen Charakter.

Die Exaktheit der Metapher spielt im poetischen Gebrauch eine untergeordnete Rolle. Ihre ebenso erkenntnistheoretische wie ästhetische Qualität erweist sich darin, daß sie einen Aspekt der Wirklichkeit vor Augen stellt oder verdeutlicht oder ausschmückt. Wenn die vom Sprecher gebrauchte Metapher vom Hörer so verstanden wird, daß sie diese ihre Funktion erfüllt, dann ist sie „treffend“, denn sie trifft ihr Ziel. Nur bei Seinsverhältnissen, deren Struktur überhaupt erst durch die Metapher konstruiert wird⁴⁷, ist es sinnvoll zu fragen, ob und in welcher Hinsicht die Metapher diese Struktur exakt angibt. Da aber die Exaktheit nicht durch Vergleich mit dem Objekt, auf das ein Bild übertragen wird, festgestellt werden kann, weil dieses Original-Objekt sich der möglichen Erfahrung entzieht, muß das Verhältnis der Erfahrung zu dem transempirischen Gegenstand durch den metaphorischen Ausdruck so modelliert sein, daß ihm apriorische Evidenz zukommt; das heißt die Metapher muß die Form der apriorischen Bedingungen jeder möglichen Erfahrung angeben. Wenn sie dies so tut, daß ein in sich stimmiges Modell von Seins- und Erkenntnisrelationen entsteht, darf sie als exakt gelten; sie ist dann, um einen Ausdruck von Leibniz zu verwenden, „mit metaphysischer Strenge“ (*à la rigueur métaphysique*) gebraucht.

(Dabei ist der Charakter des Metaphorischen zu beachten. Metaphern sind keine vollumfänglichen Abbildungen eines Sachverhalts in einem anderen Medium. Sie sind auch nicht das, was Leibniz mit dem Terminus „ausdrücken“ bezeichnete.⁴⁸ Übereinstimmend in den Definitionen der

Metapher wird das Metaphorische in der Ähnlichkeit des Bildes mit dem Repräsentierten gesehen. *Ähnlichkeit* ist teilweise Gleichheit bzw. Äquivalenz. Für die Exaktheit einer Metapher ist daher nur zu fordern, daß das Bild die konstitutiven Strukturen des in der bildlichen Vorstellung Gemeinten aufzeige; aufzeigen heißt: an einer sinnlich nachvollziehbaren Relation darstellen).

Die *Konstruktion* eines Sachverhalts durch eine notwendige Metapher im Modus der Exaktheit behauptet, die *Rekonstruktion* eines Objektiven zu sein, das nur in der Metapher als das erscheint, was es ist. Diese Prä-tention kann nur eingelöst werden, wenn die Metapher an sich selbst das Erscheinen eines Objektiven ist, also Schein und Sein, Repräsentation und Präsentation in ihr zusammenfallen. Ich vermute, daß es nur eine kleine Zahl von Metaphern gibt, die dieser Anforderung genügen, und daß sich die erstaunliche Simultaneität bestimmter Metaphern in verschiedenen Kulturen und Philosophien von daher erklären läßt; jedenfalls sind die Parallelen oft genug keine Übernahme von Denkmotiven, also Folge von Einflüssen, sondern offenbar unabhängig voneinander entstanden.

Selbstverständlich wird sich die Frage nach der Exaktheit einer Metapher nur beantworten lassen, wenn die Metapher im Hinblick auf das, was sie besagen soll, analysiert wird. Was sie besagen soll, muß strikt aus ihrem eigenen Aufbau, aus der logischen und ontischen Struktur der Sache, die als Bild dient, abgeleitet werden; es geht nicht darum, was wir in ein Bild hineininterpretieren können.⁴⁹ Wie die in unseren Ausführungen stipulierte Notwendigkeit des Gebrauchs von Metaphern für metaphysische Gegenstände als exakt zu erweisen ist, muß an solchen Metaphern dargetan werden. Es wird sich dabei zeigen, daß es ein Moment der Exaktheit dieser Metaphern ist, die Verstandesansicht der „vormaligen Metaphysik“, deren Begrifflichkeit die Metapher nur als illustrative aufnehmen konnte, in einen dialektischen Vernunftprozeß zu überführen, der sich aus dem konstitutiven Charakter der Metaphorik entwickelt.

Drei Metaphern, die in der Philosophie verschiedener Hochkulturen gleichermaßen zu Topoi des metaphysisch-dialektischen Denken geworden sind: Spiegel, Licht und Weg⁵⁰, können als Paradigmen angesehen werden, wie gegenständlich-sinnliche Verhältnisse an sich selbst Strukturanalogien zu abstrakt-logischen Relationen darstellen (d. h. im wörtlichen Sinn: vor uns hinstellen!) und so diese Relationen erscheinen lassen.

Daß es gegenständlich-sinnliche Verhältnisse sind, führt zugleich vor Augen, daß diese logischen Strukturen eine *ontologische Interpretation* besitzen, daß also Seinsform und Denkform einander entsprechen. An solchen Metaphern läßt sich zeigen, was es besagt daß notwendige Metaphern, deren gegenständlicher Sinn inkommensurabel ist, das Gemeinte nichtsdestoweniger *exakt* ausdrücken.

III.

Das erste Wörterbuch der Philosophie in deutscher Sprache, Johann Georg Walchs *Philosophisches Lexicon* von 1726⁵¹, behandelt in mehreren Lemmata das Licht im „eigentlichen und verblühten Verstand“ als physikalisches Phänomen und in Ausdrücken wie „Licht der Natur“, „Licht der Seele“, „Licht der Vernunft“. Den metaphorischen Gebrauch erläutert er als „den Grund in der Natur, woraus die Vernunft etwas erkennt, dass gleichwie sonst das Licht in der Welt pflegt genennet zu werden, was die umstehende Körper sichtbar macht, dass wir sie sehen können; also verhält sich die Natur gegen den Verstand wie ein Licht, dass er dadurch die Wahrheit erkennen kan so fern sich demselbigen die natürlichen Dinge in ihrer Beschaffenheit, Ordnung und Endzweck präsentiren. Wie sich das Auge gegen das eigentliche Licht verhält; also verhält sich auch der Verstand gegen dieses Licht der Natur, dass auf solche Weise das, so den Verstand erleuchtet, etwas anders und von dem Verstand selbst unterschieden ist.“⁵² Die eigentliche Seinsweise des Lichts, Körper sichtbar zu machen, wird nicht weiter in ihrer formalen Beschaffenheit untersucht, sondern (wie auch im maßgebenden lateinischen Wörterbuch des Goclenius⁵³) in der scholastischen Definition vorausgesetzt.⁵⁴ Interessant ist aber, daß Walch es für angebracht hält, die Unterschiedenheit des Gegenstands, der dem Verstand erscheint, und des Verstandes selbst, der erleuchtet wird, ausdrücklich zu betonen. In der Analogie werden Auge wie Verstand *beide* als *rezeptiv* gefaßt – das Licht fällt in sie ein und zeigt ihnen die Sache bzw. die Wahrheit, so wie es entsprechend dem physikalischen Vorgang zu beschreiben ist; die im metaphorischen Gebrauch auch mögliche Umkehrung, dergemäß das Augenlicht den Gegenstand erblickt oder „ins Auge faßt“, wird nicht angesprochen, dem Subjekt keine Produktivität gegenüber dem Objekt im Erkenntnisprozeß zuerkannt. Ein rea-

listisches Erkenntnismodell, das wohl auf den Einfluß John Lockes zurückgeht, wird vorausgesetzt; anders als noch ein Jahrhundert früher, als Alsted den menschlichen Intellekt mit dem Lichte gleichsetzte, das die Dinge erleuchtet und unterscheidet.⁵⁵

Das Verhältnis des Lichts zum Dunklen, durch das erst der Vorgang des Sichtbarmachens exakt beschrieben und zum exakt metaphorischen Gebrauch tauglich gemacht werden könnte, blieb in den frühaufklärerischen Begriffsbestimmungen allerdings unbeachtet. Goclenius weist zwar darauf hin, daß die Erde, das heißt die opake Materie, „nicht geschaffen ist, in sich Licht aufzunehmen, sondern es nur an der Oberfläche empfängt“⁵⁶; und dies ist ihm nur der dritte und unvollkommenste Grad des Leuchtens, das Beleuchtetsein in der Brechung durch das Medium; er zieht aber daraus keine Konsequenzen für den metaphorischen Gebrauch. Die Bestimmung des Verhältnisses des Lichts zum Dunklen, und nun ausdrücklich im Hinblick auf eine exakte Übereinstimmung von Metapher und physikalischem Phänomen, nimmt erst Spinoza vor: „Wie das Licht sich selbst und die Finsternis manifestiert, so ist die Wahrheit das Richtmaß ihrer selbst und des Falschen.“

Der Satz des Spinoza ist ein *Vergleich*. So – wie (*sicut – sic*) verbinden zwei selbständige Sätze, die miteinander verglichen werden. Im Vergleich wird behauptet, daß die Satzglieder in beiden Sätzen jeweils im gleichen Verhältnis zueinander stehen: Licht verhält sich zur Finsternis wie Wahrheit zum Falschen: *lux: tenebrae = veritas: falsum*. Der Vergleich demonstriert, daß die Metapher „Licht der Vernunft“ oder „Licht der Erkenntnis“ nicht nur illustrativ ist, sondern exakt gebraucht werden kann. Aber der Vergleich setzt nicht einfach beide Sätze in funktionale Entsprechung. Die Prädikate sind verschieden: *manifestare* (manifestieren – ein Ausdruck, den Hegel noch schätzt –, oder offen legen) und *norma esse* (Richtmaß sein). Damit die Entsprechung zwischen den Bereichen der sinnlichen Sichtbarkeit und der unsinnlichen abstrakten Erkennbarkeit eine Verdeutlichung des Unsinnlichen durch das Sinnliche sein kann, muß eine Verschiedenheit zwischen beiden bestehen und die Verschiebung des Verhältnisses von einem Bereich in den anderen vorgenommen werden, die die logische Eigenart des zweiten Verhältnisses aus der Evidenz des ersten einsehbar macht. *Norma esse* muß sich als ein Verhältnis erweisen, das in seiner Struktur durch *manifestare* erklärt werden kann.

Spinoza sagt in immer neuen Wendungen, daß es kein anderes Kriterium der Falschheit des Falschen als die Wahrheit des Wahren gibt. Eine wahre und eine falsche Aussage, eine wahre und eine falsche Vorstellung oder Idee stehen nicht nebeneinander als zwei gleichartige und gleichrangige Bewußtseinsinhalte, zwischen denen zu entscheiden ist, welchem von ihnen wir unsere Zustimmung geben; sondern sie beziehen sich aufeinander dergestalt daß die eine Idee durch ihr Sein die andere ausschließt. Eine ganz und gar falsche Idee dagegen wäre überhaupt keine Idee, es gibt nur adäquate und inadäquate Ideen.⁵⁸ Die Falschheit die der Inadäquatheit einer Idee entspringt, ist also eine Modifikation der Wahrheit und mißt sich an dem Verhältnis von Adäquatheit der Idee (als ganz wahrer) zur Inadäquatheit dieser Idee in irgendjemandes Geist (*in alicujus mente*); Falschheit ist ein privativer Modus der Wahrheit und das Falsche ist ein unvollständig Wahres. Reine Wahrheit ist aber nur ganz und gar wahr, sonst ist sie keine Wahrheit. Falschheit ist also wohl eine Art Wahrheit und doch als solche ihr Gegenteil; Wahrheit aber ist die Gattung, die sich selbst und die Falschheit als ihre zwei (und nur zwei) Arten enthält⁵⁹, sie ist also als Gattung übergreifend über sich selbst und ihr Gegenteil – welches Verhältnis die logische Grundfigur der Dialektik ist.⁶⁰

Daß etwas Gattung seiner selbst und seines Gegenteils sei, sagt sich leichthin; aber wie ist es zu begreifen? Hegel führt diese Figur bereits in abstrakter Reinheit ein, er weiß jedenfalls eine zweieinhalb Jahrtausende lange Geschichte des dialektischen Denkens hinter sich. In dieser Geschichte ist die Figur des „übergreifenden Allgemeinen“ an ausschlaggebenden Stellen der Begriffsbildung durch die Metapher des Lichts evoziert worden; und eben auf diese Geschichte der Begriffsbildung spielt Spinoza an. Was wird bei genauem Aufmerken auf das Wesen des Lichts und der Sichtbarkeit erkannt?

Dreierlei ist zu unterscheiden: Leuchtendes (die Lichtquelle), Licht und Beleuchtetes (der Körper). Die Lichtquelle und der beleuchtete Körper sind gegenständlich sichtbar gegeben – z.B. eine Kerze, eine Glühbirne, ein brennendes Holzsplit und das Buch im Schein der Kerze, die Möbel im erleuchteten Zimmer, das Antlitz des Menschen vor dem Kamin. Die sichtbare Dinglichkeit der Lichtquelle ist unabhängig von ihrem Eigenlicht, dieses kommt zu ihrer Seiendheit hinzu – Kerze, Glühbirne. Holzsplit bleiben vorhanden als Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung,

auch wenn sie nicht leuchten. Allerdings gibt es eine wesentliche Verschiedenheit zwischen Leuchtendem und Beleuchtetem: Indem das Leuchtende leuchtet, beleuchtet es sich selbst und macht sich sichtbar; und in dieser Besonderheit ist das Leuchten der Lichtquelle bzw. das sich selbst beleuchtende Licht eine theologische Metapher *par excellence*.⁶¹ Dagegen ist der nicht selbst leuchtende, nur beleuchtete Körper prinzipiell nicht sichtbar, solange er nicht beleuchtet ist. An ihm ist nichts, was sich dem Sehenden zeigt; er ist nicht nur in der Finsternis, sondern er ist an sich selbst Finsternis.⁶²

Nun aber das Licht! Wir gewahren verblüfft, daß auch das Licht an sich selber nicht sichtbar ist. Es ist das rein Diaphane, und gäbe es nur das Licht (und nicht auch die finsternen Körper, die beleuchtet werden), so würden wir *nichts* sehen, also auch das Licht selbst nicht. Erst das Auftreffen des Lichts auf den Körper macht diesen, der das Licht zurückwirft, sichtbar und damit auch das Licht sichtbar.⁶³ Zunächst fällt dem Beobachter auf, daß das Sichtbare nur „im Lichte“ sichtbar ist. Sehen bedarf der Lichtquelle, von der Lichtstrahlen ausgehen, die am undurchlässigen Körper gehemmt und zurückgeworfen werden. Nicolaus Cusanus hat das schön formuliert: „In Schatten und Dunkelheit hat das Sichtbare nicht die geeignete Beschaffenheit, gesehen zu werden. [...] Daher ist es nötig, daß es erleuchtet werde; denn es ist die Natur des Lichtes, dass es von sich aus in das Auge eindringt. [...] Die Farbe aber ist im Licht nicht wie in einem anderen, sondern in ihrem eigenen Prinzip, denn die Farbe ist nichts anderes als die Begrenzung des Lichts im Durchsichtigen.“⁶⁴ Dann aber bemerkt der Beobachter, daß er Licht immer nur am Beleuchteten, durch Vermittlung des finsternen Gegenstandes wahrnimmt und stellt fest: „Das (reine) Licht (an sich) ist dem Auge unbekannt.“⁶⁵

Nur im Lichte ist der dunkle Körper sichtbar; er wird, mit den Worten des Thomas von Aquino, „aktuell leuchtend“ gemacht. Dabei ist das Licht, das auf den Körper fällt, das Aktive.⁶⁶ Indem es sichtbar macht, wird es als das Sichtbarmachende selbst sichtbar. Der sichtbare Körper aber bewirkt passiv die Sichtbarkeit des Lichtes vermittels des Finsternen. In Hegelsche Diktion übersetzt: Im Elemente des Lichts wird das Dunkle leuchtend und beide werden sichtbar; Sichtbarkeit setzt ein Reflexionsverhältnis voraus. Das Dunkle ist nur insoweit sichtbar, als es, das Licht reflektierend, selbst passiv leuchtet. Das Licht läßt leuchten, es *er*-leuchtet.

Darauf hebt der Satz Spinozas ab: Das Licht manifestiert sich selbst und das Dunkle. Es ist die Gattung seiner selbst als das (aktiv) Leuchten und des Dunklen, das beleuchtet nun auch (aber passiv) leuchtet.⁶⁷ Das Licht ist anschaulich ein dialektisches Verhältnis. Die Struktur dieses Verhältnisses (die uns bei der Analyse des Sehens im Lichte und durch das Licht deutlich wird) entspreche nun, so behauptet Spinoza, genau der Struktur des Verhältnisses von Wahrheit und Falschheit; und wie wir dieses Verhältnis aufzufassen haben, *zeige sich* am Verhältnis von Licht und Finsternis.

Spinoza kann dabei die lange Geschichte der Lichtmetapher voraussetzen⁶⁸, in der das Sehen als Paradigma des Erkennens und das Licht als Medium oder als Organ oder als Zustand der Erkenntnis gebraucht wurden. Seine Verwendung der Metapher ist also nicht weiter bemerkenswert; wohl aber die methodische Zurichtung, durch eine Verhältnis-Analogie einen dialektischen Sachverhalt begrifflich zu machen. Daß Wahrheit das Falsche „übergreife“ oder daß Wahrheit die Gattung auch des Falschen (als einer, obschon gegenteiligen, Art Wahrheit) sei, ist nicht unmittelbar einsehbar. Ja, eine solche Konstruktion wäre aussagenlogisch unzulässig. Die Metapher zeigt nicht nur eine logische Beziehung an, die zur Logik des aristotelischen *Organon* (vielleicht aber nicht zur Logik der aristotelischen *Physik und Metaphysik*) quersteht, sondern sie impliziert auch einen *Wahrheitsbegriff*, der nicht an der Aussage, sondern am Selbstsein und Erscheinen der Sache orientiert ist. Was ins Licht tritt, zeigt sich einem Sehenden. Indem es sich zeigt, kann es sich teilweise oder ganz, in dieser oder jener Färbung, adäquat oder verzerrt zeigen (von den subjektiven Täuschungen des Sehenden ganz abgesehen); immer aber zeigt es sich als etwas, dem ein eigenes so-beschaffenes Sein zugrunde liegt. Auch das, was wir verzerrt oder falsch auffassen, hat eine wirkliche Entsprechung im Gegenstand und ist Moment unseres wirklichen Verhältnisses zum Gegenstand. Die Falschheit gründet im wahren wirklichen Sein des Gegenstandes und in der Wahrheit unserer Beziehung zum Gegenstand (was nicht dasselbe ist wie eine Beziehung der Wahrheit zum Gegenstand, d.h. eine Beziehung gegenständlicher Wahrheit!).⁶⁹

Damit etwas, das sich uns falsch zeigt oder von uns falsch aufgefaßt wird, doch eine Art des Wahren sein kann, muß es im Zusammenhang der Welt stehen, auf die wir uns gegenständlich beziehen, zu der wir uns ver-

halten. Die Wahrheit des Falschen erweist sich, wenn das Falsche als ein perspektivisch erscheinendes Moment des Ganzen begriffen wird.⁷⁰ Die Dialektik des Wahrheitsbegriffs tritt erst als eine Funktion der Kategorie Totalität hervor. Damit kommen wir wieder auf die eingangs zitierte Definition von Walch. Licht ist „der Grund in der Natur, woraus die Vernunft etwas erkennt“ – Natur aber ist das Totum, in dem jedes Einzelne, jeder Erkenntnisgegenstand existiert; von ihr her und durch sie erkennen wir die Dinge, so wie das Licht „die umstehenden Körper sichtbar macht“. Jedes Einzelne ist an sich dunkel und stumm; in einem universellen Relationensystem erscheint jedoch jedes für alle anderen und spricht zu ihnen. Die gegenständlichen Verhältnisse sind es, die das Licht ausmachen, und kein Seiendes ist (für alle anderen) mehr, als es in diesen Verhältnissen gegenständlich zeigt und wirkt. Das klingt schon bei Nicolaus Cusanus an: „Das Licht bringt die Gestalten so in das Sehen, dass die sinnliche Form der Welt zu Verstand und Vernunft emporsteigt. [...] So ging auch die Welt selbst in das Sein hervor, so daß diese körperliche Welt durch Teilhabe am Licht das ist, was sie ist.“⁷¹ So wird „der Verstand erleuchtet“ (Walch) dank der Tatsache, daß die Seienden in der Natur = Welt im ganzen sich aufeinander wirkend zueinander verhalten. Erkenntnis entsteht, wenn der Wirkungszusammenhang der Welt, der jedes Einzelne bedingt, von den Einzelnen auf den Verstand zurückgeworfen wird (wie das Licht vom Körper auf das Auge). Spinoza faßt dieses *Totum* in der Gleichung *substantia sive Deus sive natura*. Leibniz wird es als das System der Monaden konstruieren, deren jede von ihrem Ort aus ein Spiegel der ganzen Welt ist – welches Konstruktionsmodell sich einer anderen ursprünglichen Metapher bedient.⁷²

Anmerkungen

- 1 Vgl. Hans Heinz Holz. Das Wesen metaphorischen Sprechens, in R.O. Gropp (Hrsg.). Festschrift Ernst Bloch zum 70. Geburtstag, Berlin 1955, S. 101ff. – Ders., Stichwort Metapher, in H. J. Sandkühler (Hrsg.). Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Hamburg 1990, S. 378ff., Band III.
- 2 Aristoteles, Poetik 1457 a 31–1458 a 17; Rhetorik 1406 b 20–1407 a 18. Quintilian, Institutiones Oratoriae, VIII,6. Vgl. auch die Fundstellen unter *translatio* in der Clavis Quintiliana von Eckard Zundel, Darmstadt 1989. Quintilian ist sich darüber klar, daß es „notwendige“ Metaphern gibt, die wir gebrauchen müssen, „denn wir hätten ja keine

- eigentliche Benennung, die wir einer solchen Verfassung geben könnten“ (scil. der Charaktereigenschaft ‘hart’ – ‘durum’ oder ‘rauh’ – ‘asperum’) – non enim proprium erat quod daremus his adfectibus nomen (VIII. 6,6). In diesem Sinne sagt Quintilian „wir gebrauchen Metaphern, weil es notwendig ist“ – id facimus, quia necesse est. Die *translatio* geschieht in diesem Falle *necessitate* (VIII, 6,6).
- 3 Vgl. Josef König, Bemerkungen zur Metapher, in Kleine Schriften, Freiburg/München 1994, S. 156ff.
 - 4 Vgl. Walter Benjamin. Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, Gesammelte Schriften Band II, Frankfurt am Main 1977, S. 140ff. – Dazu Hans Heinz Holz, Philosophie der zersplitterten Welt, Bonn 1992.
 - 5 Vgl. Bruno Snell, Die Entdeckung des Geistes, Hamburg 1948 (2. erw. Aufl.), S. 181ff.
 - 6 Die anthropologische Sinnfunktion dieser Richtungsdivergenz wird erkennbar bei Immanuel Kant, Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Räume, 1768. in Werke, hrsg. von W. Weischedel, Band I, Darmstadt und Wiesbaden 1960, S. 993ff.
 - 7 Allen Workman, La terminologie sculpturale dans la philosophie présocratique, in Actes du XIème Congrès International de Philosophie, Bruxelles, Amsterdam, Louvain 1953, Band V, S. 45ff.
 - 8 Vgl. Bruno Snell, a.a.O., S. 15ff. und 189ff. – Roland Hampe. Die Gleichnisse Homers und die Bildkunst seiner Zeit, Tübingen 1952.
 - 9 Sappho, Lieder, griech. und deutsch von Max Treu, München und Zürich 1984 (7. Aufl.). Poetisch subtiler ist die Übersetzung von Joachim Schicke!, Sappho: Strophen und Verse, Frankfurt am Main 1978.
 - 10 Hans Friedrich Fulda, Dialektik m Konfrontation mit Hegel, in H.F. Fulda/H.H.Holz/ D. Patzold. Perspektiven auf Hegel, Köln 1991, S. 10 pass.
 - 11 Zur Verschiebung von *physis* zu *res* vgl. Ludwig Landgrebe, Die Aponen des Dingbegriffs und die Fremdheit der Welt, in: Actes du XIème Congrès International de Philosophie, a.a.O., Band III, S. 144ff. „In diesem Übersetzen wird aber nicht einfach dasselbe in einer anderen Sprache ausgedrückt, sondern in ihm vollzieht sich ein geschichtlicher Wandel des Welt- und Seinsverständnisses.“ Ebd., S. 146.
 - 12 Siehe Hans Lipps, Die Verbindlichkeit der Sprache, Frankfurt am Main 1958, S. 66ff. „Hier sucht man nach dem ‘richtigen’ Wort für etwas, und ‘richtig’ meint dabei nicht das hierfür gebräuchliche Wort Nicht aus mangelnder Kenntnis einer Sprache entsteht hier die Verlegenheit. Nicht für den anderen soll hier etwas bezeichnet werden, – sich selbst sucht man klar zu werden über das, *wofür* man das *Wort* sucht Man sucht im Wort eine prägnante Fassung für das, was – unausgesprochen – undeutig bliebe.“ Ebd. – Josef König, Kleine Schriften, a.a.O., S. 173, sagt von Metaphern, die wir „notwendige“ nennen, daß „sie nun aber als auch eigentliche Ausdrücke ihre Sachen ursprünglich geben und treffen.“
 - 13 Hier ist die Differenz determinierender und modifizierender Prädikate der logische Aspekt dieser Nivellierung. Denn modifizierende Prädikate können stets auch als determinierende gebraucht werden Vgl. Josef König, Sem und Denken, Halle 1937, S. 27ff.
 - 14 Vgl. Sybille Kramer, Die Suspendierung des Buchstäblichen. Über die Entstehung metaphorischer Bedeutung, Allgemeine Zeitschrift für Philosophie Jg. 15.2,1990, S. 61ff. „Anzeichenbedeutungen sind durch zwei Merkmale charakterisierbar: Eine *Kausalkette* muß gegeben sein, welche es erlaubt, aus ihren wahrnehmbaren Gliedern zurückzuschließen auf die nichtwahrnehmbaren Teile dieser Kette. Überdies ist eine Anzeichenbedeutung stets *singular* Sie verweist auf Einzelsachverhalte, auf Vorkommnisse, die eine

- bestimmte Stelle in Raum und Zeit einnehmen. [...] Die der Anzeichenbedeutung zugrunde liegende Kausalrelation wird also (scil.: durch den metaphorischen Gebrauch) in eine reine *Bedeutungsrelation* überführt, und der Einzelsachverhalt, auf den das Anzeichen verweist, wird generalisiert und zu etwas *Universalem* erhoben. Eigenschaften werden transformiert in Bedeutungen.“ Ebd., S. 65.
- 15 Qumtilian, a.a.O., VIII. 6 und 7.
 - 16 Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Band II, Darmstadt 1953. – Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1975 (2. Aufl.). Helmuth Plessner (Hrsg.), *Symphilosophin*. München 1953, S. 95ff. und 237ff.
 - 17 Sybille Krämer, a.a.O, S. 68: „Die Inkonsistenzen im Logos eines metaphorischen Satzes, die das prädikative ‘ist’ als ein ‘nicht ist’ desavouieren mußten, werden mit der Entstehung der spezifisch metaphorischen Bedeutung verwandelt in die Konsistenz einer neuen Sichtweise der Dinge, in welcher das ‘nicht ist’ als ein ursprüngliches ‘ist’ entziffert wird, welches legitimiert ist in der mythischen Synthese zwischen disparaten Gegenständen unserer natürlichen und kulturellen Umwelt. Der vielbeschworene Übergang von Mythos zum Logos erföhre dann im Sprachverfahren der lebendigen Metapher eine beständige Umkehrung.“ Zur weiterschließenden Funktion poetischen Sprechens vgl. Beda Allemann (Hrsg.) *Ars Poetica*, Darmstadt 1966, mit zahlreichen Texten zur dichterischen Produktion. Klaus Müller-Richter/Arturo Larcati (Hrsg.), *Der Streit um die Metapher*, Darmstadt 1998.
 - 18 Dies die Klassifikation Qumtilians. Die *Rhetorica ad Herennium* nennt vier Formen der Metapher, nämlich „um zu schmücken, um zu beweisen, um offener zu sprechen oder um etwas vor Augen zu stellen“ – ornamdi causa aut probandi aut apertius dicendi aut ante oculos ponendi Rhetonca ad Herennium, latein/deutsch von Theodor Nüsslem, Zürich 1994, S. 292f., Buch IV, cap. 45.
 - 19 Sybille Krämer, a.a.O., hat die Eigenart des Metaphorischen in knapper Darstellung aufs genaueste profiliert und auf die Denkform der Analogie gegründet Sie hat deutlich gemacht, daß eine Klärung und Neubewertung des analogischen Denkens ein Desiderat ist, dessen sich die Philosophie der Gegenwart nicht angenommen hat.
 - 20 Vgl. Detlev Patzold/Arjo Vanderjagt (Hrsg.), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Köln 1992, mit Beiträgen u.a. von Hans Friedrich Fulda, Hans Heinz Holz, Jos Lensink, Detlev Patzold, die sich mit dem Übergang zu einer anderen Behandlungsart metaphysischer Gegenstände befassen.
 - 21 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Heidelberg 1830, § 11 A und § 12.
 - 22 Vgl. dazu auch Hans Heinz Holz, *De actuaiteit van de metafysica*, Kämpen 1991. – Ders., *Natur und Gehalt spekulativer Sätze*, Köln 1980.
 - 23 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, a.a.O., § 6. – Vgl. dazu auch Hans Heinz Holz, *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, Band III, Stuttgart 1997, S. 94ff.
 - 24 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, a.a.O., § 6.
 - 25 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, a.a.O., § 11.
 - 26 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 21, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832), Hamburg 1985, S 13. Lenin hat diese Stelle exzerpiert und im Sinne einer „materialistischen Lesart“ Hegels gedeutet. LW 38, S. 82f. Vgl. dazu Hans Heinz Holz, *Einheit und Widerspruch*, a.a.O., Band III, S. 361ff. Daß Hegel den Katego-

- rien im spekulativen Denken einen anderen Status zuweist als in der formalen Logik, werden wir später zu bedenken haben.
- 27 Vgl. Hans Heinz Holz, *Einheit und Widerspruch*, a.a.O., Band I, S. 396ff. – Ders. *Leibniz. Eine Monographie*, Leipzig 1983, Kap. 2 und 4.
- 28 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1787 (B), S. 446f. Kant nennt die metaphysischen Ideen „Weltbegriffe“ „teils darum, weil unter Welt der Inbegriff aller Erscheinungen verstanden wird, [...] teils auch, weil das Wort Welt, im transzendenten Verstande, die absolute Totalität des Inbegriffs existierender Dinge bedeutet. [...] In Betracht dessen, daß überdem diese Ideen insgesamt transzendent sind, und, ob sie zwar das Objekt, nämlich Erscheinungen, *der Art nach* nicht überschreiten, sondern es lediglich mit der Sinnenwelt (nicht mit Noumenen) zu tun haben, dennoch die Synthesis bis auf einen Grad, der alle mögliche Erfahrung übersteigt, treiben, so kann man sie insgesamt meiner Meinung nach ganz schicklich *Weltbegriffe* nennen.“ Ebd., S. 447.
- 29 Es liegt nahe, „metaphysische Metapher“ als einen Terminus zu verstehen, der in einer gewissen, noch zu klarenden Verwandtschaft zu dem steht, was Walter Benjamin „dialektisches Bild“ genannt hat.
- 30 Josef König, *Kleine Schriften*, a.a.O., S. 157 und 173 – Vgl. ders. *Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung*, Freiburg/München 1994, S. 295f.: „Hier ist natürlich zunächst und vor allem daran zu erinnern, daß diese metaphorischen Ausdrücke aus Worten bestehen, die nicht-metaphorische Ausdrücke sind. Mir scheint, man darf es für eine Evidenz ausgeben, daß das Denken in Metaphern aufruhet auf oder rückbezogen ist auf das nicht-metaphorische Denken. [...] Der nicht-metaphorische Ausdruck ist ein Ausdruck, der auf sinnlich Wahrnehmbares hinweist.“
- 31 Wiederum war es Josef König, der diesen Umschlag vom praktischen zum theoretischen Gegenstandsverhältnis in der Sprache zum Angelpunkt einer spekulativen Logik gemacht hat. Siehe Hans Heinz Holz, Josef König und das Problem einer spekulativen Logik, in: H. H. Holz (Hrsg.), *Formbestimmtheiten von Sein und Denken*, Köln 1982, S. 13ff.
- 32 Die Entdeckung des Wesens im Dieses-da, die im ursprünglichen Sprechakt sich vollzieht, könnte im Hinblick auf das, was Husserl „Wesensschau“ genannt hat, interpretiert werden. Im griechischen Wort *eidos* (εἶδος) wird die Bildhaftigkeit des Allgemeinen noch deutlich.
- 33 Zur Körpersprache vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris 1945.
- 34 Instinktauslöser fungieren als Medium eines solchen biologischen Real-Allgemeinen. Ihre jeweilige inhaltliche Bestimmtheit ist ein *universale in re*.
- 35 Daß damit auch erst ein Zeitverhältnis bewußt werden kann, ist eine der Welt-konstituierenden Leistungen der Sprache.
- 36 Die ontologische Bedeutung dieses logischen Unterschieds klingt bei Josef König, *Sein und Denken*, Halle 1937, S. 92ff., an.
- 37 Josef König, *Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze*, a.a.O., hat gezeigt, daß sich dieser Umschlag logikwissenschaftlich darstellen läßt an der Differenz theoretischer und praktischer Sätze, die nicht verschiedene Sätze, sondern als Sätze verschieden sind.
- 38 Solche gegenständlich vermittelten unsinnlichen Vorstellungs- oder Begriffsinhalte sind z.B. die Allmend – das gemeinschaftlich genutzte Land; die Herde – das als Einheit

- betrachtete Kollektiv von Tieren; das Vermögen – die Gesamtheit des Eigentums einer Person oder Gruppe (durch das sie instand gesetzt wird, etwas zu bewirken); und dergleichen mehr.
- 39 Vgl. dazu Hans Heinz Holz, *Der ästhetische Gegenstand. Philosophische Theorie der bildenden Künste I*, Bielefeld, S. 56ff.
- 40 Hugo Schuchardt. *Sachen und Wörter*, in: *Anthropos* 7, S. 827ff. In: Hugo-Schuchardt-Brevier, hrsg. von Leo Spitzer. Halle 1928 (2. Auflage), S. 122ff. Vgl. ebd. auch die unter den Titeln *Sprachursprung und Sprache und Denken* gesammelten Auszüge aus Werken Schuchardts.
- 41 Die Deutung des Gleichnisses wird als ἐπιλυσις (Auflösung), die Erklärung als δήλωσις (Aufzeigen) bezeichnet.
- 42 Sim. 1,1: „Ihr wißt, daß ihr in der Fremde wohnt. Denn eure Stadt ist fern von dieser Stadt.“ – Οἴθατε ὅτι ἐπὶ ξένης κατοικεῖτε ὑμεῖς. ἡ γὰρ πόλις ὑμῶν μακρὰν ἐστὶν ἀπο τῆς πόλεως ταύτης.
- 43 Sim. 1,3 „Der Herr dieser Stadt wird sagen. Ich will nicht, daß du in meiner Stadt wohnst; vielmehr verlaß diese Stadt, weil du meine Gesetze nicht befolgst.“ – ὁ κύριος τῆς πόλεως ταύτης. Οὐ θέλω σε κατοικεῖν εἰς τὴν πόλιν μου, ἀλλ’ ἐξέλθε ἐκ τῆς πόλεως ταύτης, ὅτι τοῖς νόμοις μου οὐ χρᾶσαι.
- 44 Sim. 1,6 „Sei bereit, wenn der Herr dieser Stadt dich als Opponenten gegen sein Gesetz hinauswerfen will, seine Stadt zu verlassen und in deine Stadt zu gehen und dem Gesetz zu befolgen, unbedrängt, frohlockend.“ – αὐτῷ εἰ μὴ τὴν αὐτάρκειαν τὴν ἀρκετὴν σοι, καὶ ἔτοιμος γίνου, ἵνα, ὅταν θέλῃ ὁ δεσπότης τῆς πόλεως ταύτης ἐκβαλεῖν σε ἀντιταξάμενον τῷ νόμῳ αὐτοῦ, ἐξέλθῃς ἐκ τῆς πόλεως αὐτοῦ καὶ ἀπέλθῃς ἐν τῇ πόλει σου καὶ τῷ σῷ νόμῳ χρῆσις ἀνυβριστως ἀγαλλιώμενος.
- 45 Der Christ soll auswandern: ἐν τῇ πόλει σου καὶ τῷ σῷ νόμῳ. Text und deutsche Übersetzung des Hermias nach Martin Leutzsch in U. Körtner/M. Leutzsch, *Papiasfragmente. Hirt des Hermas*, Darmstadt 1998.
- 46 *Rhetorica ad Herennium*, hrsg. und übers. von Theodor Nüsslein, Zürich 1994. IV, 48: „Aber das Finden von Vergleichen ist leicht, wenn man sich alle Dinge, die belebten und leblosen, die stummen und sprachbegabten, die wilden und zahmen, die auf der Erde, am Himmel und im Meer, die durch Kunst, Zufall und Natur geschaffenen, die gewohnten und ungewohnten häufig vor Augen stellen und an diesen irgendeinen ähnlichen Sachverhalt erjagen kann, der die Angelegenheit zu schmücken, zu verdeutlichen, offenkundiger zu machen oder vor Augen zu stellen vermag. Denn nicht muß die eine Sache der anderen notwendigerweise ganz ähnlich sein, sondern nur der Punkt, der verglichen wird, muß Ähnlichkeit besitzen.“ – Sed inventio similitum facilis erit, si quis sibi omnes res, animantes et inanimas, mutas et loquentes, feras et mansuetas, terrestres, caelestis, maritimas, artificio, casu natura comparatas, usitatas atque inusitatas frèquenter ponere ante oculos potent et ex ins aliquam venan similitudinem, quae aut omare aut docere aut aperitiorem rein facere aut ponere ante oculos possit. Non enim res tota totae rei necesse est similis sit, sed id ipsum, quod conferetur, similitudinem habeat oportet.
- 47 Ich spreche von Konstruktion, weil der Gegenstand metaphysischer Erkenntnis erst in der Durchführung eines methodischen Vorgehens überhaupt als Gegenstand vor uns gestellt wird. Vgl. Hans Heinz Holz, *Widerspiegelung und Konstruktion, TOPOS 7: Dialektik-Konzepte*, Bonn 1996, S. 29ff.
- 48 Leibniz an Arnauld, 9.10.1687. G.W. Leibniz. *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von

- C.J. Gerhardt, Band II, Berlin 1879, S. 112: „Une chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre. C'est ainsi qu'une projection de perspective exprime son géométral.“ – Deutsch von G. Krüger, Leibniz, die Hauptschriften, Stuttgart 1949 (3. Aufl.), S. 98: „Eine Sache drückt (nach meinem Sprachgebrauch) eine andere aus, wenn zwischen dem, was man von der einen, und dem, was man von der anderen aussagen kann, eine feste und regelmäßige Beziehung besteht. In diesem Sinne drückt eine perspektivische Projektion das in ihr projizierte geometrische Gebilde aus.“ Ausdrücken meint hier nicht teilweise Entsprechung, sondern Zuordnung aller Teile.
- 49 Jedes Bild ist prinzipiell einer sich stets weiter generierenden Interpretation aussetzbar, die aus der subjektiven Vermittlung der Bildbedeutung mit dem Erfahrungsfundus des Interpreten entspringt. Siehe Hans Heinz Holz, *Der ästhetische Gegenstand*, a.a.O., S. 28ff.
- 50 Untersuchungen zu anderen Metaphern unterstützen den hier vorgelegten Gedanken, z.B. Volker Schürmann, *Die Metapher des Weckens bei Josef König*, TOPOS 7, a.a.O., S. 49ff. – Bettina Wahrig-Schmidt, *Der Staat als Mensch-Maschine. Die Organismus-Staats-Wissenschaftsmetaphorik bei Thomas Hobbes*, Habilitationsschrift Lübeck 1996. – Dies., *Politik als Spiel. Nicht-mechanische Metaphorik und politische Repräsentation bei Thomas Hobbes*, in: U. Carstens/C. Schlüter-Knauer (Hrsg.), *Der Wille zur Demokratie*, Berlin 1998, S. 235ff. – Dies., E.T.A. Hoffmann und J.C. Reil: *Rhapsodien über Metaphern für Seele und Geisteskrankheit um 1800*, m: H. Klenner/ D. Losurdo/J. Lensink/J. Bartels (Hrsg.), *Repraesentatio Mundi*, Festschrift zum 70. Geburtstag von Hans Heinz Holz, Köln 1997, S. 489ff. – Jörg Zimmer, *Der Horizont des Wahren. Über eine notwendige Metapher in Husserls transzendentaler Phänomenologie*.
- 51 Johann Georg Walch, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig 1726, Spalte 1627ff.
- 52 Ebd., Spalte 163V.
- 53 Rudolphus Goclenius, *Lexicon Philosophicum*, Frankfurt am Main 1613, S. 654: „lux est quae illuminat omnia“ – „Licht ist das, was alles erleuchtet“.
- 54 Thomas von Aquino, *Summa totius theologiae*, Pars I, quaestio 67, 1: „lux est id quod facit manifestationem in sensu visus“ – „Licht ist das, was das Erscheinen im Gesichtssinn bewirkt“.
- 55 Johann Heinrich Alsted, *Encyclopaedia universa*, Leiden 1649 (1. Auflage Herborn 1630), Band I, S. 51: „Lux illa, quam Pater ille luminis, homini in prima creatione implantauit appellatur lumen naturae, quod est radius quidam divinae lucis, fulgens in mente seu intellectu hominis; qui tametsi sua natura unus est, tamen ratione obiecti et modi recte dividitur in theoreticum et practicum: quibus alii; addunt, poeticum.“ – „Jenes Licht, das jener Vater des Lichts bei der ersten Schöpfung dem Menschen einpflanzte, wird Licht der Natur genannt, das eine Art Strahl des göttlichen Lichtes ist, welches im Verstand des Menschen aufblitzt, obwohl es seiner Natur nach eines ist, wird es doch zu Recht im Verhältnis zu den Gegenständen und Modi in ein theoretisches und ein praktisches eingeteilt, zu welchen andere noch das schaffende hinzufügen.“ Indessen ist auch für Alsted der *ordo naturae* auf die Sache gegründet; siehe *Philosophia digne restituta*, Herborn 1642 (1. Auflage Herborn 1612), S. 107: „Vera namque philosophia docet pronuciare et scribere primum rei, deinde menti conuenter. [...] Hic enim est ordo naturae: Res, Mens, Lingua.“ – „Die wahre Philosophie lehrt nämlich die Aussage und Schrift in erster Linie in Übereinstimmung mit den Dingen, darauf in Übereinstimmung mit dem Geiste, [...] Dies ist nämlich die Ordnung der Natur Sache, Geist, Sprache“, Aber

- die göttliche Schöpfungsordnung verläuft in anderer Richtung. Das Wort Gottes ist das Licht, das die Welt erleuchtet, indem es sie schafft, und der menschliche Verstand ist sein Abbild, indem er sie erkennt. Diese theologische Sicht entfällt bei Walch.
- 56 Goclenius, a.a.O., S. 655: „Tertius est terrae, quae non est nata in se recipere lumen, sed tantum in superficie“ Und ebd., S. 654. „Fractum, quod propter diuersitatem medii non tenet rectum incessum, sed ab eo deflectit.“ – „Gebrochen, weil es wegen der Verschiedenheit des Mediums seinen geraden Lauf nicht beibehält, sondern von ihm abweicht.“
- 57 Baruch Spinoza, *Ethica*, pars II, prop. 43 schol.: „Sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est“.
- 58 Ebd., prop. 34 und 35. Spinoza gibt dieser Auffassung in prop. 36 die Formulierung: „Idaeae omnes in Deo sunt, et quatenus ad Deum referuntur, sunt verae et adaequatae“. – „Alle Ideen sind in Gott; und sind, insoweit sie auf Gott bezogen werden, wahr und adaequat.“
- 59 Das drückt sich in der anderen Formulierung Spinozas aus: verum est index sui et falsi.
- 60 Hegel behandelt dieses Verhältnis am Beispiel des Allgemeinen und Besonderen. Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Gesammelte Werke, kritische Ausgabe, Band 12, Hamburg 1981. S. 32ff. Zum „übergreifenden Allgemeinen“ vgl. Josef König *Vorträge und Aufsätze*. Freiburg 1978, S. 33ff. Und Hans Heinz Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln 1983, S. 51ff.
- 61 Nicolaus Cusanus, der der logisch-dialektischen Struktur von Metaphern stets große Aufmerksamkeit widmete, spricht in *De dato patris luminum* vom „Vater des Lichts, der Sonne“ (pater luminum, scilicet soi) und deutet den metaphorischen Sinn als „Gott, das unendliche Licht“ (Dem, lux infinita), von dem er sagt, es „verhält sich zu den Gestalten der Geschöpfe als die universelle Gestalt des Seins“ (ut forma universalis essendi se habet ad formam creaturarum). Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, lateinisch-deutsch hrsg. von Leo Gabriel, Wien 1966, Band II, S. 645ff., hier S. 650 und 658. Die bedeutungstiftende Funktion der Metapher hegt in dem Mittelsatz: „Nani lumen est forma quaedam universalis omnis esse visibih“ – „Denn das Licht ist gewissermaßen die universale Gestalt alles sichtbaren Seins“. Ebd., S. 658.
- 62 Louis Aragon hat die Metapher von der Dunkelheit der Dinge in seinem Gedicht *Le cri du butor* (Der Schrei der Rohrdommel) in einen anderen Sinnesbereich übersetzt: „Le mutisme des objets“ (die Stummheit der Dinge): vgl. Hans Heinz Holz, *Der französische Existentialismus, Theorie und Aktualität*, Speyer und München 1958, S. 124ff. Es ist leicht zu sehen, wie die Verschiebung von der Nicht-Sichtbarkeit zur Sprachlosigkeit einen anderen Bedeutungshorizont eröffnet, obwohl beide Metaphern auf die Beziehungslosigkeit, auf das Sich-Verschließen im In-sich-sein (En-soi) zielen. Zum En-soi siehe Jean Paul Sartre, *L'être et le néant*. Paris 1943, S. 30 ff. Dazu Hans Heinz Holz, *Jean Paul Sartre, Darstellung und Kritik seiner Philosophie*, Meisenheim am Glan 1951, S. 29ff., besonders S. 33ff.
- 63 Alle Theorien über das Licht beginnen darum mit der Reflexion des Lichts und mit den Farben als den Modi der Reflexion. Daß für das Sehen die Farben die Synthesis von Licht und Finsternis sind, hat Goethe phänomenologisch beschrieben; Schopenhauer hat es physiologisch begründen wollen. Johann Wolfgang Goethe, *Farbenlehre*, vollständige Ausgabe der theoretischen Schriften, Tübingen 1953. Arthur Schopenhauer, *Über das Sehn und die Farben*, Sämtliche Werke, hrsg. von Arthur Hübscher nach Julius Frauenstadt. Wiesbaden 1948, Band I Vgl. dazu aber auch schon Nicolaus Cusanus, *De quarendo Deum*. a.a.O., S. 567ff., hier S. 586.

- 64 Nicolaus Cusanus, ebd: „In umbra enim et tenebris visibile non habet aptitudinem. ut videatur. [...] Hinc opus habet, ut illumetur, quoniam lumen illius est naturae, quod per se ingentur in oculum [...] Color autem in lumine non est ut in alio, sed ut in principio suo, quoniam non est color nisi terminus lucis in diaphano.“
- 65 Ebd. „Ignotum est igitur lumen oculo“. – Auch Thomas von Aquino hat die Notwendigkeit der Vermittlung erkannt: das Licht realisiert sich an einem Mittel: „Lumen facit medium lucidum in actu“ – „Das Licht macht ein Medium aktuell leuchtend.“ Summa theologiae, pars I. quaestio 79, art. 3 ad 2.
- 66 Von Caravaggio bis zu Vermeer und Rembrandt wird dieses Verhältnis von Licht und Finsternis zum formalen Thema der Malerei. Vgl. Hans Heinz Holz, Strukturen der Darstellung, Philosophische Theorie der bildenden Künste, Band II, Bielefeld 1997, S. 169ff. – Ders. Structure della visualità, Milano 1984, mit zahlreichen Beispielen aus der Gegenwartskunst.
- 67 Die logische Figur ist dieselbe, welche Josef König an Leibniz' Unterscheidung von vis activa und vis passiva herausgearbeitet hat. Siehe Josef König, a.a.O., S. 35ff. Vgl. dazu auch Hans Heinz Holz, Einheit und Widerspruch, a.a.O., Band I, S. 425ff.
- 68 Deren Anfänge im abendländischen Kulturbereich hat Rudolf Bultmann, Zur Geschichte der Licht-Symbolik im Altertum, Philologus Band 97, Heft 1/2, 1948, S. 1ff. dargestellt. Er führt die Linie von Homer bis zu Dionysios Areopagita.
- 69 In diesen Distinktionen liegt der Ansatz zu einer Ideologie-Theorie und, noch allgemeiner, zu einer Theorie des realen Scheins. Wie das kategoriale Muster einer solchen Theorie aussehen könnte, entwickelt Alessandro Mazzone, Questioni di teoria dell'ideologia, Messina 1981.
- 70 Die Linie, die von Spinoza zu Leibniz führt, wird hier sichtbar.
- 71 Nicolaus Cusanus. *De quaerendo Deum*, a.a.O., S. 590: „Defert enim figura in visum, ut sic ad rationem et intellectum forma sensibilis mundi ascendat. (...) Ita quidem et in esse prodiit mundus ipse, ut corporalis hic mundus participatione lucis hoc sit quod est.“
- 72 Zur Spiegel-Metapher bei Leibniz vgl. Hans Heinz Holz, Einheit und Widerspruch, a.a.O., Band I, S. 396ff.