

## Die ontologische Differenz in Kant, Hegel, Heidegger und Thomas von Aquin

Von Johannes B. Lotz, S. J.

Terminologisch und sachlich hat die ontologische Differenz durch Heidegger ihre thematische Ausprägung gefunden. Das zeigt neuerdings der zuerst veröffentlichte Band der Gesamtausgabe seiner Werke; er trägt den Titel „Die Grundprobleme der Phänomenologie“<sup>1</sup> (= Phän) und gibt die Vorlesung vom Sommersemester 1927 in Marburg wieder, ist also im Erscheinungsjahr von „Sein und Zeit“ entstanden. Darin ist dieser Differenz ein langes Kapitel (322–469) mit der Überschrift „Das Problem der ontologischen Differenz“ gewidmet. Es ist übrigens das letzte Kapitel des Bandes; der Gesamtplan der Vorlesung umfaßt drei Teile, jeder Teil zu vier Kapiteln; durchgeführt wurde der erste Teil und vom zweiten Teil nur das erste Kapitel. In keinem seiner bisher bekannten Werke gibt sich Heidegger so eingehend wie hier mit der ontologischen Differenz ab, obwohl sie all seinen Darlegungen, zumal in „Sein und Zeit“ (= SZ), zugrunde liegt. Eine eigenartige Stellung nimmt in dieser Hinsicht die kleine Schrift „Identität und Differenz“<sup>2</sup> (= ID) ein, insofern danach das Denken zwar um die Differenz kreist, diese aber nicht mehr als die ontologische genommen wird; denn „Sein und Seiendes“ sind „Leitworte der Metaphysik“, während sich die „Herkunft“ der Differenz „nicht mehr im Gesichtskreis der Metaphysik denken läßt“. Weil „das Differente aus der Differenz stammt“ (ID 69 f.), sind die Glieder, zwischen denen sie sich spannt, aus ihr selbst neu zu bestimmen.

Dies ist jedoch ein Ausblick, den Heidegger nur andeutet, ohne ihn durchzuführen, weshalb sich unsere Darlegungen an die Differenz als die ontologische halten, die als „der Unterschied von Sein und Seiendem“ beschrieben wird (Phän 321). Die Differenz heißt ontologisch, weil das Seiende (ὄν) im Sein den ihm entsprechenden Grund (λόγος) findet; darauf weist Heidegger an der obengenannten Stelle hin, wenn er auch „Grund-Gegründetes“ zu den Leitworten der Metaphysik rechnet (= ID 70). Dieser Unterschied wirkt sich im Denken aus; dadurch, daß die Vernunft das Sein vernimmt, kann der Ver-

<sup>1</sup> M. Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie (Frankfurt 1975).

<sup>2</sup> Derselbe, Sein und Zeit (Tübingen 1927);  
derselbe, Identität und Differenz (Pfullingen 1957).

stand das Seiende verstehen; die Offenbarkeit des Seins (*ἀλήθεια*) ermöglicht die Angleichung an das Seiende (*ὁρθότης*), wobei wir vermöge der Enthüllung des Seins das Seiende es selbst sein lassen oder dieses als es selbst entdeckt wird (dazu vor allem „Vom Wesen der Wahrheit“, zuerst Frankfurt 1943 veröffentlicht). Demnach ist das Sein der Grund, durch den das Seiende es selbst oder eben Seiendes und als es selbst offenbar ist.

Die vorläufige Verdeutlichung der ontologischen Differenz gewinnt bestimmtere Konturen, wenn wir untersuchen, ob und wie sie bei anderen Philosophen am Werke ist; denn das von Heidegger ausdrücklich Thematisierte hat auch in früheren Denkbewegungen seine Spuren hinterlassen. Wir wenden uns zunächst Kant zu, von dessen tiefgreifendem Einfluß auf Heidegger nicht nur das Buch „Kant und das Problem der Metaphysik“ (Bonn 1929), sondern auch die oben genannte Vorlesung ein beredtes Zeugnis ablegen. Bei Kant kommt die ontologische Differenz nicht zum Tragen; das Seiende wird nicht als Seiendes erreicht, weil die Offenbarkeit des Seins ausfällt und so die Seinsvergessenheit nicht überwunden wird. Dann vollziehen wir den Schritt zu Hegel, mit dem sich Heidegger ebenso in einem gewichtigen Kapitel seiner „Holzwege“ (Frankfurt 1950) wie in ID auseinandersetzt; der zweite Teil dieser Schrift ist der Niederschlag eines Seminars, das „ein Gespräch mit Hegel zu beginnen versucht“ (37). Der Unterschied zwischen dem Absoluten und seinen Momenten trägt die ontologische Differenz in sich, die aber gerade als Differenz vermöge der dialektischen Bewegung nicht ihre volle Entfaltung findet, weshalb sowohl das Seiende als auch das Sein zu kurz kommen oder nicht ganz als sie selbst gewahrt werden. Heidegger geht über die beiden anderen hinaus, insofern er das Seiende und das Sein sowie deren Differenz ausdrücklich denkt, was das Denken von deren Identität einschließt. Diese wird jedoch im Gegensatz zu Hegel nicht dialektisch, sondern geschichtlich gefaßt, wodurch die Zeit als der ermöglichende Horizont ebenso der Differenz wie der Identität zum Vorschein kommt. Die drei neuzeitlichen Denker betrachten wir schließlich im Lichte der mittelalterlichen Geisteswelt des Thomas von Aquin, der die sonst weithin herrschende Seinsvergessenheit durchbricht, was auch Gilson<sup>3</sup> bezeugt. So denkt er nicht nur aus der ontologischen Differenz, was ihm Heidegger zubilligt, sondern auch auf die ihm damals zugängliche Weise sogar diese Differenz selbst, was Heidegger in Abrede stellt. Dabei stößt der Aquinate durch die Zeit zu der Ewigkeit als deren tragendem Grund vor, wodurch er das Denken über Heidegger hinaus radikalisiert. Nach dem zusammenfassenden Vorblick wenden wir uns der Einzeldurchführung zu.

<sup>3</sup> *É. Gilson, L'Être et l'Essence (Paris 1946).*

## I. Kant verfehlt die ontologische Differenz

Gemäß der ihm eigenen kopernikanischen Wende richtet sich nicht wie bisher die Erkenntnis nach den Dingen, sondern die Dinge richten sich nach der Erkenntnis. Damit werden die Dinge erkannt, wie sie von der Erkenntnis bestimmt, nicht aber wie sie an sich sind. Sie werden also erkannt, wie sie sich in den menschlichen Erkenntnisbedingungen darstellen oder erscheinen (Kritik der reinen Vernunft XVI–XVIII). Demnach haben wir das Seiende nicht als an sich Seiendes, sondern lediglich als *für uns Erscheinendes*. Anders ausgedrückt, erreichen wir das Seiende allein als den von uns bestimmten Gegenstand, was dem Satz entspricht: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ (B 197).

Von den Bedingungen, die im Subjekt a priori zu allen Gegebenheiten a posteriori bereitliegen, haben nur die zwei reinen Anschauungen der Sinnlichkeit und die zwölf reinen Begriffe oder Kategorien des Verstandes eine für die Erkenntnis *konstitutive* Bedeutung, während den drei Ideen der Vernunft eine lediglich *regulative* Aufgabe zukommt. Näherhin eröffnen die drei Ideen das An-sich zwar als leere Entwürfe, denen aber die ihnen entsprechende, sie erfüllende intellektuelle Anschauung versagt ist; eine Erfüllung wird ihnen erst im praktischen Bereich durch den moralischen Glauben an die Postulate zuteil.

Wie sich hier bestätigt, treten für Kant an die Stelle des Seienden die auf den Menschen bezogenen Erscheinungen, von denen wir nicht wissen, ob sie mit dem An-sich übereinstimmen, weil dieses uns unzugänglich ist. Das meint das Ergebnis der transzendentalen Deduktion: „Folglich ist uns keine Erkenntnis a priori möglich als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung“ (B 166). Damit ist der Mensch wenigstens im theoretischen Bereich nicht nur vom An-sich, sondern in Folge davon auch vom Metaphysischen ausgeschlossen. Er ist auf das durch die menschlichen Erkenntnisbedingungen Eröffnete beschränkt und daher auf die ihm eigene Endlichkeit zurückgeworfen, was dem Herausfallen aus der Kommunikation mit den anderen Intelligenzen, zumal mit der absoluten Intelligenz, gleichkommt. Allein die praktische Vernunft überschreitet die nur menschliche Endlichkeit, steht in Kommunikation mit den anderen Intelligenzen, wodurch in ihrer Endlichkeit ein Moment der Unendlichkeit durchbricht und mit dem An-sich die Metaphysik erreicht wird.

Die Frage, warum Kant das Seiende entgleitet oder dieses zum bloß Erscheinenden verkümmert, findet ihre Antwort darin, daß das Sein für die Konstitution der Erkenntnis keine Rolle spielt; weil das Sein vergessen wird, verkehrt sich das Seiende in das Erscheinende

oder das An-sich in das Für-uns. Zwar kommt das Sein in der „Kritik der reinen Vernunft“ vor, geht jedoch in den Kategorien unter; in deren vierter Gruppe, denen der „Modalität“, steht an zweiter Stelle die Spannung „Dasein-Nichtsein“ (B 106). Wie das Wort ‚Kategorie‘ zeigt, entnimmt Kant mit Aristoteles den Grundweisen des Urteilens oder Aussagens die Grundweisen des Seienden. Doch unterscheidet sich Aristoteles grundlegend von Kant dadurch, daß er das Sein ( $\delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ ) den Kategorien nicht ein-, sondern über-ordnet; es ist die gemeinsame Wurzel, aus der alle Kategorien hervorgehen und in der sie auf analoge Weise übereinkommen. Wer das Sein den Kategorien einreihet, schränkt es auf eine Ordnung neben anderen ein und verkennt damit seine all-umfassende Bedeutung. Außerdem wird das Sein als Wesenheit oder Essenz verstanden, findet das Essentialisieren des Seins statt und wird dem Essentialismus in der Philosophie der Weg bereitet; denn die Kategorien sind die Tafel der dem eigentlichen Sein entgegengesetzten Wesenheiten, weshalb das Sein als Kategorie nicht mehr es selbst ist. (Das Essentialisieren des Seins bahnt sich bei Suárez an, indem er der Metaphysik als Gegenstand das ‚ens nominaliter sumptum‘ zuweist, das mit der abstrakten Wesenheit zusammenfällt.) Schließlich ist das Sein als Kategorie wie alle anderen Kategorien auf das Erscheinen eingeschränkt, wodurch es wiederum nicht mehr es selbst ist; denn das Sein besagt seinem eigentlichen Sinne nach gerade den Gegenpol zum bloßen Erscheinen. – Unsere kleine Auseinandersetzung bestätigt die kantische Seinsvergessenheit sowie die Verkürzung des Seienden auf das Erscheinende.

Das Fehlen des Seins prägt sich deutlich in der *Eigenart der Vernunft* aus, wie Kant sie in Ansatz bringt. Zwar tritt sie noch als das Vermögen des An-sich und damit der Metaphysik auf; das Hineinragen in das Sein, das darin verborgenerweise liegt, kommt aber bei Kant nicht zum Durchbruch. Der Ausgriff auf das An-sich und das Metaphysische nämlich stellt sich lediglich als die drei Ideen dar, die leere Entwürfe bleiben, weil sie nicht auf das Sein als ihre Wurzel zurückgeführt werden. Deshalb vermögen sie die ihnen zugeordneten Wirklichkeiten nicht zu erreichen; auch durchdringt das Sein nicht die Kategorien des Verstandes, wodurch diese nur das Erscheinende statt des Seienden treffen. Die Vernunft wird damit ihres Innersten beraubt und zum regulativen Anhängsel des Verstandes degradiert, statt dessen Grund und Quell zu sein. Weisen wir noch auf einen ‚circulus vitiosus‘ hin: weil das Sein in der Vernunft fehlt, ist der Verstand von ihm entblößt; und weil das Sein dem Verstand fremd ist, vermag er nicht zur Enthüllung des Seins in der Vernunft beizutragen. Infolgedessen gibt es für Kant keine abstraktive oder reduktive Entbergung des Seins, sondern allein eine intuitive in der intel-

lektuellen Anschauung, die Kant mit Recht dem Menschen abspricht. Wie auf dem absteigenden Wege der Konstitution die Vernunft ohne Sein den Verstand ohne Sein zur Folge hat, so führt auf dem Wege der aufsteigenden Manifestation der Verstand ohne Sein zur Vernunft ohne Sein bzw. zu einer Vernunft, die einzig durch die uns nicht zukommende intellektuelle Anschauung zum Sein gelangen könnte.

Kant wird überwunden, insofern die menschliche Vernunft als *Vernunft das Sein erreicht* und für sie als menschliche das Sein durch den Verstand, die Sinnlichkeit und damit durch die Welt vermittelt ist. So werden das Sein als Sein und folglich das Seiende als Seiendes sowie beider Differenz gewahrt, wobei sich beide in dieser durchdringen, weil das Seiende durch das Sein konstituiert, das Sein aber durch das Seiende manifestiert wird. Blicken wir von hier aus auf die kopernikanische Wende zurück; sobald die Vernunft als das Vermögen des Seins gesichtet wird, wächst jene über die anthropologische Grenzziehung hinaus. Durch das Sein nämlich ist die Vernunft im Grenzenlosen oder *Absoluten* beheimatet und wohnt ihrer Endlichkeit etwas vom *Unendlichen* inne, was der Kommunikation mit allen Geistern und vor allem mit dem absoluten Geist und folglich dem Teilnehmen am *absoluten Standpunkt* gleichkommt. Das Angleichen der Dinge an diese Vernunft macht sie vermöge des Seins gerade nach dem offenbar, was sie an sich sind und ermöglicht damit das Angleichen der Vernunft an das Seiende, wie es an sich ist. Diese Struktur, die den innersten Kern des menschlichen Erkennens aufzeigt, ist wegen der Bindung unserer Vernunft an den Verstand und die Sinnlichkeit immer wieder von dem nur für den Menschen *Erscheinenden* überlagert, weshalb eine ständige *Kritik*, ein Scheiden des An-sich von dem Für-uns erforderlich ist. Das wahrhaft Menschliche verfehlen die Extreme sowohl der radikalen Unendlichkeit oder des An-sich ohne Für-uns als auch der radikalen Endlichkeit oder des Für-uns ohne An-sich. Dem ersteren nähert sich Hegel, wie wir noch sehen werden; dem letzteren liefert Kant die theoretische Vernunft weithin aus, während er es nur in der praktischen Vernunft überwindet.

Gegen das Gesagte läßt sich einwenden, die Seinsvergessenheit bei Kant sei nicht so tief, wie es hier dargestellt wurde. Vielmehr komme das Sein in manchen Zusammenhängen und Bedeutungen vor, die über die kategoriale Spannung Dasein-Nichtsein hinausgreifen. Setzen wir beim *Ding-an-sich* an, das für Kant durchaus wirklich und damit ein Seiendes ist. Unsere Erkenntnis „bezieht sich auf Gegenstände“, die nicht von ihr gesetzt, sondern ihr „gegeben“ werden (B 33). Das ist einzig dadurch möglich, daß der Gegenstand „das

Gemüt auf gewisse Weise affiziere“; wir haben es mit der „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit“ zu tun (B 33 f.). Nun muß sich all unser Denken „zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann“ (B 33). Daher treten die wirklichen oder *seienden* Gegenstände als unerläßlich grund-legende Möglichkeitsbedingungen unseres Erkennens auf. Doch werden diese von Kant als solche *nicht* ausdrücklich transzendental *gerechtfertigt*, sondern einfach kraft des seiner Analyse vorausliegenden Bewußtseins angenommen, worauf Fichte bei seiner Auseinandersetzung mit Kant nachdrücklich hinweist. Auch wird das Sein nicht von den Gegenständen abgehoben, sondern in der Rede von den Gegenständen nur *implizit* mit-erreicht. Was den Sinn des hier berührten Seins betrifft, so zeigt der Zusammenhang, daß es lediglich die *Wirklichkeit* im Gegensatz zur Möglichkeit besagt, also darauf eingeschränkt ist. Jedenfalls spielt dieses Sein innerhalb der transzendentalen Analyse keine entscheidende Rolle.

Ein zweiter Ansatzpunkt für das über die Kategorien hinausgreifende Sein könnte sich in dem kategorischen oder *unbedingten Imperativ* der praktischen Vernunft finden. Er sprengt die Grenzen der nur auf den Menschen bezogenen und damit relativen Erscheinung und öffnet den Zugang zum *An-sich*, zum Metaphysischen oder Absoluten. Was hierbei von Kant transzendental gerechtfertigt wird, ist jedoch das Absolute des *Soll*, nicht dasjenige des Seins, ist das Absolute des *Glaubens*, nicht dasjenige des Wissens. Dadurch, daß Kant allein die praktische Metaphysik für möglich hält, wird die Seinsvergessenheit keineswegs überwunden, sondern vielmehr erst recht bestätigt; die durch sie entstandene Leerstelle wird durch anderes ausgefüllt.

Ein dritter Ansatzpunkt macht das Hinausgreifen des von ihm gemeinten Seins über alles Kategoriale besonders deutlich; er liegt in dem Satz: „Sein ist *kein reales Prädikat*“ (B 626). Diese Formulierung enthält den Kern des Nachweises „von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes“ (B 620). Hierbei ist zwischen „Realität“ und „Existenz“ zu unterscheiden (B 625). Mit Realität meint Kant den Bereich der Wesenheiten, weshalb ein reales Prädikat „ein Begriff von irgend etwas“ ist, „was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne“ (B 626). Sein oder Existenz hingegen „ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“ (B 626); es besagt: „Dieses oder jenes Ding existiert“ (B 625). Da nun der Begriff „bloß die Möglichkeit ausdrückt“ (B 627), muß „jeder Vernünftige gestehen“, „daß ein jeder Existenzialsatz synthetisch sei“ (B 626). Infolgedessen läßt sich aus Gottes Begriff

oder Realität niemals sein Dasein oder seine Existenz analytisch ableiten. Diese kann zwar ein „logisches Prädikat“ genannt werden, weil dazu „alles dienen“ kann, „was man will“, nie aber ein reales Prädikat (B 626; über diese Zusammenhänge handelt ausführlich Heidegger, Phän 35–107). – Hier ist das Sein wiederum auf *Existenz* eingeschränkt, nämlich auf die Wirklichkeit im Gegensatz zur Möglichkeit. Dieses Sein meint die absolute oder an sich bestehende Setzung und überschreitet daher das den Kategorien eingeordnete und damit auf die Erscheinung eingeengte „Dasein“. Das so bestimmte Sein wird jedoch im Bezug auf Gott durch die theoretische Vernunft weder mittels des ontologischen noch mittels eines andern Beweises erreicht; und bezüglich der „Dinge“ wird es nach dem oben Gesagten zwar vorausgesetzt, nicht aber transzendental gerechtfertigt.

Über das bisher Gesagte hinaus führt das „*Ich denke*“, das jede Erkenntnis als deren ermöglichender Grund begleitet (B 131). Es ist die „ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption“ (B 131) als „das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs“ (B 136) oder die höchste Bedingung, die alles Einigen des Mannigfaltigen ermöglicht. In dieser transzendentalen Synthesis „bin ich mir meiner selbst bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *daß ich bin*“ (B 157). Dieses Bewußtsein ist weder ein Anschauen noch ein Erkennen, sondern ein Denken. In der dem Menschen nicht zukommenden intellektuellen Anschauung würde ich mich erfassen, wie ich an mir selbst bin. Im Erkennen habe ich mich lediglich, wie ich mir erscheine, weil es das Ich mit Hilfe des inneren Sinnes und der ihm eigenen Zeit bestimmt, also auf die sinnliche Anschauung angewiesen ist; „mein eigenes Dasein“ aber ist „nicht Erscheinung (viel weniger bloßer Schein)“ (B 157). Dagegen kann bezüglich meines Daseins von Denken die Rede sein, weil dieses im apriorischen Entwerfen der ermöglichenden Bedingungen im Subjekt besteht. Sowohl die reinen Begriffe des Verstandes als auch die Ideen der Vernunft werden denkend entworfen, wenn auch die entsprechenden Gegenstände mittels der Begriffe erkannt, mittels der Ideen aber nicht erreicht werden. Nun ist das „*Ich denke*“ und damit mein Dasein jederzeit die *oberste ermöglichende Bedingung* alles Erkennens, weshalb das ihm zugeordnete Bewußtsein als Denken zu bezeichnen ist. Doch ist ein von Kant nicht hervorgehobener *Unterschied* nicht zu übersehen; das Denken des Ich enthält mein Dasein, während im Denken der Begriffe und Ideen mein Dasein nicht hervortritt.

Wie die beiden Weisen des Denkens zusammenhängen, erläutert vielleicht die Anmerkung, die Kant dem § 25 beigibt. Mit der Tatsache, daß ich bin, ist gegeben: „Ich existiere als Intelligenz, die sich lediglich ihres *Verbindungsvermögens* bewußt ist“ (B 158). Im Den-

ken weiß ich um die „Spontaneität“ des „Bestimmenden in mir“, um „mein Dasein als eines selbsttätigen Wesens“; und „diese Spontaneität macht, daß ich mich Intelligenz nenne“ (B 158). Dieses Bewußtsein geht allem Bestimmen meiner selbst voraus, das durch Erkennen geschieht und daher über die Erscheinung nicht hinausführt. Wie das Bewußtsein, das mein Ich näher bestimmt, gegenständlich ist, so darf das solchem Bestimmen vorausliegende Grundbewußtsein als übergegenständlich bezeichnet werden. Darin zeigt sich das Ich lediglich, soweit es der ermöglichende Grund jedes gegenständlichen Bewußtseins ist, und damit als das transzendente Ich. Zu diesem aber gehört die Spontaneität des Verbindungsvermögens, weil es sonst nicht Ich und nicht der oberste ermöglichende Grund wäre; im Verbindungsvermögen ferner sind die Weisen des Verbindens vorgezeichnet, nämlich die apriorischen Formen. Damit ist der Zusammenhang der beiden Weisen des Denkens aufgezeigt: das Denken des Ich umschließt wesentlich das denkende Entwerfen der apriorischen Verbindungsprinzipien; dieses gründet in jenem und ist ohne jenes unmöglich.

Wie sich aus allem ergibt, überschreitet das Erkennen der Erscheinungen zuinnerst die Beschränkung auf die Erscheinungen; denn es findet seine transzendente Ermöglichung im Grundwissen vom Sein des Ich und reicht somit in das An-sich hinein. Negativ gewendet: wer sich radikal auf das Erscheinen beschränkt, kann die Möglichkeit des Erscheinens nicht begreifen, ja hebt mit dessen ermöglichendem Grund dieses selbst auf. Was unser Thema betrifft, liefert Kant im „Ich denke“ eine *transzendente Rechtfertigung des Seins*, das die Kategorie ‚Dasein‘ sprengt und Setzung an sich besagt. Sicher ist das Ich als Ort der Offenbarkeit des Seins einzigartig in der Welt, weil es sich denkend auf sich selbst bezieht und dadurch sich in seinem Sein erschlossen ist. Doch zeigt die Formulierung „mein eigenes Dasein“ (B 157) eine doppelte Grenzziehung dieser Offenbarkeit; erstens wird nur das dem Ich eigene Sein erreicht, nicht das Sein selbst als Grund alles Seienden; zweitens bleibt damit im Zusammenhang das Sein auf die *Existenz* oder das bloße Dasein als Wirklichkeit im Gegensatz zur Möglichkeit eingeschränkt, worin Kant dem Erbe der nachthomanischen Entwicklung unterliegt und erliegt. Also ist er trotz des im „Ich denke“ liegenden Ansatzes in der Seinsvergessenheit befangen, die ihn vom Vollzug der ontologischen Differenz ausschließt.

## II. Hegels dialektischer Vollzug der ontologischen Differenz

Nach Heidegger kommt Hegel ebenfalls über die Seinsvergessenheit nicht hinaus. Doch ist diese bei ihm mehr aufgelichtet als bei Kant, weshalb er näher als dieser an die ontologische Differenz heran-

kommt. Ausdrücklich überwindet Hegel den kantischen Gegensatz zwischen der Erscheinung und dem Ding-an-sich; daher ist das Seiende nicht lediglich Erscheinendes, sondern *wahrhaft Seiendes*. Im Erscheinenden ist das An-sich enthüllt; jenes ist geradezu das enthüllte An-sich, das also keineswegs gänzlich unzugänglich bleibt. Damit ist der Mensch imstande, das Seiende als Seiendes zu vollziehen oder es in seinem *An-sich* zu erreichen. Also ist er nicht auf seine nur menschliche Sichtweise beschränkt und hat alles nicht nur, wie es von seinem menschlichen oder relativen Standpunkt her aussieht oder erscheint. Folglich greift er über die nur menschliche und überhaupt über jede endliche oder relative Sichtweise hinaus und hat am absoluten Standpunkt teil oder trägt etwas vom Unendlichen in sich. Darum steht er in Kommunikation mit allen Intelligenzen und vor allem mit dem absoluten Geist; weil ihm von dessen Sicht etwas innewohnt, erfährt er das Seiende, wie es ist. Das Absolute oder Unendliche im Menschengeist ist mit dem Aufleuchten des Seins-selbst gleichbedeutend. Im Horizont des immer schon eröffneten Seins zeigt sich ihm das Seiende als Seiendes, womit er die ontologische Differenz berührt und auf seine Weise in deren Vollzug eintritt.

Doch wird die Eigenart dieses Denkens erst dann eindeutig bestimmt, wenn die *zwei* folgenden *Fragen* untersucht und beantwortet werden: erstens wie verhält sich das Seiende, genauer betrachtet, zum Sein oder zum Absoluten, nach Hegels Sprechweise; zweitens wie verhält sich der Menscheng Geist des näheren zum absoluten Geist. Die Antwort auf beide Fragen liegt in Hegels *Dialektik*.

Sie läßt sich durch das „Aufheben und das Aufgehobene“ verdeutlichen, worin Hegel „einen der wichtigsten Begriffe der Philosophie“ sieht<sup>4</sup>. Durch das Aufheben tritt ein ursprünglich Gesetztes „in die Einheit mit seinem Entgegengesetzten“, wodurch „das Unmittelbare“ in „ein Vermitteltes“ übergeht; im Vermittelten ist das Unmittelbare als solches oder seine Unmittelbarkeit überwunden, zugleich aber das, was in dieser war, in der Einheit mit seinem Entgegengesetzten aufbewahrt; beide, nämlich das Gesetzte und das Entgegengesetzte, sind „Momente“ der sie umspannenden Einheit oder des Vermittelten (Logik 94). Vorwiegend vom Aufgehobenen her gesehen, stellt sich das Unmittelbare oder Gesetzte als das *An-sich* dar (nicht mit dem kantischen An-sich gleichzusetzen) oder als der unentfaltete Anfang. Das Entgegengesetzte aber tritt als das *Für-sich* auf oder als ein mit dem Gesetzten noch nicht vermittelter Entfaltungsschritt. Das Vermittelte schließlich ist das *An-und-für-sich*, das in seiner Einheit das Gesetzte und das Entgegengesetzte als seine Momente enthält, wo-

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel, Logik, hrsg. v. G. Lasson (Leipzig 1923) 93.

durch das An-sich, bereichert durch das Für-sich, eine neue Stufe seiner selbst erreicht.

Für unser Thema aufschlußreich ist der Urfall der Dialektik, mit dem Hegels Logik beginnt. Das gesetzte An-sich ist das Sein; das entgegengesetzte Für-sich ist das Nichts; beider Einheit oder das An-und-für-sich ist das Werden, in das sie immer schon als dessen Momente eingegangen sind. „Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen: das Werden“ (Logik 67). Demnach ist das Sein bei Hegel das dialektische Moment, das zusammen mit dem Nichts das Werden ausmacht; es ist einzig als Werden im Sinne der dialektischen Bewegung. Welche Folgen diese Einordnung des Seins in das Werden oder der Primat des Werdens vor dem Sein hat, ist genauer aufzuzeigen. Was ergibt sich hieraus namentlich für die Weise, wie die ontologische Differenz vorkommt?

Das Sein tritt bei Hegel als das *Absolute* auf, ohne daß jedoch beide einfach zusammenfallen; denn das Sein ist lediglich der Anfang des Absoluten oder dieses als „das unbestimmte Unmittelbare“ (Logik 66). Damit drängt das Absolute über das Sein hinaus, indem es erst als das bestimmte Vermittelte ganz es selbst ist; es schreitet von der unvermittelten „Substanz“ zum vermittelten „Subjekt“ weiter und ist daher „wesentlich Resultat“<sup>5</sup>. Etwas vereinfachend kann man sagen: das Sein ist das noch nicht entfaltete Absolute, und das Absolute ist das voll entfaltete Sein. Die Entfaltung aber geschieht durch „die Reflexion im Anderssein in sich selbst“ (PhdG 13). Das anfänglich unbestimmte Sein stellt Bestimmungen aus sich heraus und sich gegenüber, die wir als die reiche Ausbreitung des *Seienden* bezeichnen dürfen; das sind die *endlichen Momente*, in denen das Absolute die in ihm verborgene unendliche Fülle entbirgt und entwickelt. Das Seiende oder die endlichen Momente treten zunächst dem Sein oder dem Absoluten als das „Anderssein“ gegenüber; das Sein hat im Seienden oder das unendliche Absolute in den endlichen Momenten scheinbar sich selbst verloren oder ist sich selbst entfremdet. Doch zeigt sich, daß das Sein im Seienden oder das unendliche Absolute in den endlichen Momenten auf eine bestimmte Weise sich selbst darstellt, zu sich selbst unterwegs ist und durch all diese Gestalten fortschreitend sich selbst findet oder mehr und mehr ganz es selbst ist. Zusammenfassend läßt sich sagen: das Sein als das unvermittelte An-sich entfaltet sich dialektisch durch das Seiende als das vielstufige Für-sich zu dem vermittelten An-und-für-sich oder dem *durch das Seiende bereicherten Sein*, das erst so ganz es selbst ist.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes = PhdG, hrsg. v. G. Lasson (Leipzig 1921) 12 u. 14.

Der hier aufgezeigte Gang leuchtet uns im Zusammenspiel von Verstand und Vernunft auf. Dabei stellt der Verstand dem An-sich das Für-sich, dem unbestimmten Anfang die fortschreitenden Bestimmungen oder eben dem Sein das Seiende, dem Absoluten seine endlichen Momente gegenüber; auf dieser Stufe behauptet sich das Gegenübergestellte in seiner Eigenständigkeit, ist es also noch nicht mit dem Sein oder dem Absoluten versöhnt. Diese Gegensätze verfestigt die Verstandesphilosophie, die, was der Name andeutet, den Verstand als das Letzte nimmt. Hegel findet sie bei Kant, wie die für ihn unüberwindlichen Antinomien erkennen lassen; ebenso in der überlieferten Metaphysik, deren Spannung zwischen dem endlichen Seienden als dem Geschaffenen und dem unendlichen Sein als dem Schöpfer er in diesem Sinne auslegt. Der sich selbst wahrhaft begreifende Verstand aber erfährt sich als Weg zur Vernunft und wird deshalb über sich hinaus- und zu dieser hingetrieben. Damit treten wir in die Versöhnung der Gegensätze ein; namentlich wird für uns das Seiende mit dem Sein und werden die endlichen Momente mit dem Absoluten eins. Die hier gemeinte Einheit ist dialektisch, insofern sie die Gegensätze in sich aufnimmt und aufbewahrt, insofern sie allein deren Trennung überwindet, nicht aber deren Gehalt ausschaltet. Demnach enthält die Vernunft den Verstand in sich und kann sie die ihr eigene Versöhnung nicht ohne die vorausgehende Gegenüberstellung durch den Verstand vollziehen. Die Vernunft ohne den Verstand findet Hegel beim jungen Schelling, dem er eine Einheit beilegt, in der die Gegensätze ausgelöscht werden oder, wie er bildhaft bemerkt, in der die Nacht herrscht, die alle Kühe grau erscheinen läßt.

Die dialektische Bewegung, die sich im Zusammenspiel von Verstand und Vernunft entfaltet, fällt nicht nur in uns oder unser Denken, sondern in die Sache selbst, wie aus dem vorigen Abschnitt schon hervorgeht, hier aber noch einmal zu betonen ist. Sie gehört „dem Inhalte selbst“ an „als seine immanente Bewegung“ (PhdG 40); „im begreifenden Denken“ ist „der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes“; dieser ist „der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff“ (PhdG 41). Folglich ist das Bestehen der *dialektischen Einheit* des Seienden mit dem Sein für uns dasselbe wie deren Bestehen in sich oder an sich selbst. Nun fällt die dialektische Einheit für Hegel als Einheit mit *Identität* und als dialektische mit Unterschied oder *Differenz* zusammen, was in dem Satz zum Vorschein kommt: „Die Identität ist also an ihr selbst absolute Nichtidentität“ (Logik II 28). Daher ist in der dialektischen Einheit des Seienden und des Seins mit deren Identität ihre Differenz oder die ontologische Differenz gegeben. Und zwar ist wegen der alles bestimmenden dialektischen Bewegung, die nie zu Ende geht

und weder ein ihr zugrunde liegendes vor-dialektisches, noch ein aus ihr hervorgehendes, nach- oder über-dialektisches Sein zuläßt, die Identität untrennbar an die Differenz gebunden, weshalb eine von Differenz freie oder reine Identität unmöglich ist. Hierdurch sind das Seiende und das Sein, obwohl jenes als das Gegründete in diesem als Grund wurzelt, korrelativ aufeinander bezogen; wie das Seiende durch das Sein, so ist das Sein durch das Seiende mit sich selbst vermittelt. Anders ausgedrückt: wie das Seiende einzig durch das Sein es selbst ist, so ist auch das Sein einzig durch das Seiende es selbst. Mit der reinen, von der Differenz freien Identität fällt das reine, vom Seienden freie Sein; das Sein schließt wesentlich das Seiende ein, von dem es sich ebenso wesentlich unterscheidet; es gibt das Sein einzig in der ontologischen Differenz oder als das von dem Seienden, auf das es angewiesen ist, sich Abhebende.

In diesem dialektischen Vollzug der ontologischen Differenz ist weder das Sein wahrhaft das Sein noch das Seiende wahrhaft das Seiende noch die Differenz wahrhaft die Differenz. Das Sein ist *nicht wahrhaft das Sein*, weil es nie in die reine Identität mit sich selbst gelangt und daher nie ganz es selbst ist, weil vermöge der notwendigen Bindung an das Seiende die das Seiende vom Sein abhebende Differenz in das Sein selbst hineinreicht und so dieses von sich selbst abhebt oder sich selbst entfremdet, es nicht zu sich selbst kommen läßt oder von der Fülle seiner selbst durch Nicht-sein abhält.

Ebenso ist das Seiende nicht wahrhaft das Seiende, weil, wie man kurz sagen kann, das Sein nicht wahrhaft das Sein ist oder durch das sich selbst entfremdete Sein notwendig das Seiende sich selbst entfremdet wird. Näherhin ist das Seiende nur solange in seiner Eigenständigkeit oder als das, *was* ist, gewahrt, wie es als vom Sein getrenntes in seiner Unwahrheit verharret; sobald es hingegen als im Sein aufgehobenes Moment seine Wahrheit gewinnt, verliert es seine Eigenständigkeit oder ist es nur noch das, *wodurch* das Sein oder Absolute so und so bestimmt ist. Also ist das Seiende als das, *was* ist, nur das Erscheinende (freilich in einem andern Sinne als bei Kant); denn es zeigt sich nur, wie es zunächst erscheint, nicht aber, wie es letztlich oder in Wahrheit ist. Und das Seiende, wie es letztlich oder in Wahrheit ist, stellt sich wiederum nur als das Erscheinende dar (in einem noch einmal andern Sinne), weil es nicht selbst ist, sondern das, in dem sich das Sein so und so auslegt oder erscheint. In der Reduktion des Seienden auf das Erscheinende zeigen sich die Folgen der Dialektik: wie das Sein durch das Seiende, so wird das Seiende durch das Sein entwirklicht oder seiner vollen Wirklichkeit beraubt.

Schließlich ist die Differenz *nicht wahrhaft die Differenz*. Wegen der notwendigen korrelativen Verschränkung des Seienden und des

Seins kann sich die Differenz zwischen ihnen nicht voll auswirken oder wird durch die dialektische Identität die Differenz an ihrer vollen Auswirkung gehindert; damit werden sowohl das Seiende als auch das Sein nicht voll für sich selbst freigegeben oder ebenfalls der vollen Auswirkung oder Ausprägung ihrer selbst beraubt. Umgekehrt wird zugleich die Identität durch die ihr dialektisch inwohnende Differenz von ihrer vollen Auswirkung abgehalten, weshalb die reine Identität des Seins mit sich selbst ausfällt. Kraft der dialektischen Bewegung lassen also Identität und Differenz einander nie ganz zu sich selbst kommen, was auch vom Sein und vom Seienden, insofern sie dialektisch aufeinander bezogen werden, gilt.

Von dem über die erste Frage Gesagten her läßt sich die Antwort auf die zweite Frage unschwer finden: Wie verhält sich der Menscheng Geist zum absoluten Geist? Beide sind ebenfalls in der dialektischen Einheit miteinander verbunden. Der *Menscheng Geist* erfaßt das Seiende als Seiendes, weil er zum Sein gelangt; er lebt aus der ihm eröffneten ontologischen Differenz. Das ist allein kraft der Einheit des Menscheng Geistes mit dem absoluten Geist möglich, durch die er am absoluten Standpunkt teilhat, ihm das Sein aufleuchtet und er daher Seiendes als solches vollziehen kann. Zunächst tritt er in seiner Eigenständigkeit auf; allmählich jedoch begreift er sich in seiner Einheit mit dem absoluten Geist oder sich selbst und sein Wissen als *dialektisches Moment des absoluten Geistes* und des absoluten Wissens. Diesem, das von Anfang an in seinem Wissen als die zuinnerst bewegende Kraft am Werke war, nähert er sich immer mehr; erst indem er in dasselbe eintritt, überwindet er die Selbstentfremdung und kommt er ganz zu sich selbst. – Damit ist das Umgekehrte gegeben, daß sich nämlich *der absolute Geist im Menscheng Geist* und als dieser entfaltet. Er legt sich in den endlichen Geistern aus, deren er bedarf, um sich mit sich selbst zu vermitteln oder ganz er selbst zu sein. Auch hier besteht eine Korrelativität; obwohl der Menscheng Geist als der gegründete im absoluten Geist seinen Grund findet, ist nicht nur jener durch diesen, sondern auch dieser durch jenen mit sich selbst vermittelt. Dadurch, daß der Menscheng Geist im absoluten Geist aufgehoben und in ihm als sein dialektisches Moment bewahrt wird, gewinnt letzterer durch eben dieses Moment die Bestimmung seiner Unbestimmtheit oder verwirklicht er auf dem Wege der Endlichkeit seine Unendlichkeit.

Nach Heidegger wird bei Hegel „alles Ontische in das Ontologische aufgelöst“ (Phän 466). Das bestätigt sich hier am Menscheng Geist, der nur insofern das Seiende vom Sein her zu vollziehen vermag, als er seine Eigenständigkeit aufgibt und sich als dialektisches Moment des absoluten Geistes erfährt, wodurch seine *Endlichkeit ver-*

*flüchtig* wird. Damit gewinnt zugleich der absolute Geist das ihm eigene Wissen, indem er seine dialektischen Momente und damit den Menschegeist aus sich hervortreten läßt und so seine Unendlichkeit durch deren Verendlichkeit verwirklicht, wodurch jene nicht mehr ganz sie selbst ist. Nun ist der absolute Standpunkt ursprünglich einzig mit der ungebrochenen Unendlichkeit gegeben; wenn daher der absolute Geist nur die durch Endlichkeit *gebrochene Unendlichkeit* erreicht, hat er nicht den absoluten Standpunkt inne, weshalb auch der Menschegeist nicht daran teilnehmen kann und folglich vom Sein und vom Seienden ausgeschlossen ist. Nach der dialektischen Lösung ist der Menschegeist nicht im vollen Sinne endlich und darum nicht wahrhaft Menschegeist; der absolute Geist hingegen ist nicht im vollen Sinne unendlich und darum nicht wahrhaft absoluter Geist. Damit vermag sich auch die Differenz nicht in ihrer vollen Kraft auszuwirken oder ist sie letztlich wiederum nicht wahrhaft Differenz oder onto-logisch.

### III. Heideggers zeitliche Deutung der ontologischen Differenz

Während wir bei den zwei bisher besprochenen Denkern die ontologische Differenz in anderer Problematik berührt oder eingeschlossen finden, wird sie von Heidegger als sie selbst ausdrücklich vollzogen oder thematisiert. Er denkt nicht nur aus der ontologischen Differenz, sondern denkt sie selbst, indem er zugleich nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit forscht. Im Gegensatz zu Kant und Hegel wahrt er sowohl das Seiende und das Sein als auch deren Differenz selbst. Sie tritt dadurch hervor, daß der Mensch und näherhin sein Denken mit dem Sein zusammengehört oder in Identität mit ihm steht. Das Vermittelnde aber zwischen dem Menschen und dem Sein ist die Zeit; indem der Mensch sich zeitigt, ist er beim Sein; und indem sich das Sein zeitigt, ist es beim Menschen. Indem aber die Mitteilung des Seins durch die Zeitigung geschieht, ist auch das Seiende als Seiendes eröffnet, ist namentlich der Mensch imstande, das Seiende als das Seiende sein zu lassen. Die Zeit ermöglicht also, daß das Sein wahrhaft Sein und das Seiende wahrhaft Seiendes sowie beider Differenz wahrhaft Differenz sei, die sie ebenso scheidet wie eint.

Der Weg, der den Menschen durch die Zeitigung zum Sein führt, wird in „Sein und Zeit“ und auch in der Vorlesung von 1927 besprochen. „Die Seinsverfassung des Daseins gründet in der Zeitlichkeit“ (Phän 323). Diese aber „übernimmt die Ermöglichung des Seinsverständnisses und damit die Ermöglichung der thematischen Auslegung des Seins“ (Phän 323). Temporalität „meint die Zeitlichkeit, sofern sie selbst zum Thema gemacht ist als Bedingung der Mög-

lichkeit des Seinsverständnisses und der Ontologie“; sie „soll anzeigen, daß die Zeitlichkeit in der existenzialen Analytik den Horizont darstellt, von woher wir Sein verstehen“ (Phän 324).

Zunächst und zumeist findet sich der Mensch in der Uneigentlichkeit oder Verlorenheit an das Mit-sein und an das Vorhandene vor. Indem er sich aber als Sorge erfährt, erhebt er sich zu seinem eigenen Sein-können und so zur Ganzheit seines Daseins. Dabei entwirft er sich in die Zukunft, bestimmt von seiner Gewesenheit, und bewegt er sich in der Gegenwart des je und je gegebenen Augenblicks. Die Dimensionen seiner so vollzogenen Zeitlichkeit haben ihr je eigenes „Wohin“, als welches sich auf die den einzelnen Dimensionen je angemessene Weise das Nichts enthüllt. Dieses meint das Nichts alles Seienden und damit das Andere zu allem Seienden oder *das Sein*. So leuchtet das Sein im Horizont der Zeit als der sie ermöglichende Grund auf. Die voll erfahrene Zeitlichkeit ermöglicht das Verstehen von Sein und erweist sich hierdurch nach der obigen Terminologie als Temporalität. Wohl zu beachten ist, daß die Zeitlichkeit das Verstehen von Sein ermöglicht, nicht aber das Sein selbst. Daher wird das Sein nicht vom Dasein hervorgebracht oder ist es keineswegs „ein Produkt des Menschen“<sup>6</sup>. Dementsprechend bedeutet der Satz: „Nur solange Dasein ist, gibt es Sein“ (SZ 212) genau verstanden: „Nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen“ (Hum 24). Das Sich-ereignen der Lichtung ist das Dasein; die Lichtung aber ist die Schickung des Seins selbst.

Damit sind wir bereits auf dem zweiten Weg, auf dem das Sein durch die Zeitigung zum Menschen kommt. Es teilt sich diesem nämlich in immer neuen Schickungen mit und hat so epochalen Charakter gemäß der zweifachen Bedeutung dieses Wortes. Das Sein eröffnet eine immer wieder andere Epoché seiner Mitteilung, indem es Epoché übt, sich also zurückhält oder nie sich ganz mitteilt. Demnach liegt der ontischen Geschichte des Seienden die ontologische Geschichte des Seins zugrunde. Weil früher das Sein als übergeschichtliches verstanden wurde, ist das eine vorher unerhörte Radikalisierung der Geschichtlichkeit, die allerdings durch Hegel und Nietzsche vorbereitet wird. Nun ist das epochal sich mitteilende Sein nicht ohne den Menschen, es ist auf ihn angewiesen oder braucht ihn; indem es sich epochal mitteilt, ent- und erwirft es den Menschen. Daher „beruht“ das geschichtlich sich zuschickende Sein „in der Zuwendung“ zum Menschen, „so daß diese nie erst zum ‚Sein‘ hinzutreten kann“<sup>7</sup>.

Wie man den Menschen nicht ohne das Sein zu fassen vermag, so auch das Sein nicht ohne den Menschen; er ist das Geschehen dieser

<sup>6</sup>M. Heidegger, Über den Humanismus = Hum (Frankfurt 1947) 24.

<sup>7</sup>Derselbe, Zur Seinsfrage = Sfr (Frankfurt 1956) 28.

Zuwendung; das Sein hat keine an sich ablaufende Geschichte, sondern geschieht im Menschen und als der Mensch.

Folglich besteht zwischen beiden eine *Identität*, die letztlich nicht im Plural von ihnen zu sprechen gestattet, weil im Sein immer schon der Mensch mit-gesagt ist und umgekehrt (Sfr 27 f.). In der hier beschriebenen Identität oder Korrelation fällt die *Differenz* nicht weg; vielmehr wohnt sie der Identität inne, insofern das Sein der Grund des Menschen oder das Sein das Werfende und der Mensch der Geworfene ist. Daher ist der Mensch das Seiende, in dem und als das die ontologische Differenz geschieht oder in dem als Da-sein vermöge seiner Existenz und Insistenz sich das Sein jederzeit als das ihn Überschreitende zeigt. Dabei ist das Sein trotz seines Überschreitens endlich wie der Mensch, da es ja in den epochalen Mitteilungen besteht, von denen jede wegen der Epoché endlich ist. Auf die Zeit zurückblickend, sehen wir sie als das, was den Menschen und das Sein zusammen- und zugleich auseinander-hält. Sie hält zusammen, weil sich das Sein epochal oder vermöge seiner Zeitigung zuschickt; sie hält auseinander, weil das Sein-selbst an sich hält und daher keine Mitteilung das Sein-selbst ausschöpft oder das Sein-selbst jede epochale Mitteilung übersteigt.

Hier kündigt sich das schwierige Problem an, wie *das Sein zugleich vieles und eines* ist. Vieles ist es in seinen epochalen Mitteilungen, eines aber in sich selbst; so wird es von Heidegger bezeichnet als das Selbe, das Stete, das Sich-durchhaltende, das alle Schickungen durchzieht und aus dem diese jäh wie Knospen aufspringen, als das Unvergängliche in all den vergänglichen Schickungen; angesichts deren Vielheit ist es „einzig“ oder „der absolute Singular in der unbedingten Singularität“<sup>8</sup>. Wie das Sein-selbst als das Eine genauer zu bestimmen sei, wird offengelassen, weil es nur schwer zugänglich ist. Auf ähnliche Weise wird dieselbe Frage in dem Vortrag „Zeit und Sein“<sup>9</sup> erörtert; sie wird nicht thematisch angegangen, sondern liegengelassen, nachdem die Ausführungen bis an ihren Rand gelangt sind. In den Aussagen: ‚Es gibt Zeit‘ und ‚Es gibt Sein‘ nennt *das Es* „vermutlich etwas Ausgezeichnetes, worauf hier nicht einzugehen ist“ (ZS 19). Wir lassen „von dem Versuch ab, gleichsam im Alleingang das ‚Es‘ für sich zu bestimmen“ (ZS 19). „Dies bedeutet jedoch, das Unvermögen eingestehen, das hier zu Denkende sachgerecht zu denken“ (ZS 21). Vielleicht ist es sogar „ratsamer, nicht erst auf die Antwort, sondern bereits auf die Frage zu verzichten“ (ZS 21).

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* = SvG (Pfullingen 1957) 143; dazu und zu den übrigen Stellen vgl. J. B. Lotz, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin* (Pfullingen 1975).

<sup>9</sup> *Derselbe*, *Zeit und Sein* = ZS 1962, in: *Zur Sache des Denkens* (Tübingen 1969) 1–25.

Doch wird die Frage ein wenig weitergeführt, indem *das Geben* im ‚Es gibt Sein‘ aus dem *Ereignis*, dem Kernwort jenes Vortrags, erläutert wird. Das Sein gehört in das Ereignis und empfängt aus ihm die Bestimmung von Anwesenheit oder Mitteilung an den Menschen, und zwar aus der Vor-sicht auf das Es. Zugleich wird eine Auskunft über das Sein des Ereignisses selbst gesucht, die offenbar ein Verstehen oder Bestimmen von Sein, die dem Ereignis vorausgeht, verlangt. Hier droht uns ein scheinbar unentwirrbarer Zirkel zu verschlingen, insofern das Sein aus dem Ereignis und das Ereignis aus dem Sein zu denken ist. Daher gilt es sich darauf zu beschränken, „wie das Ereignis nicht zu denken ist“ (ZS 21).

Noch einmal drängt das Fragen weiter. Das Ereignis gibt mit dem Sein die Zeit sowie deren Zusammengehörigkeit. In der Zeit aber haben wir auf die vierte Dimension zu achten, die in Wahrheit die erste ist, nämlich auf die „Einheit des Reichens“ (ZS 14), die bezüglich der anderen Dimensionen als das „Zuspiel jeder für jede“ waltet (ZS 16); es ist „das alles bestimmende Reichen“, das die anderen Dimensionen in ihr je Eigenes stimmt und sie damit ebenso auseinander- wie zueinanderhält (ZS 16). Alle drei Dimensionen umspannt das Reichen zugleich, wobei „zugleich“ meint ihr „Sich-einander-Reichen“, nicht aber, daß sie „zugleich vorhanden“ sind (ZS 14). Das Zugleich des „dreifachen Reichens“ (ZS 17) ist vielleicht der nächste Zugang zum eigentlichen und letzten Es, das deshalb so schwer zugänglich ist, weil es sich in der Entbergung verbirgt oder in der Mitteilung entzieht. Doch „dies zu erörtern, ist nicht mehr Sache dieses Vortrags“ (ZS 23). „So bleibt das Es weiterhin unbestimmt, rätselhaft, und wir selber bleiben ratlos“ (ZS 18). Das *eine* Sein-selbst findet keine Aufklärung.

Was bedeutet das bisher Dargelegte für unsere Hauptfrage nach der ontologischen Differenz bei Heidegger? Unverkennbar zeichnen sich zwei Stufen der Problematik ab. Auf der ersten Stufe geht es um das in den vielen Schickungen dem Menschen mitgeteilte Sein; die zweite Stufe hingegen betrifft das Sein-selbst, das als das Eine die vielen Schickungen durchwaltet und damit diese oder den Menschen auf eine schwer zu bestimmende Weise übersteigt. Anders gesagt, liegt dem Sein, das vom Ereignis bestimmt wird, das Sein zugrunde, von dem das Ereignis bestimmt wird. Im Hinblick auf die Zeit läßt sich formulieren: in der Art von Dauer, die durch das Ereignis gegeben ist, kündigt sich eine andere Dauer an, durch die das Ereignis gegeben ist. Von der ontologischen Differenz her geschaut, stellen wir fest: sie tritt auf der ersten Stufe zwar anfänglich, allein auf der zweiten Stufe aber vollendet hervor, wobei das erste Stadium durch das zweite ermöglicht und ohne dieses zum Verschwinden verurteilt

ist. Im Zusammenhang damit eröffnet sich ein neuer Ausblick auf die Ermöglichung des Verstehens und des Mitteilens von Sein; durch die Zeit wird nur der Modus der Ermöglichung, nicht aber deren Ursprung aufgehellt. Weil allerdings der Modus auf den Ursprung verweist, kommt Heidegger durch die Behandlung des ersteren zur Frage nach dem letzteren, in der er jedoch einen unentwirrbaren Zirkel vermutet, weshalb er sie liegenläßt.

Soweit Heidegger seine Untersuchungen durchführt, reichen sie sowohl bezüglich des aufsteigenden Weges vom Menschen zum Sein als auch bezüglich des absteigenden Weges vom Sein zum Menschen nicht über die erste Stufe hinaus. Auf dieser geht es um das dem Seienden innewohnende Sein, durch das jedes Seiende ein Seiendes und der Mensch jenes ausgezeichnete Seiende ist, das als Da-sein die Offenbarkeit des Seins vollzieht oder in dem das Sein aus dem Seienden hervortritt und sich so als es selbst enthüllt; das ist mit dem Geschehen der entborgenen ontologischen Differenz gleichbedeutend. Hiermit ohne weiteres entborgene ist das epochale Sein; von ihm gilt, daß es den Menschen braucht, auf ihn angewiesen oder an ihn gebunden ist, daß es außerdem lediglich eine endliche Schickung oder nur ein Anteil aus der es überschreitenden Fülle des Seins-selbst ist; letzteres entzieht sich in der Mitteilung oder verbirgt sich in der Entbergung. Darin liegt jene Identität zwischen dem Sein und dem Menschen, die sich im Gegensatz zu Hegel als geschichtliche, nicht als dialektische darstellt; danach ist die Bindung des Seins an den Menschen nicht eine absolut notwendige, sondern eine je und je sich ereignende, bringt also eine gewisse Kontingenz mit sich. Diese kommt bei Heidegger in seiner Rede vom „Spiel“ zum Ausdruck, das „ein hohes und gar das höchste Spiel und frei von jeder Willkür“ ist (SvG 186).

Nach dem oben über Hegel Gesagten ist bei diesem wegen der Dialektik die Bindung des Seins an das Seiende und vor allem an den Menschen endgültig, weshalb sich von der ersten Stufe keine zweite abheben läßt und folglich weder das Sein noch die Differenz zu ihrer vollen Auswirkung kommen. Für Heidegger hingegen ist zwar das vielfältige epochale Sein an das Seiende und namentlich an den Menschen gebunden und daher seine Mitteilung kein getrennt von diesem verlaufender Prozeß. In diesem Sein aber meldet sich das Sein-selbst, das sich als das Eine, Stete, Unvergängliche von den vielen, unsteten, vergänglichen Schickungen abhebt, wodurch sich in der ersten allein entfalteteten Stufe die zweite unentfaltet, als Problem oder Frage ankündigt. Über die erste Stufe hinaus und in die zweite hinein drängt die Einsicht, daß wegen der Epoché in keiner der Epochén das Sein sich voll darzustellen oder auszuwirken vermag; nie ist es ganz es selbst oder das Sein-selbst; immer bleibt es sich

selbst entfremdet oder von Nicht-sein durchkreuzt und gebrochen, weshalb folgerichtig auch das Seiende nicht es selbst, sich selbst entfremdet ist und wegen seiner Gebrochenheit in das Nicht-seiende abzugleiten droht. Damit zeichnet sich als die zweite Stufe jene ab, auf der das Sein sich voll darstellt und auswirkt, ganz es selbst oder das Sein-selbst, lauterer Sein in seiner ungebrochenen Fülle, von keinerlei Nicht-sein durchkreuzt, ist.

Weil nun die Bindung an das Seiende und namentlich an den Menschen die Gebrochenheit des Seins mit sich bringt, ist die Weise, in der die ontologische Differenz auf der ersten Stufe von der Bindung umfassen besteht, noch nicht der Eigenart des Seins-selbst angemessen oder noch nicht die volle Auswirkung derselben Differenz erreicht, die deren innerster Eigenart ganz entspricht. Wiederum zeichnet sich die zweite Stufe als jene ab, auf der sich die ontologische Differenz voll oder ganz als sie selbst auswirkt, womit sich das Sein-selbst als das nicht an das Seiende und namentlich an den Menschen gebundene, sondern als das davon los-gelöste oder ab-solute zeigt und die ontologische Differenz zuinnerst Transzendenz besagt. Demnach verweist die ontologische Differenz der ersten Stufe auf die der zweiten Stufe als ihren ermöglichenden Grund; ohne diese fällt jene dahin, was damit gleichbedeutend ist, daß ohne die Transzendenz des Seins-selbst die Differenz des epochalen Seins verflüchtigt wird und schließlich auch das Seiende sich auflöst.

Weil ferner mit der Zeit nur das epochale Sein und die epochale Differenz gegeben sind, eröffnen das Sein-selbst und die Differenz als Transzendenz eine andere Art der Dauer, die aller epochalen Zerteilung vorausliegt und damit das unzerteilte Ganze oder Zugleich oder eben Ewigkeit besagt. Folglich zeichnet sich die zweite Stufe als jene ab, auf der aus der Zeit die Ewigkeit als deren innerster Grund hervortritt, ohne den zunächst die als solche vollzogene oder menschliche Zeit und dann alle Zeit verschwindet. Dementsprechend führt der aufsteigende Weg den Menschen allein dadurch zum Sein, daß dieser in der Zeit oder Zeitigung zur Ewigkeit vordringt; ebenso führt der absteigende Weg allein dadurch vom Sein zum Menschen, daß jenes einen Anteil an Ewigkeit in die Zeit oder Zeitigung als deren tragende und zusammenhaltende Kraft hineingibt.

Blicken wir von hier auf den scheinbar *unentwirrbaren* Zirkel zurück, den Heidegger darin fand, daß einerseits das Sein aus dem Ereignis und andererseits das Ereignis aus dem Sein bestimmt ist. Der Zirkel ist solange unentwirrbar, ja läuft auf einen Widerspruch hinaus, als nur eine Art von Sein, nämlich das aus dem Ereignis stammende epochale Sein, in Sicht kommt; sobald hingegen das transzendente Sein-selbst, aus dem das Ereignis stammt, erreicht wird, bietet

sich die Lösung des Zirkels dar, der nicht ein fehlerhafter, sondern ein notwendig in der hier aufbrechenden Frage liegender ist. Damit wird auch die Ermöglichung sowohl des Verstehens als auch des Mitteilens von Sein über deren Modus zu deren Ursprung hingeführt. Indem nämlich der *Modus* bis auf dessen innersten Grund hin durchdrungen wird, zeigt sich in der Zeit oder Zeitigung statt der abstrakten die konkrete Ewigkeit, die mit dem transzendenten Sein-selbst zusammenfällt und der *Ursprung* ist. Hier zeichnen sich noch einmal die zwei Stufen ab; auf der ersten Stufe tritt die Zeitlichkeit lediglich als Modus der Ermöglichung hervor, während die zweite Stufe zur Ewigkeit als dem in der Zeitlichkeit enthaltenen tieferen Modus gelangt, der sich untrennbar zugleich als der Ursprung erweist. Die Ermöglichung, die auf der ersten Stufe noch nicht ganz sie selbst ist und im Faktischen verbleibt, ist erst auf der zweiten Stufe ganz sie selbst oder als sie selbst voll entfaltet, was mit dem Rückführen des Faktischen auf dessen gründenden Ursprung gleichbedeutend ist. Hier leuchtet aus dem der Zeit nach Früheren das dem Ursprung nach Frühere auf (*tempore prius* und *natura prius*), wobei jenes allein durch dieses ermöglicht und begriffen wird.

#### IV. Die ontologische Differenz als Partizipation bei Thomas von Aquin

Die von Heidegger nur an-gedeutete, von uns weiter aus-gedeutete Problematik soll im Denken des Aquinaten aufgespürt und mit Hilfe der darin gefundenen Elemente behutsam einer Lösung entgegengeführt werden. Dabei knüpfen wir an drei Gesichtspunkte an, die Heidegger uns darbietet, nämlich an Zeit, Ereignis und Es; ihnen zugrunde liegt das Sein nach seinem Unterschied vom Seienden, also die ontologische Differenz.

1. Unsere *Erörterung der Zeit* setzt bei Heideggers Aussage an, daß das einfache und doch dreifache und alles bestimmende Reichen die drei Dimensionen der Zeit zugleich umfaßt (ZS 14). Der Erstreckung wohnt das Zugleich als deren ermöglichender Grund inne, der die drei Dimensionen je in ihrer Eigenart und damit in ihrer Verschiedenheit bestimmt und sie ebenso in ihrer Einheit zusammenhält. Das Zugleich aber ist schon von Parmenides her und erst recht bei Thomas das grundlegende Moment der Ewigkeit, aus dem sich die Dauer ohne Anfang und ohne Ende ergibt, auf die sich gewöhnlich unser Blick richtet. Näherhin geht es um das Ganze zugleich (*totum simul*), um die ganze Dauer in einem Einfachen ohne jede Zerteilung gesammelt; man spricht auch von dem einen unendlich reichen stehenden Jetzt (*nunc stans*), das die Zerteilung und Armut der einander ablösenden oder fließenden Jetzt (*nunc fluens*) umspannt und überschreitet.

Der Mensch hat nach Thomas seinen Ort gewiß in der Zeit, jedoch so, daß er immer schon im Horizont (in horizonte) der Berührung von Zeit und Ewigkeit (Summa contra gentiles = Scg II, 81) oder auf der Grenzscheide (in confinio) von Zeit und Ewigkeit (Scg III, 61) verweilt. Sein Innerstes ragt über die Zeit empor (supra tempus: STheol 1, II, q 53, a 3 ad 3). In ihm beginnt die Ewigkeit sich gerade von der Zeit abzuheben und aus ihr hervorzutreten. Daher steht er nicht unmittelbar im Ewigen, wie es Platon wollte, sondern gelangt zu ihm nur mittelbar oder durch die Zeit vermittelt. Das Ewige zeigt sich ihm, indem er die Zeit bis zu deren innerstem Grund erfährt. Dabei ist das reflexive Erfahren der Zeit, der Zeit als Zeit entscheidend, was voraussetzt, daß der Mensch nicht im einzelnen Zeitpunkt versinkt oder untergeht, sondern viele solcher Momente überblickt oder mit einem Blick umspannt. Indem er aber so über dem einzelnen Zeitpunkt steht, ist er immer schon in dem Zugleich angekommen, das den vielen Zeitpunkten zugrunde liegt und sie alle umgreift, von dem allein her er imstande ist, die Abfolge als solche oder die Zeit in dem ihr eigenen Nacheinander zu vollziehen. Demnach schließt das Erfahren der Zeit als solcher oder als Nacheinander notwendig das Erfahren des Ewigen oder des Zugleich ein; jenes verweist auf dieses als seinen ermöglichenden Grund. Darin liegt ein Abheben, das mit dem Eröffnen der ontologischen Differenz gleichbedeutend ist, in der sich das Ewige vom Zeitlichen oder das Zugleich vom Nacheinander unterscheidet. Weil es sich dabei jedoch um das Ewige oder Zugleich handelt, das dem Zeitlichen oder Nacheinander innewohnt, hat die ontologische Differenz hier nur ihre erste Stufe erreicht oder kommt sie noch nicht zu ihrer vollen Auswirkung.

In der ersten Stufe der ontologischen Differenz ist deren zweite Stufe vorgezeichnet, die Thomas ausdrücklich entwickelt; ein Stichwort dafür ist die partizipierte Ewigkeit (aeternitas participata: STheol I, q 10, a 2 ad 1). Die der Zeit innewohnende Ewigkeit nämlich nimmt an der die Zeit übersteigenden Ewigkeit teil oder die immanente Ewigkeit setzt die transzendente Ewigkeit als ihren ermöglichenden Grund voraus. In der Zeit ist nur jenes Minimum von Ewigkeit enthalten, das zur Konstitution der Zeit gehört; ebenso leuchtet in der Erfahrung der Zeit zunächst nur jenes Minimum von Ewigkeit auf, ohne das solche Erfahrung nicht möglich ist. Auf dieser ersten Stufe ist die Ewigkeit oder das Zugleich noch durch die Zeit oder das Nacheinander gebrochen und damit noch sich selbst entfremdet, noch nicht ganz sie selbst. Das Zugleich ist nur im Nacheinander und als Nacheinander gegeben; das Zugleich ist als Zugleich noch, mit Hegel gesprochen, in seiner abstrakten Unwahrheit, während es nach seiner konkreten Wahrheit sich nie anders als in der Gestalt des

Nacheinander darstellt. Der Gegensatz zwischen Zugleich und Nicht-Zugleich wird zum zerstörenden Widerspruch, wenn beide derselben Ebene angehören oder das Zugleich im Nacheinander seine einzige und letzte Verwirklichung findet. Der Widerspruch wird allein dadurch überwunden, daß das Zugleich seine erste und ursprüngliche Wirklichkeit immer schon als das reine Zugleich innehat, das von jedem Nacheinander los-gelöst oder ab-solut und damit unabhängig von ihm in sich selbst ruht (aeternitas subsistens). Einzig dieses Ewige ist ohne jede Selbstentfremdung ganz es selbst oder ganz und ungebrochen jenes Zugleich, das mit dem reinen oder subsistierenden Sein zusammenfällt und das wir, religiös gesprochen, Gott nennen. Das der Zerteilung unterworfenen Ewigen ist nur durch Teil-nehmen an dem der Zerteilung überlegenen Ewigen möglich, wobei jenes mit diesem durch die Analogie, also durch den immer größeren Unterschied in der Übereinkunft verbunden ist. Mit dem reinen oder subsistierenden Zugleich ist die zweite Stufe erreicht, auf der die ontologische Differenz erst zu ihrer vollen Auswirkung kommt und sich als Transzendenz erweist; erst als Transzendenz ist die ontologische Differenz ganz sie selbst, deren erste Stufe ohne diese zweite keinen Bestand hat.

2. Die Zeit stammt aus dem Geschehen, das bei Heidegger Ereignis heißt und uns in einem untrennbaren Zusammen mit der Zeit das Sein gibt. Für Heidegger bleibt das *Ereignis* dunkel; man kann von ihm nur sagen, daß es sich ereignet oder höchstens, was es nicht ist. Von Thomas her hingegen bietet sich für das Ereignis eine Deutungsmöglichkeit an, nämlich die der ‚*creatio*‘, des Erschaffens, das nicht eine ‚*mutatio*‘ ist (STheol I, q 45, a 2 ad 2).

Die griechische Philosophie kennt allein die ‚*mutatio*‘ als das Herstellen, das einen vorhandenen Stoff in eine Form bringt und so ein Natur- oder Kulturding hervor-bringt. Diesem Vorgang, den die Griechen ‚*ποίησις*‘ nennen, nähert Heidegger das Erschaffen, indem er es als eine Art von ‚*ποίησις*‘ oder als ein Machen versteht. Dabei wird der wahrhaft ungeheure Schritt nicht hinreichend gewürdigt, den das Denken unter dem Einfluß des Christentums über das Griechentum hinaus getan hat, nämlich das Herausarbeiten des Erschaffens, das nicht ein Herstellen, sondern ein Hervorbringen oder Entspringen von völlig eigener Art ist. Dabei entsteht etwas nicht durch Formen eines vorgegebenen Stoffes, sondern durch Herausrufen aus dem Nichts: gesetzt wird also der gesamte Bestand eines Seienden, nicht nur die Form, die einen vorliegenden Stoff bestimmt. Dieses Geschehen vollendet sich als Wissen und Wollen Gottes und bedarf keineswegs eines dazutretenden Machens (STheol I, q 14, a 8; q 19, a 4; q 25, a 1 ad 4); es ist ein Wahrheits- und Liebes- und damit ein personales Freiheitsgeschehen. Darin waltet die ontologische Kausali-

tät, nämlich diejenige, die sich vom Sein zum Seienden spannt, nicht die ontische Kausalität, die von Ontischem auf Ontisches geht und wesentlich ‚mutatio‘ besagt. Wenn Heidegger jede Kausalität vom Ereignis fernhalten will, so hat er offensichtlich die ontische Kausalität im Auge, von der er die ontologische nicht unterscheidet.

Wie das Ereignis nach Heidegger mit der Zeit das Sein gibt, so gewährt es auch mit dem Sein die Zeit, insofern zwar das Ereignis selbst nicht zeitlich ist, wohl aber das Sein, das aus ihm stammt, ein wesentlich zeitliches Gepräge aufweist. Auf ähnliche Weise ist für den Aquinaten mit dem subsistierenden Ewigen auch das Erschaffen ein überzeitliches Geschehen, während das aus ihm Hervorgehende nicht anders als zeitlich (im weitesten Sinne) sein kann. Da nämlich die reine Ewigkeit mit dem subsistierenden Sein zusammenfällt und daher jegliches Erschaffen-werden ausschließt, bringt das Erschaffen notwendig das Zeitigen des Seins mit sich und hat folglich alles Erschaffene einen zeitlichen Charakter. Dementsprechend fallen die Stufen des erschaffenen Seienden mit den verschiedenen Stufen der Zeitigung zusammen; dabei tritt nach Thomas dem ‚aevum‘ als der Zeitigungsweise des reinen Geistes das ‚tempus‘ als die der Körperwelt gegenüber. Wiederum hebt sich innerhalb dieser das Gezeitigtwerden des untermenschlichen Bereiches vom Sich-zeitigen des Menschen ab, das als der reflexe Vollzug der Zeit das unreflexe Geschehen der Zeit übersteigt.

Das Erschaffen ist ein so verborgener Vorgang, daß man auch von ihm sagen kann, er halte sich zurück oder bleibe in seiner Entborgenheit verborgen. Das gilt besonders, insofern das Erschaffen dem Seienden nicht nur das Ent-stehen, sondern auch jeden Augenblick seines Be-stehens verleiht, insofern das Erschaffene also nicht nur am Anfang, sondern ständig ein Hervorgehendes ist. In diesem Sinne darf man formulieren, das vom Erschaffen gesetzte Sein sei mit Werden gleichbedeutend (STheol I, q 104).

Weil die so voll entfaltete ‚creatio‘ nur schwer zugänglich ist, blieb sie den Griechen unbekannt und hat sich auch später das Denken immer wieder von ihr entfernt. Damit im Zusammenhang wurde die ontologische Differenz, insofern sie das Hervorgehen des Seienden betrifft, verfehlt. Man kam und kommt über ontische Weisen des Hervorgehens nicht hinaus, sucht also Seiendes aus Seiendem zu erklären, was die Frage nach dem Hervorgehen offensichtlich nur verschiebt, nicht aber löst; das gilt für den dialektischen Materialismus und für die Naturwissenschaft, insofern ihre Aussagen (etwa vom Ur-Knall) etwas Letztes meinen. Ebenso wird von denen, die zur ‚creatio‘ gelangen, diese oft allzu ontisch verstanden, indem Gott nur als höchstes Seiendes genommen und sein Erschaffen dem Machen

eines Handwerkers angenähert wird; in diesem Sinne sieht selbst Heidegger die ‚creatio‘, wenn er sie der griechischen ‚ποίησις‘ zuordnet.

Zugleich jedoch tritt er in die ontologische Differenz ein, weil er vom ontischen Hervorgehen das ontologische in der Gestalt des Ereignisses abhebt, wobei dieses nicht nur mit dem Formen eines Stoffes, sondern schlechthin mit dem Sein des Seienden zu tun hat. Darin stimmt er mit Thomas überein, nach dem sich die ‚creatio‘ auf das ganze Sein (totum esse) oder absolut auf das Sein (esse absolute) bezieht (STheol I, q 45, a 4 ad 1 und q 45, a 5). Wenn also seinerseits das ontologische Hervorgehen als Grund alles ontischen Bewirkens erreicht wird, so kann sich andererseits die ontologische Differenz bei Heidegger nicht voll auswirken oder nicht ganz als sie selbst darstellen, und zwar aus zwei Gründen. Erstens ist er durch die ontische Kausalität nicht zur ontologischen vorgedrungen, weshalb er das Ereignis nicht als Kausalität deuten will und es daher unbestimmt läßt. Zweitens führt er das Sein, das aus dem Ereignis stammt, nicht auf das Sein zurück, aus dem das Ereignis stammt, weil ihm ein solcher Ursprung des Ereignisses in das Seiende zurückzufallen und daher dem Ereignis nicht angemessen und ohne erhellende Kraft zu sein scheint. Die damit gegebene Beschränkung auf die nicht weiter rückführbare Aussage, das Ereignis ereigne sich, hält das Denken in einem unbefriedigenden Schwebezustand, der über sich hinausdrängt und zum Es als dem dritten Schritt geleitet.

3. In der Formulierung „Es gibt Sein“ sind nach Heidegger das Sein als das Gegebene, das Ereignis als das Geben und *das Es als das Gebende* anzusprechen. Dabei ist das Sein so im Seienden verborgen, daß für Heidegger sich das gesamte abendländische Denken in der Seinsvergessenheit bewegt. Noch tiefer verborgen als das Sein ist im Sein das Ereignis; am allertiefsten aber ist im Ereignis das Es verborgen, das Heidegger nur nennt und berührt, ohne auf seine nähere Bestimmung einzugehen. Der Aquinate hingegen führt die dem Ereignis entsprechende ‚creatio‘ auf *Gott als Schöpfer* zurück. Diese Antwort kommt für Heidegger nicht in Betracht, weil er Gott unter die Seienden rechnet (Hum 19 f.) und in Folge davon dem Sein unterordnet; daher gilt von ihm, daß er wie „alles Seiende nicht und nie eigentlich ist“, während das eigentliche ‚ist‘ dem Sein vorbehalten bleibt (Hum 22). Freilich zeigt sich Gott als jenes ausgezeichnete Seiende, das allein von der Wahrheit des Seins her zugänglich ist (Hum 26 und 36 f.). In extremer Zuspitzung nimmt *Gott als Seiendes* der folgende Text: „Existenz und Vorhandenheit sind disparater als etwa die Bestimmungen des Seins Gottes und des Seins des Menschen in der traditionellen Ontologie. Denn diese beiden Seienden

werden immer noch als Vorhandenes begriffen“ (Phän 250). Die hier zutage tretende Auffassung trifft weithin auf die nach-thomanische Ontologie zu, die den Menschen und sogar Gott in erster Linie als ein Seiendes im Sinne des Vorhandenen nimmt und dadurch in einem Gegensatz zu der nach Heidegger durch die Offenbarkeit des Seins gekennzeichneten Existenz hält, worin jedoch ein Abfall von der Ontologie des Aquinaten liegt.

Wenn dieser Gott ein Seiendes nennt, so geschieht das nie im Sinne Heideggers, sondern auf die Weise des transzendentalen ‚ens‘, das bei Thomas sorgfältig vom endlichen oder kontingenten Seienden unterschieden wird (De Ver q 1, a 1 und q 21, a 1). Die letzte und eigentliche Fassung aber, die Thomas dem Geheimnis aller Geheimnisse gibt, liegt ganz auf der Linie des Seins. Er unterscheidet das einem jeden Seienden zukommende Sein (esse suum oder esse rei); das Sein-selbst (esse ipsum oder actus essendi) als die absolute Fülle, die noch in Unbestimmtheit verharrt; das gemeinsame Sein (esse commune), nämlich das Sein-selbst, insofern alles darin übereinkommt; endlich das subsistierende göttliche Sein (esse subsistens oder esse divinum) (STheol I, q 3, a 4; q 4, a 2). Das, was bei Heidegger das gebende Es heißt, bestimmt Thomas als das *subsistierende Sein*, aus dem die ‚creatio‘ stammt, in deren Nähe Heideggers Ereignis führt und aus der das Sein des Seienden hervorgeht. Das subsistierende Sein aber gehört, von Heidegger her gesehen, nicht mit dem Vorhandenen, sondern mit der Existenz zusammen, insofern es die Offenbarkeit des Seins selbst oder in höchster Vollendung ist. Ebenso ist es nicht wie das endliche Seiende eine dem Vollzug vorausliegende Substanz, sondern der reine Vollzug selbst (actus purus), weshalb es noch einmal mit der Existenz zusammengehört. Schließlich ist das subsistierende Sein das Allerverborgenste, weil es in seiner Mitteilung an sich hält und so das Absolute oder von allem Seienden los-gelöste bleibt. Das prägt sich bei Thomas in einem oft mißverstandenen, aber wesentlichen Lehrstück aus, nämlich darin, daß zwar alles Erschaffene in einer notwendigen realen Bezogenheit zum subsistierenden Sein steht, dieses hingegen selbst keine derartige reale Bezogenheit zuläßt; man sagt nur deshalb der Erschaffende sei auf das Erschaffene bezogen, weil dieses auf jenen real bezogen ist. Daher waltet das subsistierende Sein außerhalb der gesamten Ordnung des Geschöpflichen (extra totum ordinem creaturae) als das schlechthin Absolute, nicht in das Beziehungsgeflecht der Geschöpfe untereinander Einbezogene (STheol I, q 13, a 7) und damit als das am schwersten Zugängliche und folglich oft, auch von Heidegger, nicht Erreichte.

Hier zeigt sich die ontologische Differenz ganz als sie selbst oder nach ihrem innersten Selbst, indem das subsistierende Sein als die

absolute Transzendenz hervortritt. Diese aber ist mit der ebenso absoluten Immanenz identisch; die ontologische Differenz besagt das äußerste Übersteigen zusammen mit dem innersten Durchdringen. Damit ist notwendig die absolute Personalität gegeben; denn das göttliche Sein ist wegen seiner Subsistenz nicht nur die absolute Offenbarkeit, sondern auch der absolute Besitz seiner selbst, was mit dem absoluten Selbstbewußtsein und der absoluten Selbstverfügung gleichbedeutend ist, also mit den Grundvollzügen des personalen Lebens. Der personale Selbstand entspricht erst ganz der voll ausgeprägten ontologischen Differenz, während das Es solchen Selbstand nicht ohne weiteres mit sich bringt. Zugleich vollendet sich dieselbe Differenz bezüglich des Ereignisses, insofern sich im Lichte der absoluten Personalität die ontologische Kausalität nach ihrem Unterschied von der ontischen klar abzeichnet. Sie stellt sich als das Mitteilen des Seins aus absoluter Freiheit oder als absolutes Wahrheits- und Liebesgeschehen dar, dessen Ursprung in eins mit dem Modus erreicht wird. Mit diesen Wesenszügen umschreiben wir die ‚creatio‘, in der sich das im Ereignis tastend Angedeutete erfüllt und die ontologische Differenz ihren letztlich vollendeten Ausdruck findet, wobei weder das Ereignis in ein Machen noch das Es in ein Seiendes verkehrt wird.

Allein in der Sicht des Aquinaten ist endgültig die Differenz wahrhaft Differenz und daher das Sein wahrhaft Sein und daher das Seiende wahrhaft Seiendes und schließlich der Mensch wahrhaft Mensch und Gott wahrhaft Gott. Das ist nicht jener zu einem Seienden erniedrigte Gott, von dem Heidegger sagt: „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern“. Vor ihm kann er „weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen“ (ID 70). Vielmehr nahen wir uns jenem „göttlichen Gott“ (ID 71), der als das absolute Sein den Menschen in seine Größe und seine Grenze stimmt und als das absolute Du ihn erschüttert und anzieht sowie zur liebenden Anbetung und anbetenden Liebe erweckt.