

## 1. Philosophiegeschichte. Moderne Strömungen

Bremer, Dieter, *Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung. Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik* (Archiv für Begriffsgeschichte, Supplementheft 1) Bonn: Bouvier 1976. X/446 S.

Vor allem Heideggers Interpretationen haben gezeigt, in welchem Ausmaß Grundbegriffe der griechischen Philosophie dem Bereich des Sehens entnommen sind. Das Proömium des Parmenideischen Lehrgedichtes und vor allem das Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis in Platons „Staat“ bedienen sich des Lichts und der Sichtbarkeit als Metaphern des Seins und der Intelligibilität des Seienden. Durch die Vermittlung Plotins und anderer Neuplatoniker beeinflusst Platons ontologische und erkenntnismetaphysische Lichtterminologie Patristik und Mittelalter. In der Forschung hat sich dafür der Terminus „Lichtmetaphysik“ eingebürgert (W. Beierwaltes, *Lux intelligibilis*. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen. Diss. München 1957). Die vorliegende Untersuchung interpretiert Texte, in denen eine Vorgeschichte der Lichtmetaphysik faßbar wird. B. möchte einerseits einen Zusammenhang der Lichtmetaphysik mit frühgriechischen Vorstellungen von Licht und Dunkel aufzeigen. Damit wendet er sich gegen die These, die Lichtmetaphysik sei nichtgriechischen Ursprungs. Das ist jedoch nicht das wichtigste Anliegen des Buches. Vor allem geht es B. darum, den Unterschied der frühgriechischen Vorstellungen gegenüber der späteren Lichtmetaphysik herauszuarbeiten. Dem dienen die beiden grundlegenden Thesen der Arbeit:

1. Die Lichtmetaphysik beginnt für B. mit Platon. Nach dem Sonnengleichnis ist die sichtbare Sonne Abbild und Sprößling der Idee des Guten. Das mit den Sinnen wahrnehmbare Licht ist folglich ein Zeichen, das auf ein intelligibles Licht verweist. Die Lichtmetaphysik setzt nach B. zwei zunächst getrennte Bereiche voraus, die jedoch in einem Verweisungszusammenhang stehen. Das Intelligible ist als das wahrhaft Seiende Urbild und Ursprung der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit, in der es erscheint. Diese Trennung zweier Seinsbereiche, so lautet B.s erste These, findet sich in der frühgriechischen Lichtvorstellung nicht. Hier werde Licht nicht erfahren als sinnliches Zeichen einer übersinnlichen Wirklichkeit, „sondern als ein geistig-sinnlich wirkendes Strahlen und Scheinen, welches das Wirkliche in seiner sinnenfälligen Wirklichkeit zeigt“ (9). „Unmittelbare Identität von sinnlicher Gestalt und geistiger Bedeutung... ist das Grundverhältnis der Erscheinungen, die in den nachfolgenden Interpretationen vor allem in Frage stehen“ (12). Ob die Rede von einer Identität glücklich gewählt ist oder nicht ihrerseits bereits begrifflich die Platonische Trennung voraussetzt, mag dahingestellt sein. Sachlich ist B. voll zuzustimmen. Es ist verfehlt, an frühe Zeugnisse Fragestellungen heranzutragen, die sich erst aus einer später differenzierten Begrifflichkeit ergeben. Die Begriffe der frühen griechischen Texte sind umfassend und undifferenziert. Sie drücken ein ganzheitliches Welt- und Lebensverständnis aus; sie sehen Phänomene als Einheit und in ihren vielfältigen Bezügen. Indem B.s Interpretationen immer wieder diesen Sachverhalt herausarbeiten, weisen sie zugleich auf eine wichtige Voraussetzung für das Verständnis der vorsokratischen Philosophie hin. Weil es B. in diesem Sinn um eine Vorgeschichte der Lichtmetaphysik geht, lehnt er den Gebrauch der Begriffe „Lichtsymbolik“ und „Lichtmetaphorik“ ab, die beide bereits die Platonische Unterscheidung von Urbild und Abbild, Idee und Erscheinung, intelligibler und sinnlicher Welt voraussetzen.

2. Die Lichtmetaphysik sieht nach B. das Verhältnis Licht–Dunkel als einen privaten Gegensatz. Seiendes ist, insofern es ist, „lichthaft“; insofern ihm das Sein mangelt und es unvollkommen ist, ist es „dunkel“. Es besteht folglich eine eindeutige Wertung: Das Licht ist das Vollkommene und Gute, das Dunkel das Schlechte. B. versucht zu zeigen, daß demgegenüber in den frühen griechischen Zeugnissen Licht und Dunkel als polarer, komplementärer Gegensatz verstanden sei. Licht und Dunkel seien ergänzend aufeinander bezogen. Die Wertungen seien nicht eindeutig zugeordnet. Das Licht könne ebenso wie das Dunkel sowohl positiv als auch negativ erfahren werden. Das Dunkel ist nicht nur der Bereich des Todes; es ist auch das Bergende, Schützende, Bewahrende. Das Licht ist das Aufhellende, Erheiternde, Ordnende; es kann aber auch als das Vernichtende begegnen (vgl. z. B. 66–73). Hier dürften B.s Interpretationen

entscheidend von Heraklit angeregt sein und umgekehrt einen wichtigen Beitrag zum Verständnis Heraklits darstellen, indem sie anhand der frühgriechischen Dichtung eine breite Phänomenbasis für dessen Gegensatzlehre erarbeiten. Aus dieser These ergeben sich auch Folgerungen für das Verständnis der frühgriechischen Religion. So wendet B. sich z. B. gegen die klassizistische Deutung der Homerischen Götter durch W. F. Otto. Er zeigt, daß gerade die lichtesten Göttergestalten Homers, z. B. Apollon, zugleich eine dunkle, vernichtende Seite umfassen (98–103). Die olympische Sphäre ist auf ihren Untergrund bezogen. Der dunkle Unterbau des olympischen Lichtreichs ist eine „komplementäre Substruktur . . . , die dem darüber aufgehenden durchhellten Raum Gehalt, Gleichgewicht, Geschlossenheit gibt“ (24).

B. belegt diese Thesen, indem er größere Textzusammenhänge oder ganze Werke am Leitfaden der Licht-Dunkel-Sprache deutet. Von diesen ausführlichen einführenden, perspektivenreichen und phänomenbezogenen Interpretationen, die immer wieder auf Zusammenhänge mit der griechischen Philosophie verweisen, kann hier leider kein Eindruck vermittelt werden. Ich muß mich auf wenige stichwortartige Hinweise beschränken. Kap. 1 zeigt anhand der Ilias Beziehungen von Licht und Ruhm, Licht und Leben, Dunkel und Tod auf. Licht ist verstanden als der für die Entfaltung des Lebens notwendige Raum, dem die Dunkelheit als raumnehmende Lebensbedrohung entgegensteht. Die notwendige Komplementarität von Licht und Dunkel wird an der Gestalt des Achill und der Homerischen Götter gezeigt. Die ätherische „Himmelsmacht des Zeus . . . bedarf des Dunkels, um sich als die zu zeigen, die sie ist. Zeus bedient sich . . . im Erscheinenlassen seiner Macht der Gewalten der Finsternis“ (96). Kap. 2 deutet die Odyssee als Wechselspiel von Verhüllung und Enthüllung, in dem sich ein Geschehen der Wahrheit, „und d. h. frühgriechisch: ein Hervortreten der unverborgenen Wirklichkeit“ (161) vollzieht. Aus Schein und Verstellung wird Odysseus offenbar als der, der er in Wirklichkeit ist. Hesiods Theogonie (Kap. 3) ist nach B. zu verstehen als „fortschreitende Welterhellung“ (168). Ihr Weg führt vom finsternen Chaos „zur Lebenswelt der Götter und Menschen, die im Licht geordnet erst Welt ist. Am Ende steht die Epiphanie einer Welt, die sich darstellt in den göttlichen Grundgestalten der Wirklichkeit“ (212 f.). Aber auch in der hellen Welt des Zeus bleiben die dunklen Urgottheiten als „elementare Grundmächte . . . nach Art eines dunklen Untergrundes“ bestehen (207 f.). Kap. 4 „Schönheit, Liebe und Licht bei Alkman und Sappho“ arbeitet Beziehungen zwischen der frühgriechischen Liebeslyrik und Platon heraus. Der Anblick des Schönen erregt Staunen und erotische Ergriffenheit. Das Schöne zieht das Verlangen auf sich. B. fragt, ob bereits Sappho wie Platon einen Transzendenzbezug des Eros kenne und glaubt, eine bejahende Antwort geben zu können (228). Das umfangreiche Kap. 5 über Pindar entfaltet anhand der Lichtsprache Zusammenhänge, die für die spätere griechische Ontologie grundlegend werden. Die „angelegte Wuchsform“ (φύα) zeigt und vollendet sich in der „Bestheit“ und „Bestleistung“ (αρετή). Werden ist nach Pindar ein Hervorgehen ans Licht aus einem göttlichen Grund. Letzte Vollendung findet dieses Hervorgehen durch das rühmende Wort des Dichters. Rühmen bedeutet: Ans-Licht-Stellen, Zeigen, Erscheinenlassen. Es ist auch insofern eine Vollendung, als es der vergänglichen Leistung Dauer verleiht. Das abschließende Kap. 6 behandelt Aischylos. In den „Persern“ ist in der Licht-Dunkel-Sprache der Absturz aus dem Schein schrankenloser Macht in das Unscheinbare der Machtlosigkeit dargestellt. Die Interpretation des „Gefesselten Prometheus“ kreist um die theoretische und praktische Daseinserhellung des Menschen und die Ambivalenz von Bewußtsein, Wissen und technischem Können. B. zieht den Prometheusmythos in Platons „Protagoras“ zum Vergleich heran. Auslegungsgesichtspunkt der Orestie ist die Rechtsthematik. B. bezeichnet sie als „Spiel um das Recht“ und zwar so, daß die Dramen der Trilogie zueinander im Verhältnis des Dreischritts von Tat, Gegentat und Versöhnung stehen (341). In der Interpretation des dritten Dramas, der „Eumeniden“, betont B. nochmals seine These von der Komplementarität der Gegensätze. Licht und Finsternis werden in der Weise miteinander versöhnt, daß in dem einen je das andere mit gegenwärtig ist. B. spricht von einem „Widerstreit innerhalb des Göttlichen, der hier als Gegensatz des Männlichen und des Weiblichen, des Aitherischen und des Nyktisch-Chthonischen aufbricht“ (410). Der Gegensatz der göttlichen Mächte von Licht und Finsternis ist unaufhebbar. „Der konstruktiven Kraft des Aischylos gelingt es, über Aufhebung und Überwindung des Gegensätzlichen hinauszukommen zur Versöhnung des Widerstreitenden. Erst die Lichtmetaphysik entwickelt die . . . Aufhebung der Nachtseite, die nunmehr nicht als

eigenständiger Bereich von Welt und Dasein, sondern als defiziente Modifikation verstanden wird. In dem bei Aischylos vorliegenden Weltentwurf dagegen wird das Dunkle nicht entmachtet – hier kommt die archaische Anschauung der Zusammengehörigkeit von Licht und Dunkel zu ihrer letzten und umfassendsten Gestaltung“ (415).

B.s Interpretationen der frühen griechischen Dichtung erschließen einen phänomenologischen Zugang zu Grundbegriffen der griechischen Ontologie. Sie zeigen, wie fruchtbar eine intensive Beschäftigung mit der Dichtung für das Verständnis der frühen griechischen Philosophie ist. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, daß B. bei allem Bemühen um eine immanente Deutung (das sei hier feststellend, nicht kritisch angemerkt) wohl mehr, als von ihm ausdrücklich thematisiert wird, von einem philosophischen Vorverständnis geleitet ist. Die Arbeit dürfte Heideggers Interpretationen der griechischen Philosophie entscheidende Anstöße verdanken. Am Ende der Einleitung fragt B.: „Wieso hat sich aus der polaren Struktur der frühgriechischen Licht-Dunkel-Sprache keine Licht-Dunkel-Ontologie entwickelt, sondern eine Lichtmetaphysik, die das Dunkel denkerisch entmachtet?“ (20). Man könnte diese Frage auch so formulieren: Weshalb geht (trotz aller Modifikationen) der entscheidende Einfluß auf die Entwicklung der griechischen Philosophie von Parmenides und nicht von Heraklit aus? B.s Arbeit läßt diese wichtige Frage offen. Ich möchte sie zum Anlaß nehmen zu fragen, ob B. nicht einen Gegensatz zwischen dem frühen griechischen Denken und der späteren Lichtmetaphysik konstruiert, der in dieser Schärfe nicht zu halten ist. Läßt sich B.s These vom komplementären Gegensatz im frühen Griechentum im Unterschied zum privativen Gegensatz in der Lichtmetaphysik in dem Umfang, wie er sie vertritt, verteidigen? Mir scheint, man könnte mit Berufung auf B.s Interpretationen behaupten, daß zumindest von Sappho und Pindar ein nicht allzu verschlungener Weg zu Platons Lichtmetaphysik führt.

F. Ricken S. J.

Albert, Karl, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*. Hamburg: Meiner 1980. 136 S.

Die engen Beziehungen der Philosophie Platons und des antiken Platonismus zur Religion sind eine unbestreitbare und unbestrittene Tatsache. „Es gibt in Platons Systematik“, so urteilt Ernst Hoffmann, „kein besonderes Wertgebiet des Religiösen, weil das Ganze selber schon den religiösen Sinn einschließt“. Er weist darauf hin, „daß unter allen philosophischen Richtungen Griechenlands vornehmlich der Platonismus gerade deshalb keine Theologie hatte, weil er selber schon Theologie war“ (Platonismus und christliche Philosophie, Zürich 1960, S. 62). A. unterscheidet zwei Momente der griechischen Religion: Mythos und Kult. Beide ständen ursprünglich in einem unmittelbaren Zusammenhang; beide seien von grundlegender Bedeutung für das philosophische Denken der Griechen. „Sie haben sich aber immer weiter voneinander entfernt und bedingen, daß mindestens seit Platon und Aristoteles zwei verschiedene Weisen des Philosophierens einander gegenüberstehen: es gibt Philosophie als Wissenschaft und Philosophie als Weg zu einem höheren Sein“ (1). Aus dem vom Kult gelösten und rationalisierten Mythos entwickle sich eine wissenschaftlich orientierte Metaphysik, wie sie sich zuerst bei Aristoteles finde. Die Urform des Platonismus sei dagegen, so lautet die These des Buches, der Kult. Platons Philosophie sei vor allem „Fortsetzung dessen, was in der griechischen Religion der Kult bezweckte: Wiederherstellung der Gemeinschaft mit der Gottheit. . . . Indem es ihm zuletzt um die Einswerdung des philosophierenden Menschen mit dem einen und letzten Seinsgrund geht, verbinden sich bei Platon Religion und Philosophie“ (121).

Textgrundlage, anhand deren A. seine These belegt, sind die vier Dialoge der Reifezeit: Phaidon, Symposion, Politeia und Phaidros. Unter ständigem Rückgriff auf die Ergebnisse der Religionsgeschichte und -phänomenologie und auf andere Interpreten, die in z. T. ausführlichen Referaten und Zitaten zu Wort kommen, zeigt A. eine Fülle von Zusammenhängen mit der griechischen Religion auf. Um nur einiges herauszugreifen: Kap. 1 „Apollon“ erinnert an die Beziehungen, die die antiken Viten zwischen Platon und Apollon gesehen haben und weist auf das Apollinische in Phaidon hin (15–26). Das Gemeinsame des Mythos und der Ideenlehre sieht A. im paradigmatischen Denken. An die Stelle der mythischen Vorbilder seien bei Platon die Ideen getreten. Kult ist Verwirklichung eines Mythos; wie der den Mythos Nachahmende trete der, der sein