

Sonderdruck aus

GOTT IN WELT

FESTGABE FÜR KARL RAHNER
ZUM 60. GEBURTSTAG AM 5. MÄRZ 1964

am 13. XII. 1963

Karl Rahner

HERDER

FREIBURG · BASEL · WIEN

WIE IST ANALOGIE MÖGLICH?

VON HERMANN KRINGS, SAARBRÜCKEN

I

Dem Problem der Analogie liegt das Problem der Einheit und Mannigfaltigkeit des menschlichen Erkennens zugrunde. Alles Erkennen entspringt in der Einheit der Person und ist je auf einen Gegenstand gerichtet, der eine Einheit bildet oder als eine Einheit gebildet werden soll. Weist nun die Gegenstandssphäre eine Mannigfaltigkeit auf, so findet und vernimmt das Erkennen einerseits „dieses“ und „jenes“ als ein jeweils ungeteiltes und unteilbares Eines. Andererseits aber besteht Erkennen wesentlich darin, Mannigfaltiges als Teile einer Einheit zu konstituieren und dadurch als Einheit zu setzen. Diese jeweiligen Einheiten verlangen abermals synthetisiert zu werden — und so fort bis zu der Idee der Einheit des wahren Ganzen.

Dieses schon die griechische Philosophie beherrschende Problem des Vielen und Einen wirft ganz allgemein die Frage auf, in welchen Weisen denn überhaupt Einheit im Erkennen konstituiert ist. Ein Text von Aristoteles, der als ein locus classicus für die Analogie gelten kann (Met. Δ 6; 1016 b 34—1017 a 6), gibt folgende Reihe: numerische Einheit, eidetische Einheit, generische Einheit, analogische Einheit. Was der Zahl nach eines ist, besitzt seine Einheit auf Grund der Selbigkeit des Stoffes (dieses Haus), was der Zahl nach mehreres, aber dem Eidos nach eines ist, besitzt sie auf Grund der Einheit des Logos (Begriff Haus), was der Zahl und der Art nach mehreres und verschiedenes, aber der Gattung nach eines ist (Gebäude), ist durch die Gemeinsamkeit der zugrunde liegenden Kategorie („gebaut“) als eine Einheit aufgefaßt.

Wenn nun die menschliche Erkenntnis die Mannigfaltigkeit ihrer Gegenstände in der Weise antreffen und erkennen würde, daß alles auf eine gemeinsame Gattung gebracht werden könnte — etwa in der Form: alles, was ist, ist Substanz; oder: alles, was ist, ist Lebewesen; oder: alles, was ist, ist Bewußtsein oder Seele o. a. —, so wäre in der Einheit dieser Gattung die Einheit des All des Seienden realisiert. Sollte sich aber nicht die alles umgreifende und begreifende Kategorie finden — und es ist die

bei Platon sich anbahnende, bei Aristoteles artikulierte Erkenntnis, daß das All des Seienden nicht durch einen universellen Gattungsbegriff gefaßt werden kann —, dann ergibt sich für die Begründung der menschlichen Erkenntnis ein schlechthin fundamentales Problem: Wie kann das, was unter keine geltende Gattung, mithin überhaupt nicht auf *einen* Begriff gebracht werden kann, was also schlechthin ungleich und im strengen Sinn hetero-gen ist, noch als eine Einheit und mithin überhaupt begriffen werden? Sollte diese Frage unbeantwortbar bleiben, so fiel das menschliche Erkennen in diskontinuierliche Teilstücke je nach der obersten Gattung auseinander; es wäre nicht mehr in Wahrheit Erkennen. Was bliebe, wäre ein bares Festhalten des Heterogenen als des Heterogenen. Das All des Seienden wäre nicht mehr *συνεχής*, zusammenhaltend; es bräche auseinander.

An dieser bedeutungsvollen Stelle der Analyse des Einheitsproblems steht das aristotelische *ἐν κατ' ἀναλογίαν* oder *ἐν ἀναλογίᾳ*, Eins durch Analogie¹. Das Heterogene kann auf Grund der Analogie als eine Einheit begriffen werden; das heißt, das Mannigfaltige A und B, das heterogen nebeneinander steht, „verhält sich wie das andere zum anderen“, wie C zu D. Die Einheit dieses Mannigfaltigen beruht in einer Verhältnisgleichheit.

Der Begriff der Analogie enthält drei Momente. Erstens bezieht er sich auf Verhältnisse (*λόγοι*), nicht auf das Materiale oder die Form, nicht auf das Wesen oder das Dasein der Sache. Diese Verhältnisse können an der Sache selbst oder zwischen der einen Sache und einer anderen angetroffen werden. — Zweitens: er betrifft ein Verhältnis solcher Verhältnisse. In der Analogie werden Verhältnisse, die in verschiedenen Bereichen angetroffen oder gedacht werden, zueinander in ein Verhältnis gesetzt. — Drittens: dieses Verhältnis der Verhältnisse ist ein ganz bestimmtes, nämlich das der Gleichheit. Es besteht „eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen“, wie ein anderer locus classicus bei Kant (Prolegomena § 58) lautet. Sofern also Gegenstände des Erkennens nicht mehr unter einer gemeinsamen Kategorie begriffen werden können, mithin unvergleichlich sind, können doch „Entsprechungen“ an ihnen gefunden werden, die es erlauben, sie *ἀνὰ λόγον* als eine Einheit aufzufassen².

¹ Vgl. J. Stenzel, Zur Theorie des Logos: Kleine Schriften (Darmstadt 1956) 188—200. — Ferner: „Eins durch Analogia“ und *Logos Aoristos*: Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles (Homburg 1959) 156—174. — Vgl. H. Kuhn, Das Sein und das Gute (München 1962) 57.

² Denselben Befund stellt Aristoteles in der Topik dar. Er spricht A 13 von den Organen, welche für die Durchführung von Syllogismus und Induktion erforderlich sind. Nachdem er das Auffinden der Sätze, von denen man auszugehen hat, die Unterscheidung der

Das Denken und Sprechen in Analogien reicht so weit zurück wie die Zeugnisse menschlicher Sprache. Auch die Philosophie hat seit ihren Anfängen die Einheit durch Analogie gekannt³. Heraklit, der erste Klassiker des Denkens analoger Einheit in der Philosophie, hat, wenn auch anscheinend ohne Reflexion auf die Methode, diesen Denkweg höchst bewußt gewählt und beschritten, um vom Ganzen des Weltlaufs, vom Logos und anderen, wahrhaft unvergleichlichen, außerhalb jeder bekannten Kategorialität liegenden Gegenständen zu sprechen. Die Pythagoreer bildeten diese Methode aus; Archytas entwickelte die klassische Lehre von der arithmetischen, der geometrischen und der harmonischen Proportion (Diels I 47, B 2). Sie diente in der Mathematik u. a. dazu, die irrationale Größe zu bestimmen. Von Sokrates und Platon wurde die Analogie in den Rang einer philosophischen Methode erhoben⁴ und war nach ihnen sowohl in der Akademie⁵ wie im Peripatos⁶ lange Zeit eine maßgebliche Methode der wissenschaftlichen Forschung. Aristoteles bedient sich der Analogie als Methode, um z. B. von einem so unvergleichlichen und undefinierbaren Begriff wie *ἐνέργεια* zu sprechen⁷ oder um einen Weg anzuweisen, wie auch noch etwas durchaus Inkommensurables wie das *δίκαιον* für eine einzelne Person hic et nunc (etwa das Maß der Ehrung, das Achill zusteht) zu bestimmen⁸. Dieser Begriff der Analogie hat seither zum immer wieder erörterten Rüstzeug der wissenschaftlichen Methodik gehört, nicht zuletzt bei Kant⁹ und Hegel¹⁰. Er ist es auch, der — sei es als *analogia entis* oder *analogia fidei* — in die Theologie eingegangen ist. Dabei ist die Ana-

mannigfachen Bedeutungen der Wörter und das Auffinden der Unterschiede (*διαφορά*) genannt hat, führt er als letztes das Aufsuchen der Übereinstimmung (*τοῦ ὁμοίου σκέψις*) an. Die Übereinstimmung oder das Gleiche liegt nach A 17 bei den Dingen, die unter einen gemeinsamen Gattungsbegriff fallen, eben in diesem gemeinsamen Genus. Bei Dingen verschiedener Gattungen aber liegt das Gemeinsame darin, daß sich „Verschiedenes zu Verschiedenem wie Anderes zu Anderem verhält“ (*ὡς ἕτερον πρὸς ἕτερόν τι, οὕτως ἄλλο πρὸς ἄλλο* 108 a 8). — 108 b 27 sagt Aristoteles übrigens, daß das Gemeinsame (*τὸ κοινόν*), welches für das Heterogene gefunden wird, also der analoge Begriff, „als Gattung“ für alle angegeben werden könnte. Der Begriff der Gattung wird also formalisiert und auch auf jene Einheit angewandt, die sonst von der Gattungseinheit streng unterschieden wird.

³ Vgl. H. Fränkel, Wege und Formen frühgriechischen Denkens (München 1955).

⁴ Vgl. E. W. Platzeck, Von der Analogie zum Syllogismus (Paderborn 1954).

⁵ Vgl. J. Stenzel, Art. Speusippos: RE³ III 1636 ff.

⁶ Vgl. O. Regenbogen, Art. Theophrastos: RE Suppl. VII 1393 f 1551 ff.

⁷ Met. Θ 6, 1048 a 35 — b 9.

⁸ Eth. Nic. V 6—8. — Vgl. Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. v. E. Grumach, Bd. 6 Nikomachische Ethik, übers. v. F. Dirlmeier (Darmstadt 1956) 408.

⁹ Kritik der reinen Vernunft, B 222 ff. Prolegomena § 58.

¹⁰ Vgl. E. K. Specht, Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel, Erg.-Hefte der Kantstudien 66 (1952). E. Coreth, Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik: Scholastik 26 (1951) 56—86.

logie allerdings einesteils zu einem allzu selbstverständlich, schulmäßig gehandhabten Tropos verflacht worden; andernteils hat das Problem der Analogie den Rang eines der großen theologischen Kontroversthemata gewahrt¹¹.

Die Bedeutung des Einen $\kappa\alpha\tau'$ ἀναλογίαν in der Logik und Metaphysik kann nach Aristoteles gar nicht überschätzt werden, ist es doch nach der von ihm aufgestellten Reihe evident, daß ein Ganzes der menschlichen Erkenntnis, soweit es überhaupt herstellbar ist, nur auf Grund von Verhältniseinheiten hergestellt werden kann. Würde das „Ganze“ des Seienden bloß als ein Gesamt von Dingen aufgefaßt, so bliebe dem Denken am Ende nur eine Summe sinnlos nebeneinander stehender Gattungen.

Es ist notwendig, sich die Konsequenzen eines bloßen Gattungsdenkens, d. i. eines begrifflich objektivierenden Denkens, das lediglich materialinhaltliche Einheiten faßt, klarzumachen. Der Gattungsbegriff, der gegenüber der Artbestimmtheit ein materiales Moment erfaßt, ist einerseits unbestimmt, nämlich im Hinblick auf eine Differenzierung in Arten; andererseits aber ist er bestimmt, denn das „Materiale“, das er bedeutet, hat einen eigenen Inhalt. Oberste Gattung heißt eine solche bestimmte Unbestimmtheit (z. B. Substantialität oder Bewußtsein o. a.), sofern sie nicht abermals als das Spezifische einer höheren, ihrerseits bestimmten Unbestimmtheit differenziert werden kann. Sie ist also die letzte, einer Vielzahl von Arten und Seienden zukommende materiale Bestimmtheit, die selbst nicht wiederum unter eine höhere Gattung gebracht werden kann. Oberste Gattungen stehen darum, was ihre Inhaltlichkeit angeht, unverbunden nebeneinander. Wollte man es trotzdem unternehmen, die obersten Gattungen unter höhere Allgemeinbegriffe zu fassen, so würden diese allgemeinsten Begriffe nicht eine inhaltlich-bestimmte, sondern bloß eine inhaltslose, also unbestimmte Unbestimmtheit bedeuten. Würde etwa der Seinsbegriff (aber auch etwa der Begriff der Relation oder der Reflexion) logisch fehlerhaft als ein höchster „Gattungsbegriff“ gebraucht, so würde seine Bedeutung zu leerer Unbestimmtheit denaturiert. Ein solcher Begriff konstituiert keine Homogenität, sondern zeigt allenfalls die zwischen dem Heterogenen gähnende Leere an. Durch einen leeren Begriff wird kein Ganzes denkbar. Das Ganze des Seienden ist mithin nicht anders denkbar denn als eine Einheit von Verhältnissen. Das bedeutet aber, daß das wahre Ganze nur gedacht werden kann, sofern alle Logoi in einem Logos ver-

sammelt und begriffen sind. Der Begriff einer Einen Welt ist von seinem logischen Ursprung her der Begriff einer Verhältniseinheit¹².

Die Verhältniseinheit, durch die das Heterogene als Teil einer Einheit gedacht werden kann, stellt im Hinblick auf die menschlichen Denkmöglichkeiten einen ausgezeichneten Fall dar. „Das Analogische umfaßt“, um mit Theophrast zu reden, „den weitesten Umkreis“¹³, und das nicht nur im formallogischen, sondern im transzendental-logischen Sinn. Die Reihe der Einheitsarten, die Aristoteles aufstellt, ist eine Begründungsreihe, die in dem Eins durch Analogie ihren Ursprung hat: die numerische Einheit ist durch die eidetische, diese wiederum durch die generische Einheit, sie alle aber sind durch die analogische Einheit ermöglicht¹⁴. So wie der Körper die Fläche, die Fläche die Linie, die Linie aber den Punkt voraussetzt, so daß der Punkt das geometrisch Erste ist¹⁵, so ist die Analogie das „erste Maß“ für jedwede Einheit. Die Verhältniseinheit ist also nicht ein Sonderfall und schon gar nicht ein Behelf oder eine defiziente Form der Einheit¹⁶,

¹² Dieser strukturelle Weltbegriff ist bei Platon grundgelegt, wenngleich im „Timaios“ mit der Weltseele und dem „einen Himmel“ ein Ursprung vorgestellt ist, durch den das Gesamt der Dinge auf eine Wesenseinheit zurückgeführt ist. Charakteristischer und offensichtlich in der alten Akademie vorherrschend (s. o. Anm. 5) ist aber die strukturelle Auffassung. Das Weltall, sofern es geworden und körperlich ist, ist dadurch in sich eines, daß die vier Elemente zueinander in dem Verhältnis $a : b = b : c = c : d$ stehen: Feuer zu Luft wie Luft zu Wasser wie Wasser zu Erde (vgl. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen II/1, Leipzig 1875, 671 ff.). Diese Verhältnismöglichkeit der vier, nicht mehr auf ein gemeinsames Grundelement reduzierbaren Elemente macht den Grund der Einheit des Weltalls aus (vgl. eine andere Verhältnismöglichkeit zwischen den vier Elementen bei Heraklit B 76). — Unter diesem Gesichtspunkt ist es weder angängig, die Analogie mit Berufung auf Tim 52 b als die „niedrigste Erkenntnisstufe“ zu klassifizieren, wie es H. Höffding (Der Begriff der Analogie, Leipzig 1924, 30) tut, nennt doch Platon kurz vorher (31 c) die Analogie „das schönste Band“, noch auch sie mit Zeller als eine „spielende Künstelei“ abzutun, die Hegel ohne Grund bewundert habe (a. a. O. 674). Nach Höffdings Einschätzung wäre — wollte man der aristotelischen Reihe folgen — die Erkenntnis, daß ein Baum der Zahl nach ein Baum ist, die „höchste“ Erkenntnisstufe; hier wird offenbar unbewußt die quantitative Exaktheit mit dem Erkenntniswert gleichgesetzt. Zellers Auffassung bestünde aber nur dann allenfalls zu Recht, wenn man das Ganze der Wahrheit schon in seinen Besitz gebracht zu haben glaubt.

¹³ Zit. nach J. Stenzel, Eins durch Analogie 159.

¹⁴ „... immer folgt“ (ἀκολουθεῖ) das spätere dem vorhergehenden so, daß das folgende zwar dem vorhergehenden zukommen muß, aber nicht umgekehrt; zweite Reihe: was der Zahl nach eins ist, ist es notwendig dem Eidos nach, aber nicht umgekehrt, und so entsprechend bis zum Eins durch Analogie, das offenbar allumfassend ist, ein Prinzip, das aufgehoben alle anderen mitaufhebt, selbst aber von dem Wegdenken der anderen unabhängig ist“ (a. a. O. 160).

¹⁵ Met. A 6; 1016 b 24—31.

¹⁶ H. G. Gadamer sagt, es sei „das Vorurteil einer sprachfremden logischen Theorie, wenn der übertragene Gebrauch eines Wortes zum uneigentlichen Gebrauch herabgedrückt

¹¹ Vgl. G. Söhngen, Analogia entis oder analogia fidei: Die Einheit in der Theologie (München 1952); E. Coreth und E. Przywara, Art. Analogie: LThK² I 468—473 (Lit.). G. Söhngen, Art. Analogie: Handbuch theologischer Grundbegriffe I (München 1962) 49—61 (dort auch Lit. zur Auseinandersetzung mit K. Barth).

sondern sie ist die transzendental primäre, schlechthin grundlegende „Gestalt“, in welcher Einheit gedacht wird. Das Eine der Analogie nach begreift alle anderen Formen der Einheit in sich und entläßt sie aus sich.

Damit gewinnt die Frage, wie Analogie möglich sei, eine geradezu unüberbietbare metaphysische Dringlichkeit.

Der logische Integrationspunkt der Analogie liegt in jenem Begriff, der das Verhältnis erfaßt, auf Grund dessen das im übrigen Unvergleichliche miteinander verglichen und für gleich befunden wird. Dieser vermittelnde Begriff ist der analoge Begriff.

Der analoge Begriff muß einerseits eine selbig bleibende Bedeutung haben; sonst könnte er keine Einheit begründen. Andererseits muß er aber auch verschiedene Bedeutungen annehmen können; sonst könnte er nicht in verschiedenen Gattungsbereichen gelten. Damit ergeben sich eine Reihe kritischer logischer Fragen: Wenn der Begriff eine von jedem Verhältnis unabhängige, also absolute, rein immanente und identische Bedeutung besitzt, so ist einmal zu fragen, woher diese Bedeutung des Begriffs, der doch „unser“ Begriff ist, stammt. Zum andern aber ist zu fragen, wie der Begriff, da er eindeutig ist, verschiedene Bedeutungen aufnehmen könne. — Wenn aber, um einen zweiten denkbaren Fall zu nennen, der Begriff gar keine von jedem Verhältnis unabhängige Bedeutung besitzen sollte, sondern lediglich ein bestimmtes Verhältnis als primär gilt¹⁷ und dieses lediglich auf andere Gattungen „übertragen“ wird (z. B. „wohnen“: primär wird vom Menschen gesagt, daß er wohnt; daß der Vogel im Baum und Gott im Himmel wohnt, ist „übertragene“ Bedeutung), so ist zu fragen, wie solches „Übertragen“ möglich sei. — Sollte jedoch schließlich der Begriff in jeder Gattung seine besondere und unübertragbare Bedeutung haben, so ist zu fragen, wie denn die Äquivokität vermieden werden könne und eine einheitliche Bedeutung überhaupt Geltung habe.

Damit ist die Frage nach der Möglichkeit der Analogie thematisiert, und zwar in doppelter Hinsicht. Einmal im Hinblick auf die Verhältnisse: Wie ist es möglich, daß Verhältnisse, die an völlig verschiedenen Dingen und in heterogenen Bereichen angetroffen werden, gleich sind? Wieso sind die Verhältnisse nicht ebenso unvergleichlich wie die Gattungen und ihre inhaltlichen Bestimmungen? Welchen Grund hat eine Gleichsetzung der Verhältnisse? — Zum andern im Hinblick auf die analogen Begriffe: Wie

ist es möglich, daß ein Begriff univok ist und doch analog gebraucht wird? Und wie ist es möglich, daß die Analogizität sich nicht in Äquivokität auflöst?

II

Zuerst muß eine „Selbstverständlichkeit“ in Erinnerung gerufen werden, die allerdings für die Beantwortung der aufgeworfenen Frage von entscheidender Bedeutung ist: Verhältnisse sind nicht direkt sichtbar; denn das primär Gesehene ist ein ungeteiltes Ganzes. Verhältnisse werden, da sie als das Mittlere zwischen Relaten konstituiert sind, allererst „sichtbar“, sofern das ungeteilte Ganze in irgendeiner Weise „geteilt“ wird. Solche Teilung aber geschieht nicht durch Sehen, sondern durch Denken. Verhältnisse wie Selbstsein, Gleichsein, Bezug oder Rückbezug können nicht gesehen werden; aber auch nicht Verhältnisse wie Erhellen oder Begründen; nicht einmal empirische Verhältnisse wie Umgeben, Wohnen oder Übertreten können direkt gesehen werden.

Gewiß kann ich „sehen“, daß X hier wohnt. Transzendental-analytisch gesprochen, wird jedoch zunächst ein Ganzes gesehen, dessen Teilgehalte (Haus, Tisch, Regenmantel) als solche ebensowenig erblickt werden wie das Wohnen. Mit einer Aufgliederung des im ganzen Gesehenen und mit einer Unterscheidung einzelner Gehaltstücke wird nun aber auch das Verhältnis „sichtbar“, das die Stücke als Teilgehalte des Ganzen und mithin das Ganze als „Wohnung“ konstituiert. Das Wohnen und so jedes Verhältnis kann nicht direkt gesehen werden; es wird jeweils mitgesehen. Die Verhältnisse treten also als Verhältnisse erst hervor, wenn das sinnlich oder geistig Gesehene aufgegliedert ist. „Vorher“ sind sie in die Ganzheit des Gesehenen eingesenkt; logisch gesprochen: das Formale ist gänzlich vom Materialen umschlossen. Sofern ein ungeteiltes Ganzes vernommen ist, sind die Verhältnisse nur mitvernommen.

Verhältnisse „erscheinen“ allererst als Verhältnisse, wo das primär vernommene Ganze durch den logischen Akt des Denkens als ein aufgegliedertes Gebilde gesetzt und in einem Satz, genauer in der Rede, dargestellt ist. Damit „erscheint“ aber auch das Ganze; dieses ist nun nicht nur in seiner Ungeteiltheit vernommen, sondern eben dadurch, daß die Verhältnisse, die es konstituieren, hervortreten, selber als Sach-Verhalt offenbar. Jedoch nicht allein die Verhältnisse und das Ganze, auch das Materiale des Sachverhaltes „erscheint“ in neuer Weise, und zwar als dasjenige, dem ein bestimmtes Verhältnis zukommt oder nicht zukommt. In den einfachen Urteilen „A ist von B umgeben“ (die Stadt von der Mauer; der Regent von den Ratgebern) oder „zur Vollkommenheit gehört Glückseligkeit“ erscheint also nicht allein das Formale erstmals, nämlich das „umgeben“ und

wird“: Wahrheit und Methode (Tübingen 1960) 406. — Vgl. G. Söbngen, der sie als eine „Grundstruktur in allen Seins- und Wissensregionen“ darstellt: Handbuch I 50.

¹⁷ Aristoteles nennt es Met. 1028 a 14 das πρῶτον.

„gehören“; auch das Materiale, nämlich A, B, Vollkommenheit, Glückseligkeit sowie das Ganze der Sachverhalte erscheinen in einer neuen, nämlich begrifflich aufgegliederten Weise.

Die einzelnen Begriffe, die sich bei jener im Urteil vollzogenen Aufgliederung der primären Anschauungseinheit ergeben, haben ihren Ursprung darin, daß sie als Glieder dieses logischen Gebildes „Urteil“ fungieren. Dieses gilt ebenso für die Begriffe, die einen materialen Gehalt bedeuten, wie für jene, die einen formalen Gehalt bedeuten; und dazu gehören die Verhältnisbegriffe. Der Gehalt, den jeder von ihnen bedeutet, ist darum einerseits durch die undifferenzierte Gehaltfülle der Anschauungseinheit, andererseits durch die jeweiligen logischen Funktionen und gegenseitigen Beziehungen im Urteil begründet.

Damit zeichnet sich ein erstes, die Analogie betreffendes Ergebnis ab: Der Begriff entspringt nicht absolut. Er steht ursprünglich — in des Wortes logisch strengem Sinn — *im Verhältnis*. Das heißt: er ist als Begriff durch sein Verhältnis zu anderen Begriffen mitbegründet, so wie der andere Begriff durch sein Verhältnis zu ihm. Das aber bedeutet: *der Begriff ist ursprünglich analog*. Sofern er sich bildet, bildet er sich immer schon in einer Entsprechung zu anderen Begriffen. Der logische Ort dieser ursprünglichen Entsprechung ist das Urteil.

Sofern der Begriff sich allererst im Urteil konstituiert und seine Bedeutung erst innerhalb des Urteilszusammenhangs ihre volle Bestimmtheit erlangt, gibt es keine *absolute* Univozität. Univozität des Begriffs muß hergestellt werden. Sie kann hergestellt werden, wenn der Begriff aus der Verflechtung in die Verhältnisse, durch die er im Urteil seine Bedeutung hat, herausgelöst und für sich gesetzt wird. Der Begriff einer solchen Herauslösung des Begriffs aus dem Urteil und seine Setzung „als Begriff“ ist der transzendental-logische Sinn von Abstraktion.

Der aus dem Urteilszusammenhang abstrahierte und für sich gesetzte Begriff ist aber nicht der ursprüngliche, sondern er ist das Produkt einer künstlichen logischen Operation. Der abstrakt gesetzte Begriff kann nun weiterhin seiner allgemeingültigen und gleichbleibenden Bedeutung nach festgesetzt werden. Dieses geschieht allerdings wiederum dadurch, daß der Begriff in der Definition zu anderen Begriffen in ein Verhältnis gesetzt wird. Doch da es sich bei der Definition nicht im ursprünglichen Sinn um eine *Begriffsbestimmung*, sondern um eine *Begriffsabgrenzung* handelt, gehen diese Verhältnisse nicht in den Begriff ein, sondern bleiben ihm äußerlich.

Der univoke Begriff ist der abstrakte Begriff; er bedeutet einen materialen oder formalen Gehalt, sofern er aus allen im Urteil gesetzten Verhältnissen herausgenommen ist. Seine Bedeutung ist rein immanent; da sie den

modifizierenden Faktoren entzogen ist, ist die Bedeutung gleichbleibend und gilt allgemein.

Der abstrakte und dadurch univoke Begriff steht, sofern er als solcher in ein Urteil als Urteilsgegenstand oder als Urteilsaussage eingeht, wiederum in Entsprechungen, die seine Univozität antasten müssen. In den Urteilen „Der Begriff ‚Hauptstadt‘ ist ein zusammengesetzter Begriff“ und „Der Begriff ‚Hauptstadt‘ trifft auf die Stadt X nicht zu“ ist das Subjekt einmal als logischer Gegenstand, dann als mögliches Prädikat verstanden. In den Urteilen „Thersites ist ein Mensch“, „Alkibiades ist ein Mensch“, „Jesus ist ein Mensch“, in denen es gerade auf die Selbigkeit der Bedeutung des Begriffs Mensch ankäme, ist er durch die verschiedenen Verhältnisse, in denen er steht, „entsprechend“ verstanden: einmal nämlich im Hinblick auf die Häßlichkeit, dann im Hinblick auf die Kalokagathie, dann im Hinblick auf die Göttlichkeit. Der abstrakte Begriff, sofern er im Urteil konkretisiert ist, ist nicht mehr rein univoker Begriff. Daraus ergibt sich, daß selbst dort, wo durch die logische Operation der Abstraktion die Univozität hergestellt und der univoke Begriff gerade als univoker festgehalten werden soll, sie nur in einem eingeschränkten Sinn, nicht aber als absolute Univozität erhalten bleibt — wofern nur überhaupt gedacht und gesprochen wird.

Die Kehrseite der Univozität liegt also darin, daß der univoke Begriff in keinem wirklichen Urteil auftritt; denn im wirklichen Urteil auftretend, ist die Bedeutung jedes Begriffs je durch die Verhältnisse mitbestimmt. Dies gilt auch z.B. für Eigennamen (Peter ist zehn Jahr alt. Peter hat gelogen.) und für mathematische Begriffe. In den Urteilen: „Die Pythagoreer haben das Dreieck zum Gegenstand ihrer Forschungen gemacht“, „Die Winkelsumme im Dreieck ist gleich zwei Rechten“, „Das Dreieck kann spitzwinklig, rechtwinklig und stumpfwinklig sein“ bedeutet der Begriff Dreieck dadurch, daß er in den drei Urteilen je verschiedenen Begriffen entsprechen muß, einmal den Forschungsgegenstand, dann die geometrische Figur von bestimmter Qualifikation, dann die Gattung.

Offensichtlich ist der Anteil, welchen die Verhältnisse und Entsprechungen an der Bedeutungsbestimmung haben, größer, wenn der Begriff einen geringen oder gering bestimmten Eigengehalt aufweist. Die Selbständigkeit und Abgeschlossenheit des Bedeutungsgehaltes ist beim Eigennamen (Roter Sand) größer als beim Artbegriff (rot), bei diesem größer als bei dem Gattungsbegriff (Farbe) und bei diesem wieder größer als bei einem kategorialen Begriff (Qualität, Inhärenz). Darum sind die letzten in höherem Maß darauf angewiesen, aber auch in höherem Maß befähigt, aus den Verhältnissen zu anderen Begriffen Bedeutung zu gewinnen.

Der Grenzfall dieser Reihe wäre ein Begriff, der von sich aus weder

einen materialen noch einen formalen Gehalt bedeuten würde, der mithin, abstrakt gesetzt, lediglich die leere Formalität markieren würde. Dieser Begriff könnte nicht univok gesetzt werden, da die *ratio nominis*, die zu abstrahieren wäre, in diesem Fall gleich Null ist. Er könnte mithin auch nicht definiert werden (es sei denn, man ließe diese Bestimmung, daß er leere Formalität oder nichts bedeute, als eine solche gelten). Sein wirklicher Bedeutungsgehalt würde voll und ganz den Verhältnissen entstammen, in denen er zu anderen Begriffen im Urteil steht. Er wäre der analoge Begriff schlechthin. — Diesen Grenzfall stellt der Begriff „sein“ dar. Was das Wort „sein“ *nennt*, muß hier noch außer Betracht bleiben; hier ist nur von dem *Begriff* die Rede. Durch den Begriff „sein“ ist nichts begriffen, wenn er nicht im Zusammenhang mit anderen Begriffen steht. Steht er aber im Urteil in derartigen Zusammenhängen, dann stammt das, was *gehaltlich* durch „sein“ bedeutet wird, gänzlich aus den Entsprechungen. Der Begriff „sein“ ist analoger Begriff schlechthin. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß durch ihn möglicherweise „mehr“ begriffen ist als durch alle möglichen eigengehaltlichen Begriffe; denn das Begreifen realisiert sich im Urteil als ganzem.

Wenn wir sprechen, subsumieren wir nicht Anschauungsgehalte unter allgemeine und univoke Begriffe, sondern wir sprechen in Sätzen, in denen jedes Wort durch jedes andere Wort im Satz und durch den Gesamtsinn des Satzes und der Rede bestimmt ist. Für das Wort gilt, was vom Begriff, und für den Satz gilt, was vom Urteil im Hinblick auf die Analogie gesagt worden ist. In den Sätzen „Was ist der Mensch?“ und „Kein Mensch ist gekommen“ ist das Wort „Mensch“ analog gebraucht; in den Sätzen „er läßt ihn gehen“ und „er läßt sich gehen“ desgleichen der Ausdruck „gehen lassen“. Schon eine geringe Modifikation des Verhältnisses kann eine tiefgehende Veränderung der Bedeutung zur Folge haben. Eine solche Modifikation kann zum Beispiel auch die Umwandlung eines positiven Ausdrucks in einen negativen bewirken und umgekehrt. Selbst in gleichlautenden Sätzen können die bedeutungsgebenden Verhältnisse dadurch modifiziert werden, daß derselbe Satz in einem anderen Redezusammenhang oder mit anderer Betonung gesprochen wird. Die Analogie durchwaltet strukturell den Satz und die Rede, und kein Wort in der Rede ist nicht *ἀνὰ λόγον* gesprochen¹⁸; denn die Bedeutung keines der Worte kann sich aus der Mitbestimmtheit durch das andere Wort und durch das Ganze der Rede frei machen, es sei denn, es scheidet aus der Rede aus.

Endliche Vernunft realisiert sich als Denken in Urteil und Begriff, als

¹⁸ H. G. Gadamer spricht von einer „grundsätzlichen Metaphorik der Sprache“ (a. a. O. 406 ff).

Sprechen in Satz und Rede. Mit dem transzendentalen Grundcharakter der ursprünglichen Denk- und Sprachgebilde hat sich die endliche Vernunft schlechthin als analogisch erwiesen. Darum ist die Verhältniseinheit der schlechthin primäre Einheitsvollzug; das heißt, sofern die Vernunft ein Eines setzt, hat dieses von seinem Ursprung her die Struktur eines Einen kraft Entsprechung. Sofern wir denken und erkennen, denken und erkennen wir je eines durch das andere und das andere durch das eine. Erst auf Grund eines solchen *ἐν ἀναλογία* konstituiert sich ein generisches, eidetisches oder numerisches Eines.

Diese analogische Grundverfaßtheit unseres Denkens, Erkennens und Sprechens findet ihren Ausdruck in dem Axiom, daß das Ganze früher ist als sein Teil. Sofern wir ein Einzelnes begreifen, begreifen wir es dadurch, daß es in Entsprechung (in eine positive oder negative Entsprechung) zum anderen *gesetzt*, das heißt das Ganze der Entsprechung vollzogen ist. Haben wir nicht das Ganze, haben wir auch nicht das Einzelne. Das Einzelne, absolut gedacht, ist „ineffabile“.

Damit hat die Frage, wie Analogie möglich sei, eine Teilantwort gefunden. Analogie ist darum möglich, weil sie im Denken und Sprechen des Menschen „von Anfang an“ mitgegeben ist; ohne sie wären Denken und Sprechen aufgehoben. Die Analogie ist mithin ein transzendentaler Charakter der endlichen Vernunft. Sie ist möglich, weil ihre Unmöglichkeit nicht gedacht werden kann. Das bedeutet aber: Analogie ist deswegen möglich, weil sie notwendig ist. Sofern die Vernunft — ihrem formalen Wesen nach ein Setzen und Begreifen von Einheit — nicht in einer „intellektuellen Anschauung“ das Ganze als Eins und das Eine als Ganzes realisiert, setzt und begreift sie die Einheit notwendig und ursprünglich als eine Einheit kraft Entsprechung des einen und des anderen. Darin besteht ihre transzendente Analogizität, die sie im Urteil realisiert.

Der transzendente Begriff der Analogie erklärt die Möglichkeit jenes besonderen logischen und sprachlichen Phänomens Analogie, das zunächst gemeint ist, wenn von Analogie die Rede ist: daß nämlich eine Gleichheit der Entsprechungen statthaben kann. Die ursprüngliche Form des Denkens — Einheit als Entsprechung — gilt auch für die Entsprechungen selber. Die Entsprechungen, welche das einzelne Urteil konstituieren, können ihrerseits einander entsprechen, so daß eine Verhältniseinheit in doppelter Bedeutung entsteht. Die Einheit ist nicht allein durch ein Verhältnis begründet, sondern sie ist auch eine Einheit zwischen Verhältnissen: die Analogie im engeren Sinn.

In solcher Entsprechung der Entsprechungen wiederum liegt begründet, warum der Ausdruck, welcher die eine Entsprechung bezeichnet, auch die andere bezeichnen kann. Der Ausdruck kann „übertragen“ werden, sei

es in der Weise der analogen Benennung (körperliche Größe, sittliche Größe), eines Bildausdrucks (Metapher) oder eines Bildvergleichs (Eikon)¹⁹.

Das transzendental-analogische Wesen des Erkennens findet in der analogen Benennung oder Rede eine spezifische Ausprägung. Sie begründet jedwede Übertragung, auch die verfehlte. Die transzendente Begründetheit der Analogie präsümiert keine Entscheidung darüber, ob die behauptete Entsprechung der Verhältnisse auch bestehe oder auch nur real möglich sei. Die begründende Analogizität ermöglicht formal in gleicher Weise die real mögliche wie die real nicht mögliche Analogie, so wie die Struktur des Denkens überhaupt das wahre wie das falsche Urteil ermöglicht. Das Eigentümliche der verfehlten Analogie liegt allerdings gerade in der Nichtentsprechung der Verhältnisse, so daß die Alternative zwischen treffender und verfehlter Analogie keine gleich-gültige ist. Die verfehlte Analogie weist eine logische Defizienz auf; nur die treffende Analogie ist wahre Analogie.

III

Die Frage nach der Möglichkeit der Analogie hat auf den transzendentalen Notwendigkeitscharakter der Analogie geführt. Es bleibt die schwerwiegende Frage, warum Analogie notwendig ist. Eine Einsicht in diesen Notwendigkeitscharakter kann nicht in der Weise gewonnen werden, daß der Fragende, sich außerhalb solcher Notwendigkeit stellend, sie wie einen Gegenstand behandelt, der am Ende erklärt ist. Diese Abstraktion würde den Zirkel enthalten, daß das Sichfreisetzen aus dieser Notwendigkeit durch eben diese Notwendigkeit begründet wäre. Die Frage kann allenfalls dadurch gefördert werden, daß innerhalb des transzendentalen Charakters eine Anzeige für den Grund jener Notwendigkeit gesucht wird.

Solche Anzeige suchend, wird die oben aufgestellte Reihe, die von den materialen Gehalten über die formalen Gehalte bis zu dem Grenzbegriff einer leeren Formalität führte, in der entgegengesetzten Sinnrichtung ebenfalls bis zum Grenzbegriff weitergedacht. Dieser Grenzbegriff ist ein Inbegriff aller Gehalte, der materialen wie der formalen, und aller durch sie möglichen Bedeutungen. Er ist damit der Begriff des Ganzen schlecht-

¹⁹ „Übertragung von einem Bereich in einen anderen hat nicht nur eine logische Funktion, sondern ihr entspricht die grundsätzliche Metaphorik der Sprache selbst. Die bekannte Stilfigur der Metapher ist nur die rhetorische Wendung dieses allgemeinen, zugleich sprachlichen und logischen Bildungsprinzips. So kann Aristoteles geradezu sagen: ‚Gut übertragen heißt das Gemeinsame erkennen‘ (Poetik 22, 1459 a 8).“ H. G. Gadamer, a. a. O. 407.

hin, der vollkommenen Fülle. Diesen Inbegriff kennt die Philosophie als den Begriff des Seins als Sein oder des wahren Seins.

Daß hier wiederum das Wort „sein“ auftaucht, um den Begriff einer Fülle schlechthin zu bezeichnen, während es doch eben den einer leeren Formalität bezeichnen sollte, mag zunächst verwundern. Doch abgesehen davon, daß eben offengelassen wurde, was das Wort „sein“ *nennt*, ist der sich unwillkürlich aufdrängende Eindruck eines Widerspruchs zu prüfen. Angenommen, das Wort „sein“ nennt in der Tat je das Ganze und vorgehend das Ganze schlechthin, so ist es unmöglich, daß es einen Teil nennt. Da nun die endliche Vernunft ein Ganzes nur als eine Verhältniseinheit erkennt und ausspricht, kann das Wort „sein“ nur den Vollzug der Einheit und diese selbst bezeichnen, jedoch keinen der Teile, mithin auch keinen bestimmten materialen oder formalen Gehalt. In dieser Hinsicht ist der Begriff leer. Wäre er es nicht, könnte er nicht das Ganze nennen. Diese Alternative gilt überhaupt²⁰: Welches Wort auch immer das Ganze nennt, es wird, formal genommen, „leer“ sein müssen.

Der Begriff des Ganzen und des wahren Seins kann, da er alle positiven Bedeutungen einschließt und umschließt, keine neuen Bedeutungen dadurch hinzugewinnen, daß er in einem Verhältnis oder in einer Entsprechung zu anderen Begriffen steht. Alle materialen und formalen Gehalte, die er allenfalls hinzugewinnen könnte, wären schon in ihm enthalten. Und ebenso gilt umgekehrt, daß in allen möglichen materialen und formalen Teilgehalten und ihren Entsprechungen die Fülle des Seins zu einer endlichen und partiellen Erscheinung kommt. Dieses Je-Erscheinen des Seins, welches das endliche Erkennen in der Konstituierung einer Verhältniseinheit von Teilen realisiert, ist je „similitudo“ des wahren Ganzen.

Die vollkommene Fülle geht in kein Urteil ein; denn dieses setzt immer ein bedeutungsgebendes Verhältnis. Der Fülle aber kann nichts hinzugegeben werden. Sofern sie sich ausspricht, spricht sie sich nicht in einem urteilsartigen Sprachgebilde aus, sondern im Wort schlechthin, in einem Namen über alle Namen. Dieser Name wäre, jenseits des logischen Problems von Univozität und Analogie, in einem eminenten Sinne univok — damit aber auch der menschlichen Sprache entzogen.

Darum ist der Name Gottes verborgen²¹. Sofern Gott sich in der biblischen Offenbarung einen Namen gibt, geschieht dies in einem Namen, der

²⁰ Einer Bezeichnung *pars pro toto* geht ein Begreifen des in Rede stehenden Ganzen in irgendeiner Weise schon voraus.

²¹ Auf das Verhältnis des philosophischen Begriffs „Sein“ und des Begriffs „Gott“ kann hier nicht eingegangen werden. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß der Name „Gott“ nicht einen dialektischen Grenzbegriff bezeichnet, wie umgekehrt der Grenzbegriff „Sein“ nicht Gegenstand der religiösen Erfahrung, sondern des strengen Denkens ist.

„den Menschen gegeben“ ist. Es ist ein Name, der in die Sprache der Menschen eingehen kann und daher den transzendentalen Charakter aller Namen, analog zu sein, besitzt. Daß er ein geschichtlich bestimmter Name und aus der menschlichen Sprache genommen ist, ergibt sich daraus.

Die transzendente Univozität des Vollkommenen schlechthin ist der menschlichen Vernunft verwehrt; ihr transzendentaler Charakter ist die Analogie. Univozität erreicht sie nur in der abgeleiteten und abstrakten Form des formal-logisch univoken Begriffs. Wäre ihr die transzendente Univozität nicht verwehrt, so wäre der Mensch wie Gott. Der transzendental-analoge Charakter des menschlichen Denkens und Sprechens ist eine Anzeige dafür, daß der Mensch nicht wie Gott ist. Hinwiederum ist er insofern eine „similitudo“ Gottes, als das durch Verhältnisseinheit konstituierte Ganze eine „similitudo“ des wahren Ganzen ist.

Wenn Gott nicht ist, dann ist die Analogizität des menschlichen Denkens und Sprechens ein Defekt, der möglichst zu beseitigen und durch die Univozität einer reinen Rationalität zu ersetzen ist. Die Idee eines solchen Unterfanges hat Faszinationskraft, doch ist es mit dem Nachteil belastet, daß es nicht absolut durchführbar ist. Selber eine Operation des Denkens, würde es sich innerhalb des transzendentalen Charakters vollziehen müssen, den es abzulösen trachtet. Letztes Beharren auf Univozität ist darum ein Beharren gegen eine Notwendigkeit, welche die Vernunft als ihr eigenes transzendentales Wesen weiß. Das Warum dieser Notwendigkeit liegt allerdings nicht in ihr selbst; es zeigt sich nur im Hinblick auf Gott.

Wenn Gott ist, dann ist die Analogizität des menschlichen Denkens und Sprechens kein Defekt. Sein transzendental-analogischer Charakter kann und muß in seiner Notwendigkeit anerkannt werden. Umgekehrt aber erweist sich die Notwendigkeit der transzendentalen Analogie als eine indirekte Anzeige Gottes im menschlichen Denken und Sprechen.