

Identität und Differenz bei Heidegger in Auseinandersetzung mit der Analogie des Seins

VON JOHANNES B. LOTZ S. J.

I. Zusammenschauender Durchblick

Die Aufgabe, die Heidegger als seinem Denken zugewiesen erfährt, ist das Überwinden der überlieferten Metaphysik. Dazu ist der Schritt zurück vom schon Gedachten zum noch Ungedachten zu vollziehen, der sich „aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik“ bewegt¹. Diese nämlich lebt zwar aus der Differenz, denkt aber nicht sie selbst oder als solche und entfaltet sich damit in der „Vergessenheit der Differenz“². Bei eben der Vergessenheit ansetzend, gilt es zum Denken der Differenz als solcher fortzuschreiten. Sie spannt sich zwischen dem Seienden und dem Sein und heißt onto-logisch, weil sich das Sein als der Grund (logos) des Seienden (on) zeigt. Näherhin werden „Seiendes und das Sein je schon aus der Differenz und in ihr vorgefunden“³.

In der Differenz ist wesentlich die Identität enthalten, weshalb das Sein stets als „Sein des Seienden“ auftritt, was heißt: „Sein, welches das Seiende ist“⁴. Genauer umschrieben: „Sein heißt stets und überall: Sein des Seienden“; ebenso umgekehrt: „Seiendes heißt stets und überall: Seiendes des Seins“⁵. Das erste Glied ist im Sinne des objektiven Genitivs zu verstehen, weil in der Aussage „das Sein ist das Seiende“ das ‚ist‘ „transitiv“ genommen wird, insofern das Sein west „in der Weise des Übergangs zum Seienden“⁶. Im zweiten Glied hingegen ist der subjektive Genitiv gemeint, insofern das Sein auf das Seiende als sein Subjekt oder seinen Träger bezogen ist und ohne ihn nicht vorkommt.

Fragen wir, wie sich Identität und Differenz zueinander verhalten, so finden wir, daß „die Differenz dem Wesen der Identität entstammt“⁷; denn allein das dem Seienden mitgeteilte und so auf die eben beschriebene Weise mit ihm identische Sein wird ausdrücklich nach seiner Differenz vom Seienden offenbar. Daher bietet sich uns „als das zu Denkende die Zusammengehörigkeit von Identität und Differenz“⁸ dar. Wie es demnach die Differenz immer nur in der Identität gibt, so auch die Identität immer nur in der Differenz. Folglich zerfällt die von jeder Identität getrennte oder bloße Differenz in nichts. Dasselbe scheint nach Heidegger auf die reine, von jeder Differenz losgelöste Identität zuzutreffen. Diese unlösbare Bindung von Identität und Differenz aneinander wurzelt darin, daß nicht nur das Seiende wesentlich Seiendes des Seins ist, sondern auch das Sein wesentlich Sein des Seienden. Wer das lautere, von

¹ M. Heidegger, Identität und Differenz (ID), Pfullingen 1957, 47.

² ID 46, 65.

³ ID 60.

⁴ ID 62.

⁵ ID 59.

⁶ ID 62.

⁷ ID 10.

⁸ Ebd.

allem Seienden freie Sein nicht kennt, kommt auch nicht zu der reinen, von aller Differenz freien Identität. Mit der Korrelativität des Seins und des Seienden ist notwendig diejenige von Identität und Differenz gegeben.

Nun ist auch für die Analogie des Seins, die im abendländischen Denken entwickelt wurde, das untrennbare Ineinander von Übereinkunft und Unterschied, also von Identität und Differenz kennzeichnend. Der Urfall dieser Analogie ist gleichfalls die Spannung zwischen dem Seienden und dem Sein, die ebenso miteinander übereinkommen, wie sie sich voneinander unterscheiden. Schärfer gefaßt, übertrifft ihr Unterschied bei weitem ihre Übereinkunft, und zwar nicht graduell, sondern wesentlich, weil der Unterschied unendlich, die Übereinkunft aber immer nur endlich ist. Hiermit kündigt sich bereits das Überwinden der Korrelativität an; „das Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem“ bleibt zurück⁹. Wenn das Seiende restlos durch das Sein bedingt ist, so ist doch das Sein zuinnerst nicht durch das Seiende bedingt; während das Seiende einzig durch das Sein es selbst ist, so ist doch das Sein letztlich nicht durch das Seiende, sondern durch sich selbst es selbst oder in seinem ureigenen Selbst konstituiert. Demnach übersteigt die Analogie von innen heraus sich selbst, indem sie zu der reinen Übereinkunft oder Identität vordringt; bei Heidegger hingegen ist das Ineinander von Identität und Differenz ein Letztes oder Unübersteigliches, wodurch die reine Identität ausgeschlossen wird.

II. Identität und Differenz bei Heidegger

Nach diesem zusammenschauenden Durchblick haben wir die Sicht Heideggers genauer zu bestimmen; zunächst wenden wir uns der Identität zu.

Sie tritt mit besonderer Deutlichkeit am Menschen hervor, nämlich an dem Seienden, das durch „Seinsverständnis“¹⁰, durch das Verstehen von Sein ausgezeichnet ist. In ihm zeigt sich immer schon das Sein, weshalb auch von ihm her „die Frage nach dem Wesen des Seins“¹¹ zu stellen ist, wobei ‚Wesen‘ im verbalen Sinne genommen wird, also im Sinne von Geschehen, Sich-ereignen und namentlich von Sich-mitteilen des Seins. Zum Freilegen des Seins ist es aber nötig, „die Sprache der Metaphysik“ aufzugeben, „weil das metaphysische Vorstellen es verwehrt, die Frage nach dem Wesen des Seins zu denken“¹². Genauer gesprochen, stellt sich das Wesen des Seins als die „Zuwendung“ zum Menschen dar, wobei

⁹ ID 68.

¹⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (SZ), 12.

¹¹ M. Heidegger, *Zur Seinsfrage* (Sfr), in: *Wegmarken* (Ges. Ausg., I. Abt., Bd. 9), Frankfurt 1976, 405.

¹² Ebd.

„das Sein in der Zuwendung beruht, so daß diese nie erst zum Sein hinzutreten kann“¹³. Auf die Frage, „ob das Sein etwas für sich ist und ob es außerdem und bisweilen auch sich dem Menschen zuwendet“, lautet die Antwort, vermutlich sei „die Zuwendung selber, aber noch verhüllterweise, Jenes, was wir ... das Sein nennen“¹⁴.

Dementsprechend lassen sich „Zuwendung und Abwendung des Seins“ nie so vorstellen, „als ob sie nur dann und wann und für Augenblicke auf den Menschen träfen. Das Menschenwesen beruht vielmehr darauf, daß es jeweils so oder so in der Zuwendung und Abwendung währt und wohnt“¹⁵. Darauf haben wir unsere Rede vom Sein und vom Menschen abzustimmen, in dem wir nie von jenem ohne diesen und umgekehrt sprechen. „Wir sagen vom Sein selbst immer zuwenig, wenn wir, das Sein sagend, das An-wesen zum Menschen auslassen und dadurch verkennen, daß dieses Wesen selbst das Sein mitausmacht.“¹⁶ Ebenso: „Wir sagen auch vom Menschen immer zuwenig, wenn wir, das Sein sagend, den Menschen für sich setzen und das so Gesetzte dann erst noch in eine Beziehung zum Sein bringen.“¹⁷ „Denn schon im Menschenwesen liegt die Beziehung zu dem, was durch den Bezug, das Beziehen im Sinne des Brauchens, als Sein bestimmt und so seinem vermeintlichen ‚an und für sich‘ entnommen wird.“¹⁸

Von hier aus gesehen, verschmilzt das Sein mit der Zuwendung. „Gehört zum Sein die Zuwendung, und zwar so, daß jenes in dieser beruht, dann löst sich das Sein in die Zuwendung auf.“¹⁹ Damit ist das Sein in seinem verbal genommenen Wesen „aufgegangen“ und wird es folglich fortan als die Zuwendung bedacht²⁰. Dieser Eigenart des Seins verleiht Heidegger mittels der „kreuzweisen Durchstreichung“ des Wortes Ausdruck²¹. So will er „die fast unausrottbare Gewöhnung“ abwehren, „das Sein wie ein für sich stehendes und dann auf den Menschen erst bisweilen zukommendes Gegenüber vorzustellen.“²² Zugleich wird der Anschein vermieden, „als sei der Mensch vom Sein ausgenommen“²³. „Indes ist er nicht nur nicht ausgenommen, d. h. nicht nur ins Sein einbegriffen, sondern Sein ist, das Menschenwesen brauchend, darauf angewiesen, den Anschein des Für-sich preiszugeben.“²⁴ Hier zeigt sich, daß zwischen dem Sein und dem Menschen statt einer Beziehung deren Identität waltet. „In Wahrheit können wir dann nicht einmal mehr sagen, das Sein und der Mensch seien das Selbe in dem Sinne, daß sie zusammengehören; denn so sagend, lassen wir immer noch beide für sich sein.“²⁵ Folgerichtig verlangt also die Identität einen freilich völlig einzigartigen Singular. Zu dessen Verdeutlichung kann vielleicht der Singular des Verbuns beitragen, der im griechischen Satz beim Neutrum zum Plural des Subjekts gehört (z. B. τὰ τέκνα ἐστίν, statt εἰσιν).

¹³ Sfr 408.¹⁴ Sfr 407.¹⁵ Ebd.¹⁶ Ebd.¹⁷ Ebd.¹⁸ Ebd.¹⁹ Sfr 410²⁰ Ebd.²¹ Sfr 411²² Ebd.²³ Ebd.²⁴ Ebd.²⁵ Sfr 408 f.

Blicken wir nunmehr von der Identität auf die Differenz hin, die durch jene nicht verdrängt oder ausgelöscht wird, sondern wesentlich in ihr enthalten ist oder zu ihrer Konstitution gehört. Die Identität klingt in der Aussage an: „Der Mensch west so, daß er das ‚Da‘, das heißt die Lichtung des Seins, ist.“²⁶ Darin meldet sich die Differenz, insofern das Da „den Grundzug der Ek-sistenz“ hat, nämlich „des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins“²⁷. Indem der Mensch diese seine Struktur in den Vollzug erhebt, gelangt er zu dem „ekstatischen Entwurf“, in dem sich ihm das Sein lichtet²⁸. Dabei tritt der Unterschied des Seins vom Menschen unzweideutig hervor; denn „dieser Entwurf schafft nicht das Sein“²⁹, sondern findet es vor oder nimmt es entgegen; das Innestehen im Sein ist mit Hinausgehen zu ihm hin gleichbedeutend. Der Unterschied zeichnet sich dadurch noch klarer ab, daß der Entwurf „wesenhaft ein geworfener“ ist³⁰. Hier werden wir auf die „Geworfenheit“ von „Sein und Zeit“ zurückverwiesen, die damals wegen ihrer bloßen Faktizität keinen Werfer erkennen ließ und damit aus dem Nichts herkam³¹. Jetzt dagegen heißt es: „Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ek-sistenz des Da-seins als sein Wesen schickt“³². Das Sein wird demnach als „Geschick“ erfahren, das, indem es „sich ereignet“, den Menschen in sein Wesen schickt, indem es sich ihm zuschickt³³. Die so entstehende Lichtung „gewährt die Nähe zum Sein“, in welcher der Mensch als der Ek-sistierende „wohnt“³⁴. Solchermaßen „dem Sein gehörend, hört er auf das Sein“³⁵ und „läßt er sich vom Sein in den Anspruch nehmen“³⁶. Ihm als Eksistierenden ist die Aufgabe übertragen, „die Wahrheit des Seins zu hüten“; als „der Hirt des Seins“ hat er „die Wächterschaft, das heißt die Sorge für das Sein“ zu übernehmen³⁷. Anders ausgedrückt, ist er „der Nachbar des Seins“³⁸, der damit zwar dem Sein nahe, aber trotz und in seiner Nähe von ihm verschieden oder different ist.

Noch entschiedener zeichnet sich der Unterschied darin ab, daß der Mensch zunächst und zumeist in der „Seinsvergessenheit“ umherirrt und so in die „Heimatlosigkeit“ gerät, die in der „Seinsverlassenheit“ beruht³⁹. Dieser Zustand „bekundet sich darin, daß der Mensch immer nur das Seiende betrachtet und bearbeitet“⁴⁰. Ein anderer Name dafür ist das „Verfallen“ als „das Vergessen der Wahrheit des Seins zugunsten des Andrangs des im Wesen unbedachten Seienden“⁴¹. Daraus ergibt sich als Folge: „Überall kreist der Mensch, ausgestoßen aus der Wahrheit des Seins, um sich selbst als animal rationale“⁴², was dem Abgleiten in die Unmenschlichkeit und dem Nihilismus die Wege bereitet.

²⁶ M. Heidegger, Brief über den Humanismus (Hu), in: Wegmarken (Anm. 11), 325.

²⁷ Ebd. ²⁸ Ebd. ²⁹ Ebd. ³⁰ Hu 337 ³¹ SZ, bes. §§ 38 und 40.

³² Hu 337 ³³ Ebd. ³⁴ Ebd. ³⁵ Hu 316. ³⁶ Hu 313

³⁷ Hu 331 u. 343. ³⁸ Hu 342. ³⁹ Hu 339. ⁴⁰ Ebd. ⁴¹ Sfr 332.

⁴² Sfr 342.

Davon, „ob und wie es (das Sein) erscheint“⁴³, hängt die Zukunft und überhaupt das Schicksal des Menschen ab. Über jenes Erscheinen entscheidet zuinnerst nicht der Mensch, sondern „das Geschick des Seins“⁴⁴. Doch bleibt für ihn „die Frage, ob er in das Schicksal seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht“⁴⁵, ob er also auf den Ruf des Seins hört und auf dessen Anspruch sich einstellt. Wer darauf eingeht, sieht sich auf einen weiten Weg der Annäherung an das Sein gestellt, auf dem es sich nur „in langer Vorbereitung“ lichtet „und in seiner Wahrheit erfahren“ wird⁴⁶. Namentlich leuchtet allein so „das Heilige“ auf, das als „der Wesensraum der Gottheit . . . die Dimension für die Götter und den Gott gewährt“⁴⁷. Ebenso werden „die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen“⁴⁸. Sowohl im Verlust wie im wachsenden Finden des Seins zeigt sich, wie sehr es den Menschen ohne Zerfallen der Identität überschreitet und damit die Differenz waltet.

Unser Ergebnis wird bestätigt und vertieft, wenn wir dem Sein als Geschick und Schicken nachspüren. Es „spricht je und je geschicklich“; „es gibt Sein nur je und je in dieser und jener geschicklichen Prägung“, die auch „eine je epochale Prägung“ heißt⁴⁹. Weil sich das Sein „nicht als etwas vom Menschen Abgetrenntes“ fassen läßt, ist sein Geschick „kein an sich ablaufender Prozeß“, sondern das „Gegenüber von Sein und Menschenwesen“⁵⁰. Darin geschieht „die Beschickung des Wesens des Menschen aus dem Geschick des Seins“⁵¹. Hiermit stellt sich die Differenz als die Spannung zwischen dem Schickenden und dem Beschickten dar, die aber beider Identität nicht aufhebt. Sie wird dadurch weiter vertieft, daß sich das Sein im „Sichentbergen . . . zugleich verbirgt“; es geht um ein „sich entziehendes Zuschicken“⁵². So wahr das Sein „sein Eigenes“, hält es sich also in der Differenz zum Menschen⁵³.

„Jedesmal aus dem Verborgenen des Geschicks“ gehen die Schickungen des Seins hervor, die als „Epochen jäh aufspringen wie Knospen“⁵⁴ und damit einen immer wieder neuen Raum für das Erscheinen des Seienden bereiten. Demgemäß ist dieses „ein jeweiliges und so ein vielfältiges; dagegen ist das Sein einzig, der absolute Singular in der unbedingten Singularität“⁵⁵. In all den zahllosen Abwandlungen der Geschichte zeigt sich das Sein als „geschichtlich das Selbe“, das „zugleich das Stete“ ist und als solches „jeweils in der Jähe eines Seinsgeschickes aufleuchtet“⁵⁶. Damit stimmt zusammen: „Vielleicht kommt . . . etwas Durchgängiges zum Vorschein, was das Geschick des Seins vom Anfang bis in seine Vollendung durchgeht. Doch bleibt es schwierig zu sagen, wie diese Durchgängigkeit

⁴³ Sfr 330. ⁴⁴ Sfr 330f. ⁴⁵ Sfr 331. ⁴⁶ Sfr 339.

⁴⁷ Sfr 338. ⁴⁸ Sfr 330. ⁴⁹ ID 47, 64f.

⁵⁰ *M. Heidegger*, *Der Satz vom Grund* (SG), Pfullingen 1957, 158.

⁵¹ SG 147. ⁵² SG 122, 143.

⁵³ SG 122. ⁵⁴ SG 154.

⁵⁵ SG 143. ⁵⁶ SG 155, 161.

zu denken sei.“⁵⁷ Wiederum prägt sich die Differenz schärfer aus, insofern sich von den vielen Schickungen das eine in ihnen durchgängige und aufleuchtende Sein abhebt, das aber schwer zu fassen ist.

Einen weiteren Gesichtspunkt finden wir in Heideggers Vortrag „Zeit und Sein“⁵⁸. Um die Gefahr zu vermeiden, daß durch die Aussage ‚Das Sein ist‘ dieses zu einem Seienden herabgesetzt werde, zieht er die Formel „Es gibt Sein“ vor⁵⁹. Sie verlangt vom Denken, auf tiefsinnige Weise ausgelegt, daß es „das Geben und dessen Gabe“ bestimme⁶⁰. Dabei zeigt sich als das Geben die Zeit, als die Gabe aber das Sein. „Ihr Zusammengehören“ empfangen sie aus dem „Ereignis“, dem es eigen ist, den Menschen „als den, der das Sein vernimmt, indem er innesteht in der eigentlichen Zeit, in sein Eigenes“ zu bringen⁶¹. Das Ereignis vermittelt also das Sein durch die Zeit mit dem Menschen. Demnach: „Zeit und Sein ereignet sich im Ereignis. Und dieses selbst? Läßt sich vom Ereignis noch mehr sagen?“⁶² Die Antwort lautet: „Das Ereignis ist weder, noch gibt es das Ereignis“; es bleibt allein: „Das Ereignis ereignet“⁶³, womit es als ein unzurückführbar Letztes aufzutreten scheint. Auf jeden Fall sind das Sein und der Mensch in ihrer Identität so voneinander verschieden, daß sie erst mittels des Ereignisses einander finden, obwohl das Sein nie ohne den Menschen gegeben ist.

Doch drängen die Erörterungen zu der weiteren Frage hin, wie sich nämlich das Ereignis und das Es zueinander verhalten. Manchmal sieht es so aus, als ob sie zusammenfielen, andere Male aber scheint das Ereignis auf das Es als etwas noch Tieferes zu verweisen. Wenn das Letztere zutrifft, stammen Zeit und Sein aus dem Ereignis und dieses selbst aus dem Es. Nun enthält das Geben bereits den Entzug in sich, wodurch es sich nach seinem Eigenen verbirgt; das gilt erst recht vom Es, dem ein noch tieferes Verbergen zukommt. Im Bedenken des Gebens erfahren wir, daß „das Schickende selbst an sich hält und im Ansichhalten sich der Entbergung entzieht“⁶⁴. Auf die weiteren Klärungen, deren Notwendigkeit sich hier ankündigt, will Heidegger nicht eingehen: „Dies zu erörtern, ist nicht mehr Sache dieses Vortrags“⁶⁵. Indem er auf die bedeutenden Schwierigkeiten hinweist, die sich einer solchen Erörterung entgegenstellen, bemerkt er: „So bleibt das Es weiterhin unbestimmt und rätselhaft, und wir selber bleiben ratlos.“⁶⁶ Einiges Licht in dieses Dunkel bringt die Andeutung: „Das in der Rede ‚Es gibt Sein‘, ‚Es gibt Zeit‘ gesagte ‚Es‘ nennt vermutlich etwas Ausgezeichnetes, worauf hier nicht einzugehen ist“⁶⁷. Wegen der eben erwähnten Schwierigkeiten aber „lassen wir jetzt von dem Versuch ab, gleichsam im Alleingang das ‚Es‘ für sich zu bestimmen“⁶⁸. Besonders weil der Aussagesatz dem Eigenen des Er-

⁵⁷ ID 65 f.

⁵⁸ M. Heidegger, *Zeit und Sein (ZS)*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, 1–25.

⁵⁹ ZS 5. ⁶⁰ ZS 22. ⁶¹ ZS 20 u. 24. ⁶² ZS 23. ⁶³ ZS 24.

⁶⁴ ZS 23. ⁶⁵ Ebd. ⁶⁶ ZS 18. ⁶⁷ ZS 19. ⁶⁸ Ebd.

eignisses nicht gemäß ist, müssen wir „das Unvermögen eingestehen, das hier zu Denkende sachgerecht zu denken“⁶⁹. Vielleicht ist es sogar „ratsamer, nicht erst auf die Antwort, sondern bereits auf die Frage zu verzichten“⁷⁰. Das sich im gebenden Ereignis ankündigende Es berührt von ferne die Gottesfrage; weil Heidegger diese nicht weiter verfolgt, bleibt die Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden ohne letzte Eindeutigkeit. Dabei spielt wohl die Befürchtung mit, daß die letzte Tiefe der Differenz gegen die Identität streiten könnte.

III. Auseinandersetzung mit der Analogie des Seins

Nachdem wir die Heidegger eigene Spannung von Identität und Differenz genauer durchgeführt haben, gilt es nunmehr, im einzelnen zu klären, wie sich in der überlieferten Analogie Identität und Differenz zueinander verhalten. In Heideggers Sicht gehört die Analogie in die abendländische Metaphysik hinein und ist mit dieser zu überwinden, weil sie zwar aus der Differenz, nicht aber die Differenz denke; dasselbe wäre von der Identität zu sagen. Angesichts dieser Auffassung drängt sich der Zweifel auf, ob es wirklich wahr ist, daß „das metaphysische Vorstellen es verwehrt, die Frage nach dem Wesen des Seins zu denken“⁷¹. Wie früher bemerkt wurde, ist ‚Wesen‘ verbal zu verstehen, insofern das Sein west „in der Weise des Übergangs zum Seienden“⁷². Zu prüfen bleibt, ob sich das Sein im Übergang zum Seienden erschöpft oder nach seiner innersten Ursprünglichkeit unabhängig und vorgängig dazu west.

Sicher begegnet uns in unserer unmittelbaren Erfahrung immer nur das zum Seienden übergegangene oder an dasselbe mitgeteilte Sein. Einzig Seiendes zeigt sich, jedoch als Sein-habendes oder als solches, das Sein hat (habet esse)⁷³. Indem von ‚Haben‘ die Rede ist, tritt sogleich die Differenz des Seins vom Seienden hervor, zugleich aber auch die Identität, insofern das Seiende allein und ganz durch das Sein es selbst ist. Jedes Seiende enthält diese Struktur in sich; während sie in den untermenschlichen Seienden verborgen bleibt, wird sie im und vom Menschen entbor-gen, der sich damit als das ausgezeichnete Seiende erweist oder eine ihm allein eigene Nähe zum Sein gewinnt.

Eine anfängliche Enthüllung der besagten Struktur findet im Wirken eines jeden Seienden statt. Sein Haben des Seins stellt sich nämlich, genauer betrachtet, als Teil-haben am Sein dar⁷⁴. Kein Seiendes verwirklicht alle Weisen-zu-sein in sich, sondern jedes ist jeweils auf die Weisen beschränkt, die von seiner Wesenheit umschrieben werden und so seine Eigenart ausmachen (Gold, Pinie, Adler, Mensch). Im Gegensatz dazu umfaßt das Sein-selbst alle Weisen-zu-sein, womit es sich als die grenzenlose Fülle darstellt, die allem Seienden zugrunde liegt und es zuinnerst

⁶⁹ ZS 21. ⁷⁰ Ebd. ⁷¹ Sfr 405. ⁷² ID 62.

⁷³ *Thomas von Aquin*, Sth I, q 3, a 4.

⁷⁴ Ebd.: ens per participationem.

bewegt oder an sich zieht. Dieser Anziehung entspricht das Wirken des Seienden, mittels dessen es über die ihm gesetzten Grenzen hinaus- und der unbegrenzten Fülle des Seins entgegenstrebt. Hierin offenbaren sich ebenso die Differenz wie die Identität, weil das Seiende einerseits zum Sein unterwegs ist und andererseits erst in ihm sich selbst findet.

Das Anstreben des Seins geschieht in zwei wesentlich verschiedenen Weisen des Wirkens. Sie klingen beim Aquinaten an, wenn er davon spricht, daß alle Seienden, indem sie die ihnen je eigene Vollendung anstreben, zu Gott hinstreben⁷⁵, wobei Gott mit der absoluten Fülle des Seins zusammenfällt. Die eine Weise des Wirkens, die den untermenschlichen Seienden zukommt, strebt zum Sein-selbst lediglich implizit hin, und zwar dadurch, daß sie den Anteil am Sein, den die Wesenheit des jeweiligen Seienden umschreibt, explizit anstrebt. Die andere Weise des Wirkens hingegen, die allein den Menschen auszeichnet, hebt von dem durch dessen Wesenheit umschriebenen Anteil am Sein das Sein-selbst ab, weshalb sie über das explizite Anstreben der eigenen Vollendung hinaus auch zum Sein-selbst explizit hinstrebt⁷⁶. Diese dem Menschen eigene Struktur bestimmt stets und zuinnerst sein Wirken, auch wenn sie wegen der Vergessenheit des Seins nicht hervortritt.

Demnach gelangt das menschliche Wirken immer schon zum ausdrücklichen Vollzug der ontologischen Differenz, während diese im untermenschlichen Wirken nur verborgenerweise am Werke ist. Zugleich kennzeichnet den Menschen das ausdrückliche Hinstreben zur Identität mit dem Sein-selbst, zu dem das Anstreben der eigenen Vollendung den Weg bereitet. Das untermenschliche Wirken hingegen bleibt auf das Anstreben der Identität mit der eigenen Vollendung beschränkt, das freilich unterschwellig durch das Hinstreben zur Identität mit dem Sein-selbst bewegt wird. Dabei wird das lebende Seiende durch seine Wesenheit über die Vereinzelung hinaus- und zur Sorge für die Art in der Fortpflanzung hingetrieben; ebenso wird dasselbe Seiende durch das Sein, das ihm innewohnt und alle Arten umspannt, über seine eigene Art hinaus- und zu einer neuen Art in der Evolution hingeführt.

Bisher wurden Identität und Differenz nach einigen Grundlinien verdeutlicht. Dabei zeigte sich bereits, daß sie sich gegenseitig durchdringen; mit Differenz ist Identität und mit Identität ist Differenz gegeben; ebenso bestimmt sich mit der Weise der Differenz die Weise der Identität, wie auch umgekehrt. Diese Weise herauszuarbeiten, wird uns als nächste Aufgabe gestellt. Der durch die jeweilige Wesenheit umschriebene Anteil am Sein, der einem jeden Seienden zukommt, ist als solcher von diesem unablösbar, wie gegen den von Aristoteles ausgelegten Platon festzuhalten ist; den Adler gibt es immer nur als den einzelseienden. Ähn-

⁷⁵ *Sth* I, q 6, a 1 ad 2.

⁷⁶ *Ebd.*: *cognoscunt ipsum (Deum) secundum seipsum.*

liches ist von dem Sein-selbst zu sagen, insofern es im Menschen oder in dessen ausdrücklichem Vollziehen der ontologischen Differenz aufleuchtet. Diese in der Enthüllung stets verhüllte oder sich entziehende und der Vergessenheit ausgesetzte Gestalt des Seins ist in unauflöslicher Korrelativität an den Menschen gebunden und kann abgelöst vom menschlichen Vollziehen nie auftreten. Bei ihr ist die „kreuzweise Durchstreichung“ am Platz, die vor der „fast unausrottbaren Gewöhnung“ warnt, „das Sein wie ein für sich stehendes und dann auf den Menschen erst bisweilen zukommendes Gegenüber vorzustellen“⁷⁷. Diese Ausprägung des Seins schließt „die Zuwendung“ zum Menschen ein und gibt „den Anschein des Für-sich“ preis⁷⁸.

Auf der damit erreichten Stufe der Offenbarkeit des Seins macht Heidegger halt, obwohl er selbst Ansatzpunkte berührt, die ein weiteres Fortschreiten verlangen. Zumal die uralte, schon von den Vorsokratikern bedachte Frage nach dem Vielen und dem Einen läßt ihn nicht zur Ruhe kommen. Von der Sicht des Aquinaten her verweisen die vielen, von den Wesenheiten umschriebenen Anteile am Sein, die jeweils den Seienden zuteil werden, auf das eine Sein, an dessen alle Weisen-zu-sein umfassender Fülle sie teil-nehmen. Tiefer eindringend stoßen wir auf die vielen, geschichtlich voneinander abweichenden Ausprägungen, nach denen sich das eine Sein dem Menschen mitteilt und in dessen Vollziehen west. Die viel-fältige „Wandlungsfülle des Seins“⁷⁹ ist aus der einen, ein-fältigen Fülle des Seins-selbst zu verstehen, die alle Wandlungen umfaßt und aus sich hervorgehen läßt. Wie dieses eine Sein zu denken sei, bleibt nach Heidegger „schwierig zu sagen“⁸⁰, weshalb er auf das weitere Verfolgen der hier spielenden Fragen verzichtet. Sie können auch keine Lösung finden, solange man nicht über das mit dem Menschen korrelative Sein hinauslangt oder das Sein von der menschlichen Weise löst.

Gewiß ist es richtig, daß sich das Sein beim Menschen „je und je geschicklich“ meldet⁸¹. Ebenso trifft zu: „Es gibt Sein nur je und je in dieser und jener geschichtlichen Prägung“ oder in der jeweiligen „epochalen Prägung“⁸², wenn man auf die zunächst geschehende Weise seiner Enthüllung schaut. Damit wird uns die unmittelbare Intuition des einen Seins abgesprochen und positiv ausgesagt, daß es uns nie anders als mittelbar oder mittels seiner geschichtlichen Mitteilungen zugänglich wird. Unser Weg zum einen Sein führt also nicht an dessen zeitlichen Gestalten vorbei, sondern kann einzig so verlaufen, daß er mitten in diese hineingeleitet, um in ihnen als deren innersten Grund das eine Sein zu entdecken. Dabei gilt es, den schon von Heidegger hervorgehobenen Unterschied zwischen dem einen Sein als dem „absoluten Singular in der unbedingten Singularität“⁸³ und seinen vielen Schickungen, die uns an den aus ihm

⁷⁷ Sfr 411.⁷⁸ Sfr 410f.⁷⁹ ZS 6.⁸⁰ ID 65.⁸¹ ID 47.⁸² ID 64f.⁸³ SG 143.

hervorgehenden Seienden begegnen, ganz auszubauen und bis zu dem in ihm vorgezeichneten und noch ungedachten Ende durchzudenken. Der hier uns anfordernden Aufgabe versagt sich Heidegger, weil für ihn die „Temporalität des Seins“⁸⁴ etwas Letztes und Unübersteigliches ist, an dem alle darüber hinaustreibenden Bemühungen scheitern. Daher ist für ihn „stets und überall“ nicht nur das Seiende an das Sein, sondern auch das Sein an das Seiende gebunden⁸⁵.

Im Grunde aber ist die Temporalität immer schon überstiegen; indem sie nämlich als solche reflex vollzogen wird, dringt der sie vollziehende Mensch im Nacheinander zu dem Zugleich (simul) vor, das allererst den Vollzug des Nacheinander als einen solchen ermöglicht. Wer im jeweiligen Zeitpunkt untergeht, vermag die das Nacheinander konstituierende Abfolge der Zeitpunkte nicht zu erfassen, weil dazu erforderlich ist, daß einer sie alle zugleich mit *einem* Blick umspanne. Damit hebt der Vollzug des Nacheinander den Menschen in den Raum des Zugleich, der alle Zeitpunkte umfaßt und mit dem einen Sein zusammenfällt. Dieses ist als das Zugleich der übertemporale Grund der Temporalität, die daher keineswegs das Letzte und Unübersteigliche ist. Daran rührt Heidegger, wenn er den drei Dimensionen der Zeit eine vierte beifügt, die eigentlich die erste ist, indem sie die anderen Dimensionen „zugleich“⁸⁶ umgreift und sie als das „dreifache Reichen“⁸⁷ ebenso auseinander- wie zusammenhält und so als „das alles bestimmende Reichen“⁸⁸ gründet.

Das bisher gewonnene Ergebnis deutet zunächst auf das Zugleich hin, das dem Nacheinander innewohnt. Dieses immanente Zugleich bleibt noch an das Nacheinander gebunden, was der Bindung des Seins an das Seiende gleichkommt. Darin meldet sich immer schon das transzendente Zugleich, das also nicht dem Nacheinander innewohnt und daher auch nicht an dieses gebunden ist. Um das zu verdeutlichen, greifen wir auf eine Überlegung Hegels zurück. Wenn nämlich das Zugleich unablässig an das Nacheinander gebunden wäre und einzig in diesem und als dieses seine Wirklichkeit hätte, dann wäre das Nacheinander die Wahrheit des Zugleich, oder erst als das Nacheinander wäre das Zugleich ganz es selbst. Das bloße Zugleich fiel mit dem abstrakten oder in seiner Unwahrheit verharrenden Nacheinander zusammen und das reine, nicht durch das Nacheinander gebrochene Zugleich wäre unmöglich. Weil somit das Zugleich immer nur als Nacheinander verwirklicht sein könnte, gehörte das Nacheinander in das innerste Wesen des Zugleich. Das aber bringt den zerstörenden Widerspruch mit sich, daß dieses innerste Wesen ebenso Zugleich wie Nacheinander oder Nicht-Zugleich besagt, womit das Ja und Nein unter derselben Rücksicht, eben im innersten Wesen, gegeben ist. Dieser Widerspruch läßt sich nur dadurch überwinden, daß das Nacheinander nicht das innerste Wesen des Zugleich mitausmacht und

⁸⁴ SZ 19, vgl. 437.⁸⁵ ID 59.⁸⁶ ZS 14.⁸⁷ ZS 15.⁸⁸ ZS 16.

dieses folglich im reinen, vom Nacheinander gelösten oder ihm transzendenten Zugleich besteht. Wer dieses leugnet, beseitigt folgerichtig den Unterschied oder die Differenz zwischen dem Nacheinander und dem immanenten Zugleich, das einzig durch das transzendente Zugleich über dem Nacheinander oder in seinem Unterschied von ihm gehalten wird. Wer hingegen jener Differenz in ihr zunächst Ungedachtes hinein folgt, trifft notwendig auf das reine oder transzendente Zugleich, von dem sich das immanente Zugleich herleitet.

Nun könnte es so aussehen, als ob mit der bis zum reinen Zugleich durchgeführten Differenz die Identität unvereinbar wäre. In Wahrheit aber ist mit dem reinen Zugleich die reine Identität gegeben, die vermöge ihrer Transzendenz von jeder Nicht-Identität frei ist. Damit sind wir, auf den Gesamtzusammenhang unserer Darlegungen geschaut, zum reinen Sein gelangt, das jeder Bindung an das Seiende überlegen ist und, auf kein Seiendes als Träger angewiesen, in sich selbst steht oder ruht als das schlechthin Ab-solute. Dafür hat der Aquinate den Namen „Esse subsistens“, das subsistierende Sein; von ihm gilt, daß es das Sein-selbst ist (est esse) und so die absolute Fülle besagt: „Nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei, quod est ipsum esse subsistens“⁸⁹. Demnach ist die absolute Differenz mit der absoluten Identität gleichbedeutend: das reine Sein ist absolut mit sich selbst identisch.

In der Selbstidentität des reinen oder subsistierenden Seins ist die Identität des Seins mit dem Seienden vorgezeichnet. Jene Selbstidentität wird mißverstanden, wenn sie die Identität mit dem Seienden ausschließt. Umgekehrt wird die Identität des Seins mit dem Seienden ebenfalls mißverstanden, wenn sie die reine Selbstidentität des Seins beseitigt oder wenigstens kaum beachtet; dazu neigt Heidegger, insofern für ihn das Sein „stets und überall“ Sein des Seienden ist⁹⁰. Beide Extreme werden durch die Tatsache überwunden, daß es das Seiende als das am Sein Teilhabende gibt, das als solches auf das Mit-teilen von seiten des reinen oder subsistierenden Seins verweist. Solches Mitteilen widerstreitet also nicht dessen reiner Selbstidentität, sondern entspricht der darin gesetzten absoluten Fülle. Sie stellt sich gerade dadurch als die absolute dar, daß sie ‚überfließt‘ oder eben den Seienden an ihrem Überfluß teil-gibt. Bei Thomas ist Gott das „summum bonum simpliciter“, dem das Mitteilen auf höchste Weise eigen ist; denn vom Guten überhaupt gilt: „Bonum est diffusivum sui“⁹¹.

Zur näheren Bestimmung fügen wir bei, daß nie ein Seiendes ohne Gründung im subsistierenden Sein auftreten kann, weil dieses sonst nicht die absolute Fülle wäre. Ebenso nimmt das Seiende nichts vom subsistierenden Sein weg und bringt auch nichts zu ihm dazu, weil dieses wiederum sonst nicht die absolute Fülle wäre. Außerdem teilt sich das

⁸⁹ Sth I, q 3, a 4; q 4, a 2.

⁹⁰ ID 59.

⁹¹ Sth I, q 6, a 2; q 5, a 4 ad 2.

subsistierende Sein nicht notwendig dem Seienden mit, weil es sonst an dieses gebunden und nicht das schlechthin Ab-solute wäre oder, zum Sein des Seienden herabgesetzt, mit dessen Teilhaftigkeit oder Endlichkeit behaftet würde. Demnach offenbart sich die reine Selbstidentität des subsistierenden Seins als die absolute Freiheit; erst durch diese ist es ganz vom Seienden gelöst oder das Ab-solute ohne gleichen. Da aber die Freiheit das Wissen einschließt und diese Vollzüge die Person kennzeichnen, enthüllt sich das subsistierende Sein als Person und ihr Mitteilen als personales Schenken. Letzteres ist schärfer als Erschaffen (*creatio*) zu fassen; denn neben dem subsistierenden Sein findet sich kein Werkstoff, aus dem etwas geformt werden könnte, weshalb das mitteilende Schenken aus dem Nichts alles hervorbringt. Mit dem Vorstehenden nähern wir uns dem „Schicken“ oder den „Schickungen“ Heideggers und seinem „Ereignis“, als das sich das „Es“, das dem Seienden und vor allem dem Menschen das Sein gibt, bestimmt.

Das Zugleich nennt man gewöhnlich das Ewige. Dementsprechend bietet sich das reine oder subsistierende Zugleich als das ganz und gar Ewige oder als das Ewige in seiner reinen Ausprägung dar. In ihm finden sich alle Zeitmomente so zusammen, daß das Ewige sie alle in seinem unendlich reichen Jetzt oder als einfache Fülle umspannt. Diese Gegenwart kennt keine Vergangenheit und keine Zukunft, keinen Anfang und kein Ende, weil sie als das reine Sein jedes Nicht-sein ausschließt, also auch das Nicht-mehr und das Noch-nicht, also auch das aus dem Nicht kommende Anfangen und das in das Nicht abstürzende Enden. Aus dem reinen oder transzendenten Zugleich oder Ewigen entspringt das immanente Zugleich als das an das Nacheinander gebundene Ewige. Indem nämlich das subsistierende Sein dem Seienden Sein mitteilt, tritt das Zugleich in das Nicht und damit in das Nacheinander ein. Darin ist ein Moment nicht der andere, während im reinen Zugleich alle Momente zusammenfallen; doch sind alle Momente in dem ihnen innewohnenden Zugleich als ihrem Grund gehalten. Die damit gegebene Durchdringung von Zugleich und Nacheinander bringt keinen zerstörenden Widerspruch mit sich, weil nun das Zugleich in das innerste Wesen des Seins gehört, während das Nacheinander erst in dessen Mitteilung an das Seiende dazutritt, wobei es das Zugleich nicht auslöscht, sondern lediglich in seiner zeitlich-verendlichten Gestalt konstituiert. Nach allem trägt das Geschichtliche wesentlich das Ewige als seinen ermöglichenden Grund in sich, das als so verendlichtes die Gegenwart in Vergangenheit und Zukunft einbettet und auch dem Anfangen und dem Enden unterliegt.

Suchen wir von dem Gesagten her die Identität des Seins mit dem Seienden noch genauer zu bestimmen. Auf jeden Fall geht es nicht um reine Identität, sondern um eine solche, die vom Unterschied oder der Differenz durchzogen ist. Einerseits liegt Identität vor, insofern das

Seiende einzig durch das Sein es selbst ist. Was insbesondere den Menschen betrifft, so stellt schon der Aquinate fest, daß in seinem geistigen Leben das aktuelle Erkennen und das aktuell Erkannte miteinander identisch sind⁹². Demnach ist der Mensch in dem Vollzug, in dem er erst ganz er selbst ist, mit dem Sein als seinem „Ersterkannten“ identisch⁹³. Andererseits ist die Identität von Differenz durchzogen, weil das Sein allein nach seiner Mitteilung, nicht aber nach seinem innersten Selbst mit dem Seienden identisch ist. Beim Menschen zeigt sich die Differenz darin, daß für ihn das Sein in seiner Enthüllung verhüllt bleibt, wobei die Verhüllung bei weitem die Enthüllung übertrifft. Bei Heidegger tritt die Differenz hervor, insofern sich ihm das Sein in seiner Mitteilung „entzieht“⁹⁴ und auch das ‚ist‘ in der Aussage ‚Das Sein ist das Seiende‘ „transitiv“ oder im Sinne des „Übergangs“ zu verstehen ist⁹⁵. Doch weichen wir von Heidegger ab, weil er beim Mitteilen des Seins und beim mitgeteilten Sein verweilt, indem er die Frage nach dem innersten Selbst des Seins offenläßt, ja eine Neigung zeigt, das innerste Selbst des Seins in seine Mitteilung zu verlegen⁹⁶.

Was ergibt sich schließlich für die Frage nach Gott? Wir stimmen Heidegger zu, wenn er ihr als Raum ihrer Klärung das Sein zuweist. Doch weichen wir sogleich von ihm ab, wenn er Gott (zusammen mit den Göttern) als ein Seiendes, genauer als das höchste Seiende ansetzt und dieses dem Sein unterordnet. „Auch der Gott ist, wenn er ist, ein Seiender, steht als Seiender im Sein und dessen Wesen“; „ob Gott Gott ist, ereignet sich aus der Konstellation des Seins und innerhalb ihrer“⁹⁷. So denkt Heidegger, weil er über das Sein des Seienden nicht hinauskommt und niemals das subsistierende Sein erreicht. Im Gegensatz dazu sind wir zu diesem als dem letzten, transzendenten Grund des Seins des Seienden gelangt. Das an das Seiende, namentlich an den Menschen mitgeteilte Sein stammt also aus dem subsistierenden Sein, von dem es restlos abhängt und dessen Verfügung es ganz unterliegt. Hier trägt eine uralte, aristotelische Unterscheidung zur Klärung bei; für uns oder unsern Aufstieg geht das Sein des Seienden dem subsistierenden Sein voraus; an sich aber geht das subsistierende Sein dem Sein des Seienden voraus. Daher ist die fortschreitende Lichtung des Seins des Seienden für unsere Nähe zum subsistierenden Sein entscheidend; an sich aber gewährt allein das letztere die ursprüngliche Offenbarkeit des ersteren.

Nach Heidegger lautet „der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie“: „Causa sui“, dem man keine religiöse Verehrung entgegenbringen könne⁹⁸; jenseits davon hält er nach „dem göttlichen Gott“ Ausschau⁹⁹. Dieser begegnet uns als das subsistierende Sein, von dem alles

⁹² Sth I, q 85, a 2 ad 1; Quodl. III, q 8, a 20.

⁹³ De Ver. q 1, a 1.

⁹⁴ ZS 23.

⁹⁵ ID 62.

⁹⁶ Sfr 410.

⁹⁷ M. Heidegger, Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962, 64.

⁹⁸ ID 71.

⁹⁹ SZ 35.

ausgeht und zu dem deshalb auch alles hinstrebt, das die Mitte ist, um die alles schwingt. Wie wir bereits sahen, ist das subsistierende Sein keineswegs ein Neutrum, sondern der Subsistierende, der als Person mit Einsicht und Freiheit über allem und in allem waltet, der sich als unser unendlich überschreitendes Du zu uns hin geöffnet hat und ständig öffnet, der uns in den einzigartigen Dialog hineinnimmt, der sich als Liebesaustausch und von unserer Seite als Anbetung entfaltet.

Aus der eingehenden Erörterung von Identität und Differenz nach Heidegger haben wir nunmehr die Folgerungen zu ziehen, die zur Analogie des Seins hingleiten. Jener hat die Differenz des Seins vom Seienden neuentdeckt und mit bedeutender Kraft des Denkens verfolgt. Dabei geht ihm zugleich die Identität des Seins mit dem Seienden auf, weshalb er das Sein stets in seiner Bindung an das Seiende sieht und sich im Sein des Seienden bewegt. Indem er darüber nicht hinauskommt, wird die Identität bis zur völligen Untrennbarkeit übersteigert und damit die letzte Tiefe der Differenz nicht erreicht. Infolge davon wird das im Sein des Seienden sich ankündigende innerste Selbst des Seins verfehlt, obwohl es immer wieder von ferne berührt wird. Bezüglich dieses verborgensten Geheimnisses verharrt Heidegger in der Seinsvergessenheit, die im neuzeitlichen Denken weithin herrscht.

Auch in der Analogie des Seins durchdringen sich Identität und Differenz, Übereinkunft und Unterschied. Alles überhaupt kommt im Sein überein; und alles überhaupt unterscheidet sich im Sein, nämlich in der Weise, wie ihm Sein zukommt. Unmittelbar begegnet uns immer nur das Seiende oder Sein-habende, was mit dem am Sein Teil-habenden gleichbedeutend ist. Durch dieses vermittelt zeigt sich uns das, was das Sein-selbst ist, oder das subsistierende Sein, das mit der absoluten Fülle des Seins gleichbedeutend ist. Dazwischen spannt sich die Analogie; sie besagt Übereinkunft, weil es beide Male um Sein geht; und sie besagt Unterschied, weil im einen Falle Sein auf endliche Weise, im andern aber auf unendliche Weise wirklich ist. Näherhin ist der Unterschied unendlich, weil sich das subsistierende Sein wegen seiner unendlichen Fülle unendlich über alles Seiende erhebt; die Übereinkunft aber ist endlich, weil sich das Seiende nur vermöge eines endlichen Teil-habens dem subsistierenden Sein nähert. Weiterhin besagt Analogie wörtlich: nach dem Verhältnis, daß das Seiende einzig nach seinem Verhältnis und vermöge seines Verhältnisses zum subsistierenden Sein am Sein teil-hat. Daher ist das Seiende völlig relativ oder bezogen auf das subsistierende Sein, also wesentlich abhängig, während dieses selbst das schlechthin Absolute oder Unabhängige ist. Sogar das dem Seienden zugewandte subsistierende Sein bleibt absolut, weil jede Zuwendung in absoluter Freiheit geschieht und dem subsistierenden Sein nichts einbringt. Umgekehrt schließt die Abhängigkeit des Seienden die Freiheit nicht aus, sobald es wie der Mensch durch das Seiende zum Sein-selbst vorzustoßen vermag.

Die bisher beschriebene große Analogie fehlt bei Heidegger. Ihr können wir die kleine Analogie gegenüberstellen, die allein bei ihm sich findet. Sie entdeckt im Seienden den Unterschied zwischen dem Träger, dem Sein zukommt, und dem Sein, das diesem zukommt. Dabei tritt zunächst nur der begrenzte Anteil an Sein hervor, der von der Wesenheit des jeweiligen Seienden umschrieben wird. Indem aber der Menschengeist diesen Anteil aus dem Seienden heraushebt, leuchtet ihm immer schon auf, daß es nur ein Anteil ist, der auf das Sein-selbst verweist, dessen Ausgliederungen alle derartigen Anteile sind und das daher sie alle umspannt. Das so mittels des Seienden sich mitteilende Sein-selbst spricht sich dem Menschen zu und nimmt ihn in Anspruch, der zuinnerst darauf ausgerichtet ist. Es zeigt sich als das Sein des Seienden, das sich noch nicht von seiner Bindung an dieses und zumal an den Menschen gelöst hat, zugleich aber sich darüber erhebt oder alles Seiende übersteigt. Zwischen dem Sein des Seienden und dem Seienden, namentlich dem Menschen, spannt sich die kleine Analogie, bis zu der Heidegger vordringt. Dabei spürt er, wie das eine, alle geschichtlichen Mitteilungen durchziehende Sein schwer zu fassen ist, ohne daß er sich aus dieser mißlichen Lage befreien kann oder will, weil er den Durchbruch aus der Zeit in die Ewigkeit nicht zu leisten vermag.

Nach den Zusammenhängen, die wir entwickelt haben, kann die kleine Analogie lediglich eine vorbereitende Rolle bei der Lösung der hier andrängenden Fragen spielen. Tiefer geschaut, stellt sie sich nämlich als eine Auswirkung der großen Analogie dar, weshalb sie über sich hinaus- und zu dieser hintreibt. Erst die große Analogie führt die Differenz ganz durch und befreit dadurch die Identität von der Übersteigerung, die in der Untrennbarkeit liegt. Zugleich jedoch wahrt sie die wahre Identität, vermöge der das Seiende durch das Sein es selbst ist, was der Immanenz des Seins, die unaufhebbar zu seiner Transzendenz gehört, gleichkommt und deren thematische Entfaltung noch nicht weit gediehen ist.

Daß Heidegger den Schritt von der kleinen zu der großen Analogie nicht tut, hat einen methodischen Grund. Er bekennt sich zur phänomenologischen Methode, die er freilich vertieft, indem er von dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, zu dem fortschreitet, was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt, aber wesentlich mit jenem zusammengehört, weil es dessen „Sinn und Grund ausmacht“¹⁰⁰. Damit vollzieht er die ihm eigene phänomenologische Reduktion, die in dem sich zunächst Zeigenden die verborgenen Hintergründe aufdeckt, nicht aber über jenes hinaus- und zu einem andern hinüberschreitet. So bleibt er in der Immanenz, wenn er auch einen gewissen Anfang von Transzendenz erreicht. Im Gegensatz dazu dringt die transzendente Reduktion so tief in das sich zunächst Zeigende ein, daß sie darin nicht nur seine immanenten, sondern

¹⁰⁰ SZ 35.

auch seine transzendenten Möglichkeitsbedingungen oder ermöglichenden Gründe entdeckt. Sie geht also über das sich Zeigende hinaus und zu dem Andern hinüber, ohne das jenes nicht sein kann oder absolut unmöglich ist. So wird das phänomenologische Freilegen durch das transzendente Schlußfolgern ergänzt, das dem phänomenologischen Ansatz fremd ist. Solches Schlußfolgern verliert sich nicht in einer abstrakten Begrifflichkeit, sondern fällt mit dem vertieften und erst vollmenschlichen Erfahren zusammen¹⁰¹. Weil Heidegger dazu nicht vordringt, kommt er über die kleine Analogie nicht hinaus, bleibt er vor der großen Analogie „ratlos“¹⁰² und hält er es für „ratsamer, nicht erst auf die Antwort, sondern bereits auf die Frage zu verzichten“¹⁰³.

¹⁰¹ J. Lotz, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg 1978.

¹⁰² ZS 18.

¹⁰³ ZS 21.