

William Desmond, *Analogy and the Fate of Reason*

in: *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, edited by Lewis Ayres and Medi-Ann Volpe, Oxford 2019; online: <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199566273.001.0001/oxfordhb-9780199566273-e-4>

Analogy and the Fate of Reason

Abstract and Keywords

This chapter explores a plurivocity in the meaning(s) of reason and analogy, and suggests a *vocation* for analogy if it is to redeem its plurivocal promise. Reason is understood differently depending on which sense of being is in the ascendant. If univocity is in the ascendant, as in modern rationalism, a philosophical and theological feel for what analogy means tends to be weakened. If equivocity comes back, reason goes to school with finesse and is more attentive to figurations of being that elude precise determinations and is more hospitable to the analogical way. Analogy is explored in modern rationalism and empiricism, in Kant's critical reason, in Hegel's speculative reason, and in a number of post-dialectical forms. Finally, the chapter suggests there is something metaxological about analogy in trying to be true to the between-space of communication between the finite and the divine.

Keywords: analogy, being, reason, philosophy, univocity, metaxology, modernity, Kant, Hegel

Analogy, Plurivocity, and the Fate of Reason

Analogy and reason (*logos*) have hugely defined the traditions of reflection on the most ultimate issues in philosophy and theology. What 'reason' means is not always univocally clear. Indeed, a certain plurivocity in its meaning is inseparable from the meaning(s) of analogy. In the philosophical tradition, giving a *logos* is central. In the monotheistic tradition in its Christian form, *logos* is identified with God, overtly with the second person of the Trinity. The familial relation of both philosophical and religious *logos* has been applauded in some instances (recently and notably by Pope Benedict XVI). In other instances, interpretation of divine *logos*, understood religiously, is seen as too dominated by the Greek *logos*—the voice of Athenian *logos* speaks over the voice of Jerusalem, muffling or garbling it. To voice something is to offer a *logos*, and hence we cannot avoid asking whether there is one voice or many voices, or one voice that voices itself in many voices.

Thus we find ourselves revisiting the classical position, expressed in Aristotle's famous saying: '*to on legetai pollachōs*', 'being is voiced in many senses' (e.g. *Met.* IV.2 [1003a 33], VI.2 [1026a 33]). In his commentary on Aristotle's *Metaphysics*, Thomas Aquinas concurs and echoes Aristotle: '*ens dicitur multipliciter*' (*In IV Meta.* 1.535 and 539). This plurivocity bears on the univocal, equivocal, and analogical senses of being. Very generally put, the univocal sense of being puts the stress on sameness; the equivocal sense puts the stress on difference, a difference sometimes dissimulated by our ways of speaking. The analogical sense somehow mixes the same and the different, being partly one and partly the other, and with reference to the relation of the sameness and difference to something shared by both. Aristotle's distinction between the univocal, equivocal, and analogical senses of being is taken up by Aquinas and put to work, though what he himself says explicitly is not extensive. Admirers and commentators have devoted much attention to

Analogie und das Schicksal der Vernunft

Zusammenfassung und Schlüsselwörter

Dieses Kapitel untersucht eine Plurivocität in der/den Bedeutung(en) von Vernunft und Analogie und schlägt eine Berufung zur Analogie vor, wenn sie ihr plurivokales Versprechen einlösen soll. Vernunft wird unterschiedlich verstanden, je nachdem, welcher Sinn des Seins ihr beigegeben ist. Wenn sie mit Eindeutigkeit verbunden ist, wie im modernen Rationalismus, wird das philosophische und theologische Gespür für die Bedeutung der Analogie tendenziell geschwächt. Wenn die Äquivocität zurückkehrt, geht die Vernunft mit Feingefühl in die Schule und ist aufmerksamer für Seinsfigurationen, die sich präzisen Bestimmungen entziehen, und empfänglicher für den analogen Weg. Die Analogie wird im modernen Rationalismus und Empirismus, in Kants kritischer Vernunft, in Hegels spekulativer Vernunft und in einer Reihe von post-dialektischen Formen erforscht. Schließlich legt das Kapitel nahe, dass es etwas Metaxologisches an der Analogie gibt, wenn man versucht, dem Zwischen-Raum der Kommunikation zwischen dem Endlichen und dem Göttlichen gerecht zu werden.

Schlüsselwörter: Analogie, Sein, Vernunft, Philosophie, Eindeutigkeit, Metaxologie, Moderne, Kant, Hegel

Analogie, Plurivocität und das Schicksal der Vernunft

Analogie und Vernunft (*logos*) haben die Traditionen des Nachdenkens über die letzten Fragen in Philosophie und Theologie in hohem Maße bestimmt. Was „Vernunft“ bedeutet, ist nicht immer eindeutig klar. In der Tat ist eine gewisse Plurivocität in ihrer Bedeutung untrennbar mit der (den) Bedeutung(en) der Analogie verbunden. In der philosophischen Tradition ist die Angabe eines *Logos* zentral. In der monotheistischen Tradition in ihrer christlichen Form wird der *Logos* mit Gott identifiziert, genauer mit der zweiten Person der Dreifaltigkeit. Die vertraute Beziehung des philosophischen mit dem religiösen *Logos* wurde in einigen Fällen (in jüngster Zeit insbesondere von Papst Benedikt XVI.) bejubelt. In anderen Fällen wird die Interpretation des göttlichen *Logos*, religiös verstanden, als zu stark vom griechischen *Logos* dominiert angesehen – die Stimme des *Logos* von Athen überlagert die Stimme von Jerusalem, dämpft oder entstellt sie. Etwas auszusprechen bedeutet, einen *Logos* anzubieten, und deshalb kommen wir nicht umhin, uns zu fragen, ob es *eine* Stimme gibt oder *viele* Stimmen – oder eine Stimme, die sich mit vielen Stimmen äußert.

Wir greifen auf die klassische Position zurück, die in der berühmten Aussagen des Aristoteles zum Ausdruck kommt: „*to on legetai pollachōs*“, „das Sein wird in vielerlei Sinnen ausgesagt“ (z.B. *Met.* IV.2 [1003a 33], VI.2 [1026a 33]). In seinem Kommentar zur *Metaphysik* des Aristoteles stimmt Thomas von Aquin mit Aristoteles überein und lässt ihn nachklingen: '*ens dicitur multipliciter*' (zu *IV Meta.* 1.535 und 539). Diese Plurivocität wirkt sich auf den eindeutigen (univoken), vieldeutigen (äquivoken) und analogen Sinn des Seins aus. Ganz allgemein ausgedrückt: Der univoke Sinn des Seins betont die Gleichheit; der äquivoke Sinn betont die Differenz, eine Differenz, die manchmal durch unsere Art zu sprechen verdeckt ist. Der analoge Sinn verbindet in gewisser Weise Gleiches und Verschiedenes, indem er teils das eine, teils das andere ist, und zwar in Bezug auf das Verhältnis von Gleichheit und Differenz zu etwas, das beiden gemeinsam ist. Die Unterscheidung des Aristoteles zwischen dem univoken, dem äquivoken und dem analogen Sinn des Seins wird vom Aquinaten aufgegriffen und eingesetzt, obwohl das, was er selbst ausdrücklich sagt, nicht sehr umfangreich ist. Bewunderer und Kommentatoren haben seinen Äuße-

what his remarks might entail, for they reflect something woven into the texture of his thought, especially bearing on the divine difference. Is the plurivocity of being itself, or simply our ways of talking about being? Some commentators have underplayed any metaphysical dimensions to the matter, others have developed metaphysical implications in ways more explicated than in Aquinas himself. In any event, voicing happens in a space of betweenness, a space of relationality. Analogy is concerned not only about a middle way between univocity and equivocity, but about this very between of relationality. Analogy is itself a kind of between and communicates a between.

Traditional discussion has also focused on different kinds of analogy: analogy of proportion, of proper proportionality, of attribution. It is worth remembering that analogy also has roots in *mathematical* proportion or *ratio*, roots not unconnected with the fate of reason. There is also what one might call analogy of origination bearing on the likeness of a source and its issue. I will return to how Aquinas speaks of an analogical agent (*agens analogicum*). Important overall in analogy is the play of same and other, the intermediating between likeness and unlikeness. The intermediating itself is a dynamic relating rather than a static structure. A dynamic interplay can always be threatened by loss of equilibrium of same and other, likeness and unlikeness. The loss of equilibrium would tilt, on the one side, to pure univocity, on the other, to pure equivocity. But these are limiting cases of abstraction. Pure univocity would be unintelligible, for one could mark no difference in it, or between pure univocal being and something other. Instead of a voicing of being, one would end with Parmenidean silence at best. Pure equivocity would also threaten intelligibility, for we could mark nothing definite or determinate in it, or relate one difference to another. For to relate a difference to another difference, must mean the differences are invested with some identity, identity ruled out *ex hypothesi*. Pure equivocity is as unintelligible as absolute difference without any determinate difference and hence seems indistinguishable from pure univocity. These impossible extremities are the unintelligible limits between which analogical thinking, at its best, is poised, a between wherein a rich interweaving of sameness and difference is effected.

What of analogy and the fate of reason? Fate brings to mind the ancient notion of *Moira*, the ineluctable necessity above even the gods and Zeus. In the monotheistic religions nothing at all can be above God and a mindful providence is affirmed rather than an impersonal fate. There have been strands in the philosophical tradition for which reason is analogous to fate, that is, as ultimately an impersonal power determined inexorably by and to necessity. God may be a more personalized being suitable for the many, while reason offers the more ultimate principle suitable for the few. Clearly Catholic theology must reject this way. Nevertheless, there are analogous universal claims made for Catholic thought. An important question is whether there is an univocal universal or a plurivocal one, or perhaps an analogical universality in which the putative disjunction between the gods of religion and philosophy is mediated rather than entrenched.

ungen viel Aufmerksamkeit gewidmet, denn sie spiegeln etwas wider, das in die Struktur seines Denkens eingewoben ist, insbesondere in Bezug auf die Differenz zu Gott. Gehört die Plurivocität zum Sein selbst oder einfach zu unserer Art, über das Sein zu sprechen? Einige Kommentatoren haben die metaphysischen Dimensionen der Frage untergespielt, andere haben metaphysische Implikationen explizierter entwickelt als bei Thomas selbst. Auf jeden Fall geschieht das Sprechen in einem Raum des Zwischen, in einem Raum der Relationalität. Bei der Analogie geht es nicht nur um einen Mittelweg zwischen Eindeutigkeit und Vieldeutigkeit, sondern genau um dieses Zwischen der Relationalität. Die Analogie selbst ist eine Art von Zwischen und kommuniziert ein Zwischen.

Die traditionelle Diskussion hat sich auch auf verschiedene Arten der Analogie konzentriert: die Analogie der Proportion, der eigentlichen Proportionalität, der Zuschreibung. Es lohnt sich, daran zu erinnern, dass die Analogie auch Wurzeln in der *mathematischen* Proportion oder *ratio* hat, Wurzeln, die einen gewissen Zusammenhang mit dem Schicksal der Vernunft haben. Es gibt auch das, was man die Analogie der Hervorbringung nennen könnte, die sich aufwirkt auf die Ähnlichkeit einer Quelle mit dem, was aus ihr hervorgeht. Ich werde darauf zurückkommen, wie Thomas von einem „analog Handelnden“ (*agens analogicum*) spricht. Wichtig bei der Analogie ist insgesamt das Spiel von gleich und anders, die Vermittlung zwischen Gleichheit und Ungleichheit. Die Vermittlung selbst ist eher eine dynamische Beziehung als eine statische Struktur. Ein dynamisches Wechselspiel kann immer durch den Verlust des Gleichgewichts von gleich und anders, Gleichheit und Ungleichheit bedroht sein. Der Verlust des Gleichgewichts würde einerseits zu reiner Univocität führen, andererseits zu reiner Äquivocität. Doch dies sind Grenzfälle der Abstraktion. Reine Eindeutigkeit wäre unverständlich, denn man könnte darin keine Verschiedenheit darin oder zwischen dem rein univoken Sein und etwas anderem ausmachen. Statt Sein auszusagen, würde man bestenfalls mit dem Schweigen des Parmenides enden. Reine Äquivocität würde ebenfalls die Verstehbarkeit bedrohen, denn man könnte darin nichts Genaueres oder Bestimmtes ausmachen oder einen Unterschied auf einen anderen beziehen. Denn einen Unterschied auf einen anderen Unterschied zu beziehen, muss bedeuten, dass die Unterschiede mit einer gewissen Identität ausgestattet sind, einer Identität, die in der Ausgangsannahme ausgeschlossen ist. Reine Äquivocität ist ebenso unverständlich wie absolute Differenz ohne irgendeine bestimmte Differenz und scheint daher von reiner Univocität nicht unterscheidbar zu sein. Diese unmöglichen Extreme sind die unverständlichen Grenzen, zwischen denen analoges Denken im besten Fall balanciert, ein Zwischen, das eine reiche Verflechtung von Gleichheit und Differenz geschieht.

Was hat Analogie und dem Schicksal der Vernunft zu tun? Das Schicksal erinnert an die antike Vorstellung der *Moira*, der unausweichlichen Notwendigkeit, die selbst über den Göttern und Zeus steht. In den monotheistischen Religionen kann überhaupt nichts über Gott stehen, und eher wird eine achtsame Vorsehung bejaht als ein unpersönliches Schicksal. In bestimmten Strängen der philosophischen Tradition ist die Vernunft dem Schicksal analog, letztlich also eine unpersönliche Macht, die unerbittlich von und zur Notwendigkeit bestimmt ist. Gott mag ein eher personales Wesen sein, passend für die vielen, während die Vernunft das letzte Prinzip bietet, das sich für die wenigen eignet. Es ist klar, dass die katholische Theologie diesen Weg ablehnen muss. Dennoch wird für das katholische Denken eine analoge universale Geltung beansprucht. Eine wichtige Frage lautet: Gibt es eine univoke oder eine plurivokale oder vielleicht eine analoge Universalität, in der die vermeintliche Trennung zwischen den Göttern der Religion und der Philosophie eher vermittelt als verfestigt wird?

Modern Enlightenment and, in particular, Hegel's historicized version of Christian providence, suggests that reason is fated to surpass religion and all its figures, including its analogical figurations. Currently, post-Hegelian and anti-Hegelian thinkers resist any overt suggestion of providence, either religious or secularized. An improvident economy of chance and necessity is a more likely default position. The providence of Hegelian reason claims to sublimate, thereby complete, the equivocality of religious figuration, but this claim comes riddled with its own equivocality. The fated fulfilment is followed by a rash of revolts against speculative reason, ranging from positivistic claims to scientific enlightenment to existential rebellion against systematic reason as such. Heidegger, of course, claims that such a putative fulfilment just totalized a falling away from an original unconcealing of being. The Hegelian and Heideggerian fatalities of reason yield two opposed forms of historicist univocity—reason as fated to teleological completion in immanence, reason as in the secret services of the fated oblivion of being. Analogy does not fit into any of these extremes. It cannot be included in positivistic univocity, in existential equivocality, in any self-contained speculative system, and yet it is not completely outside all reasonable systematics.

We must ask if there is a plurivocal promise in reason itself. In what follows, I will not quite propose a fate of reason; rather I will explore how reason understands itself differently depending on which sense of being is in the ascendant. If univocity is in the ascendant, as it tends to be in modern rationalism, a philosophical and theological feel for what analogy might mean tends to be weakened. If equivocality comes back, as it inevitably does, reason goes to school with finesse and is more attentive to figurations of being that elude precise determinations and are more hospitable to the analogical way. I will indicate how the oscillation between univocity and equivocality can be understood dialectically, but also how modern dialectical reason, because still very much under the sovereignty of a reason that would be self-determining, fails to do justice to what is of the essence in true analogy, namely, the superlative difference of the divine, beyond determination and self-determination. Finally I will suggest that there is something metaxological about analogy in trying to be true to the between space of communication between finite and the divine, and the dynamic intermediating of likening and unlikening eventuating there. Philosophical and theological reason ask for such a metaxological mindfulness. I will ask if a certain finesse for the analogy of origination has something to offer within the postmodern ethos which stresses the aesthetics of happening—understood not in an aestheticist manner but with robust ontological stress.

Analogy, Reason, and Religious Figuring

Though associated with the senses of being in classical metaphysics, analogy is theologically connected with how we might intelligibly speak about the divine, especially given, in the monotheistic tradition, God's transcendence to finite categories. How we figure the divine is not self-evident, nor indeed is what we mean by reason. Analogy is a way of figuring, in light of being itself as open to figuration. There is a given ethos of being in which we participate, but which we

Die moderne Aufklärung und insbesondere Hegels historisierte Version der christlichen Vorsehung legt nahe, dass die Vernunft dazu bestimmt ist, die Religion und all ihre Gestalten, auch ihre analogen Gestalten, zu übertreffen. Gegenwärtig widersetzen sich Post-Hegelianer und anti-hegelianische Denker jeder offenen Anspielung auf die Vorsehung, sei sie religiös oder säkularisiert. Eine vorsehungslose Ökonomie von Zufall und Notwendigkeit ist eine wahrscheinlichere Standardposition. Die Vorsehung der hegelianischen Vernunft beansprucht, die Äquivokität der religiösen Figuration aufzuheben und dadurch zu vervollständigen, doch diese Behauptung geht einher mit ihrer eigenen Äquivokität. Auf die schicksalhafte Erfüllung folgen überstürzte Aufstände gegen die spekulative Vernunft, von positivistischen Ansprüchen über szientistische Aufklärung bis zur existentiellen Rebellion gegen die systematische Vernunft als solche. Heidegger behauptet natürlich, dass eine solche vermeintliche Erfüllung nur einen Abfall von einer ursprünglichen Entbergung des Seins total werden lässt. Die hegelianischen und heideggerschen Unabwendbarkeiten der Vernunft ergeben zwei gegensätzliche Formen der historizistischen Univokität: Vernunft mit dem Geschick teleologischer Erfüllung in der Immanenz, und Vernunft im geheimen Dienst an der schicksalhaften Seinsvergessenheit. Die Analogie passt in keines dieser beiden Extreme. Sie kann nicht in die positivistische Univokität, in die existentielle Äquivokität oder in irgendein in sich geschlossenes spekulatives System einbezogen werden, und doch ist sie nicht völlig außerhalb jeder vernünftigen Systematik.

Wir müssen fragen, ob es in der Vernunft selbst eine plurivokale Verheißung gibt. Im Folgenden werde ich nicht so sehr ein Schicksal der Vernunft vorschlagen, sondern vielmehr untersuchen, wie die Vernunft sich selbst unterschiedlich versteht, je nachdem, welcher Sinn des Seins ihr beigegeben ist. Wenn sie mit Univokität verbunden wird, wie das im modernen Rationalismus tendenziell der Fall ist, wird das philosophische und theologische Gespür dafür, was Analogie bedeuten könnte, tendenziell geschwächt. Wenn die Äquivokität zurückkehrt, wie es unvermeidlich geschieht, geht die Vernunft mit Feingefühl in die Schule und ist aufmerksamer für Seinsfigurationen, die sich genauen Bestimmungen entziehen und der Analogie gegenüber empfänglicher sind. Ich werde aufzeigen, wie das Oszillieren zwischen Univokität und Äquivokität dialektisch verstanden werden kann, aber auch, wie die moderne dialektische Vernunft, weil sie immer noch sehr unter der Vorherrschaft einer Vernunft steht, die angeblich selbstbestimmend ist, dem nicht gerecht wird, was in wahrer Analogie das Wesentliche ist, und zwar die superlative Differenz zum Göttlichen, jenseits von Bestimmung und Selbstbestimmung. Abschließend werde ich vorschlagen, dass die Analogie etwas Metaxologisches hat, wenn man versucht, dem Zwischenraum der Kommunikation zwischen dem Endlichen und dem Göttlichen gerecht zu werden sowie der dynamischen Vermittlung von Gleichheit und Ungleichheit, die dort eintritt. Die philosophische und die theologische Vernunft verlangen nach einer solchen metaxologischen Achtsamkeit. Ich werde fragen, ob ein gewisses Feingefühl für die Analogie der Hervorbringung etwas beiträgt innerhalb des postmodernen Ethos, das die Ästhetik des Geschehens betont, verstanden nicht in ästhetizistischer Weise, sondern mit robustem ontologischem Nachdruck.

Analogie, Vernunft und religiöse Gestaltgebung

Während die Analogie in der klassischen Metaphysik mit der Frage verbunden ist, in welchem Sinn verschieden vom Sein gesprochen wird, hängt sie theologisch damit zusammen, wie wir verständlich über das Göttliche sprechen können, insbesondere über die in der monotheistischen Tradition gegebene Transzendenz Gottes gegenüber endlichen Kategorien. Wie wir das Göttliche darstellen, ist nicht selbstverständlich, ebenso wenig wie das, was wir unter Vernunft verstehen. Die Analogie ist eine Art und Weise zur Gestaltgebung, da sie selbst für die

figure and also can reconfigure. Figures need not necessarily be 'merely' figurative, though fidelity to the ethos of being is asked of us. Figures can aesthetically word the between, the *metaxu* (the 'in between') of being. Like being, figuring itself is plurivocal, hence always neighbours on the possibility of the equivocal. Important in the fate of reason is the way a more rigid rational sense of figuring may well think it must uncouple itself from any taint of equivocality. Important will be the tension between a rational figuration as tempted to determinative univocal fixation and analogical figuration as opening to what exceeds such univocal determination.

Though often associated with Catholicism, analogy has pagan roots in the philosophies of Plato and Aristotle. Analogy in St Thomas entails a balance of identity and difference, continuity and discontinuity, with a tilt towards hyperbolic difference in the case of God's uniqueness, a difference always bordering for us on a kind of equivocality that we cannot completely immanently mediate, though the divine might mediate the equivocality. We are familiar with the theological placing of analogy on the Protestant index by Barth when he refers to the analogy of being as 'the invention of the Anti-Christ' (Barth 1975: xiii). We are also familiar with how the ex-Catholic Heidegger dismissed analogy as bound up with the 'system of Catholicism', a mouldy relic of onto-theology. And yet this rootedness and continuity with the philosophical tradition might be counted as a point in its favour—if theologically one thinks differently to Barth, or philosophically to Heidegger (e.g. Przywara; Balthasar; Stein; Tracy; Hart; Betz).

The figurative dimension of analogy is most fruitful where our perplexity exceeds univocal determination. God is not a determinate being, but how should we think about what is not finitely determinable or is 'trans-determinate'? God is not a being, not a creature. Moreover as infinite, God is not just the dialectical other of the finite, but infinitely other than the finite. And yet God is in relation to the finite, even granting a mysterious and hyperbolic asymmetry of the divine. This is not a matter of some dialectical mutuality of sameness and otherness in which likeness and unlikeness are on an equal footing, and so can be held together as moments of a more inclusive whole. The similitude is always exceeded by the dissimilitude. Augustine: '*Si comprehendis non est Deus*' ('if you comprehend it, it is not God'). Aquinas: '*Deus semper maior*' ('God is always greater'). Analogy need not be deaf to postmodern concerns with difference qua difference. Barth and Heidegger to the contrary, the safeguarding of God's transcendence and being's otherness is very much at issue. On this score philosophy and theology are siblings in the same family.

Relevant here is a certain plurivocality in the notion of reason itself. Recall how, for instance, the sameness or difference of theoretical and practical reason is an important issue in both ancient and modern thought. Their sameness or difference will dictate different tasks of a philosophical and theological nature. What is meant by reason in modernity is not quite what the ancients meant by *theōria* and its contemplative regard of what is, simply as it is. Is there a univocity subtending theoretical and practical reason or is their difference irreducible? The different sense of *theōria* in the ancient world has implications for both the analogical sense of being as well

Gestaltgebung offen ist. Es gibt ein bestimmtes Ethos des Seins, an dem wir teilhaben, das wir aber gestalten und auch umgestalten können. Gestalten müssen nicht unbedingt „nur“ gestalthaft sein, obwohl von uns die Treue zum Ethos des Seins verlangt wird. Gestalten können das Zwischen, das *metaxy* (das „Dazwischen“) des Seins ästhetisch formulieren. Wie das Sein ist auch das Gestaltgeben selbst plurivokal, also immer nahe an der Möglichkeit des Äquivoken. Wichtig für das Schicksal der Vernunft ist die Art und Weise, wie ein strengerer rationaler Sinn des Gestaltgebens wohl meint, sich von jedem Makel der Äquivokität abkoppeln zu müssen. Wichtig wird die Spannung sein zwischen einer rationalen Gestaltgebung in der Versuchung zur endgültigen, eindeutigen Festlegung und einer analogen Gestaltgebung als Öffnung für das, was über eine solche univoke Bestimmung hinausgeht.

Zwar wird die Analogie oft mit dem Katholizismus in Verbindung gebracht, doch sie hat heidnische Wurzeln in der Philosophie von Platon und Aristoteles. Die Analogie beim hl. Thomas bringt ein Gleichgewicht von Identität und Differenz, Kontinuität und Diskontinuität mit sich, mit einer Neigung zur überhöhten Differenz im Falle der Einzigartigkeit Gottes, einer Differenz, die für uns immer an eine Art von Äquivokität grenzt, die wir nicht völlig immanent vermitteln können, obwohl das Göttliche die Äquivokität vermitteln könnte. Wir kennen die theologische Situierung der Analogie auf dem protestantischen Index von Barth, wenn er die Analogie des Seins als „die Erfindung des Antichrist“ (Barth 1975: xiii) bezeichnet. Wir wissen auch, wie der Ex-Katholik Heidegger die Analogie ablehnte als mit dem „System des Katholizismus“ verbunden, als muffiges Relikt der Ontotheologie. Und doch könnte diese Verwurzelung und Kontinuität mit der philosophischen Tradition als ein Punkt zugunsten der Analogie gewertet werden - wenn man theologisch anders denkt als Barth oder philosophisch anders als Heidegger (z.B. Przywara; Balthasar; Stein; Tracy; Hart; Betz).

Die gestaltgebende Dimension der Analogie ist dort am fruchtbarsten, wo unsere Ratlosigkeit über eine eindeutige Bestimmung hinausgeht. Gott ist kein festgelegtes Wesen, doch wie sollten wir über etwas nachdenken, das nicht endlich festzulegen oder „transdeterminiert“ ist? Gott ist kein Seiendes, kein Geschöpf. Darüber hinaus ist Gott, weil unendlich, nicht nur das dialektisch Andere des Endlichen, sondern unendlich anders als das Endliche. Und doch steht Gott in Beziehung zum Endlichen und gewährt sogar eine geheimnisvolle und überhöhte Asymmetrie zum Göttlichen. Hier geht es nicht um eine dialektische Gegenseitigkeit von Gleichheit und Andersheit, bei der Gleichheit und Ungleichheit auf gleicher Ebene stehen und so als Momente eines umfassenderen Ganzen zusammengehalten werden können. Die Gleichheit wird immer von der Ungleichheit übertroffen. Augustinus: „*Si comprehendis non est Deus*“ („Wenn du es begreifst, ist es nicht Gott“). Thomas: '*Deus semper maior*' ('Gott ist immer größer'). Die Analogie muss nicht taub sein für die postmoderne Beschäftigung mit Differenz als Differenz. Bei Barth und Heidegger hingegen geht es um die Sicherung der Transzendenz Gottes und der Andersheit des Seins. In diesem Punkt sind Philosophie und Theologie Geschwister in derselben Familie.

Relevant ist hier eine gewisse Plurivocität des Begriffs der Vernunft selbst. Erinnern wir uns daran, dass zum Beispiel die Gleichheit oder Differenz von theoretischer und praktischer Vernunft sowohl im antiken als auch im modernen Denken ein wichtiges Thema ist. Ihre Gleichheit oder Differenz wird verschiedene Aufgaben philosophischer und theologischer Natur diktiert. Was in der Moderne mit Vernunft gemeint ist, ist nicht ganz das, was die Alten unter *theōria* verstanden und unter ihrer kontemplativen Betrachtung dessen, was ist, einfach so, wie es ist. Gibt es eine Univocität, die theoretische und praktische Vernunft unterfängt, oder ist ihre Differenz irreduzibel? Der unterschiedliche Sinn von *theōria* in der Antike hat Auswirkungen sowohl auf den analogen

as the fate of reason. In the ancient and medieval view, *theōria* was not just a matter of our construction but more originally one of our reception. It was not a matter of a projection of our cognitive power but of a noetic porosity to the ultimate things. We are first recipients of gifts not producers of products. We might be the latter in regard to practical reason, yet there is an other orientation which opens us more primordially to what is beyond us. This other porosity is not unrelated to the analogical sense of being and orientation to the divine.

In modernity, theoretical reason is tied up with hypothetical constructs, themselves projects of the human being. And while there is a speculative side to projective conjecture, there is a recessed practical project at work here. The other porosity, just mentioned, tends to be recessed by this practical project. The modern slogan is: 'We know what we construct'. And hence the known is as much a reflection of us as of the things themselves—maybe more a reflection of us than what is other. The essential form of reason must then be self-reflective. Theoretical reason is itself a project, hence recessed in it is a pragmatic relation of things for us. Many moderns have welcomed this, rejoiced in it. Reason becomes more practical than ever in the broad sense of serving human desire. It is useful, or is to be useful, and 'use' always implies some relation of being for us, to us. The shadow of an instrumentalization of being appears here, since it is not the otherness of what is known that is important but its relation to us and its being of service to this relation. If analogical thinking persists, we will think of our others on the analogy of ourselves and our self-relation. Analogy will not be a porous between space of relationality; it will be a self-mediating space between us and ourselves. We will only be able to think what is other on the analogy of ourselves. Analogy will also be projective of our power rather than participant in a more primal porosity between us and what is other. If there is a different stress on our porosity to the transhuman in premodernity, modern pragmatics risks clogging this and making relation finally into relation for us. This makes it hard to enter more intimately into an analogical view of things and God.

Modern Reason, Geometrical Figuring, Weakening Analogy

Finesse for the figurative tends to be overtaken in modernity by a more dominating stress on rational univocity. Such finesse meets with an epistemic irritation with the equivocity of things, and is overtaken by a more aggressive univocal reconfiguration of the ethos of being. The analogical sense of being, poised in the play of likeness and unlikeness, hospitable to communications suggestive of mystery rather than fixed on unambiguous assertions, loses footing in this reconfiguration. Aesthetically, figures can be incarnations of what is noetic. The figure is the body of communication. *La bella figura*: an incarnation of being that aesthetically delights. Religiously one might think of the sacramental world as divinely figured: real presence in the elemental things granting sustenance, consummately communicated in consecrated bread and wine. Finesse for this tends to weaken in the modern univocalization we see in the thoroughgoing mathematicization of nature, the objectivizing reduction of given being to a valueless thereness, and the singular

Sinn des Seins als auch auf das Schicksal der Vernunft. In der antiken und mittelalterlichen Sicht war *theōria* nicht nur eine Frage unserer Konstruktion, sondern ursprünglich unserer Rezeption. Es ging nicht um eine Projektion unserer Erkenntniskraft, sondern um eine noetische Durchlässigkeit zu den letzten Dingen. Wir sind zunächst Empfänger von Gaben, nicht Produzenten von Produkten. Vielleicht gilt das zweite im Hinblick auf die praktische Vernunft, doch gibt es eine andere Orientierung, die uns ursprünglicher für das öffnet, was uns übersteigt. Diese andere Durchlässigkeit ist nicht ohne Bezug zum analogen Sinn des Seins und zur Ausrichtung auf das Göttliche.

In der Moderne ist die theoretische Vernunft an hypothetische Konstrukte gebunden, die ihrerseits Entwürfe des Menschen sind. Und während es eine spekulative Seite der entworfenen Vermutung gibt, steht hier ein praktischer Entwurf im Hintergrund. Die andere, soeben erwähnte Durchlässigkeit neigt dazu, durch diesen praktischen Entwurf in den Hintergrund zu treten. Der moderne Slogan lautet: „Wir wissen, was wir konstruieren“. Und daher ist das Erkannte ebenso ein Spiegelbild von uns wie von den Dingen selbst – vielleicht mehr ein Spiegelbild von uns als von Anderem. Die wesentliche Form der Vernunft muss dann selbstreflexiv sein. Die theoretische Vernunft ist selbst ein Entwurf, daher steht in ihr im Hintergrund eine pragmatische Beziehung der Dinge zu uns. Viele moderne Menschen haben dies begrüßt und sich darüber gefreut. Vernunft wird praktischer denn je in dem weiten Sinne, dass sie dem menschlichen Verlangen dient. Sie ist nützlich oder soll nützlich sein, und „Nutzen“ impliziert immer eine gewisse Beziehung des Seins für uns, zu uns. Hier zeigt sich der Schatten einer Instrumentalisierung des Seins, denn nicht die Andersheit des Erkannten ist wichtig, sondern seine Beziehung zu uns und sein Dienstbarsein für diese Beziehung. Falls das analoge Denken [in diesem Rahmen] fortbesteht, werden wir an die Anderen unserer selbst in Analogie zu uns selbst und zu unserer Selbstbeziehung denken. Die Analogie wird kein durchlässiger Raum der Relationalität sein; sie wird ein selbstvermittelnder Raum zwischen uns und uns selbst sein. Was anders ist als wir selbst, werden wir nur in Analogie zu uns selbst denken können. Analogie wird dann auch ein Entwurf unserer Macht sein und nicht die Teilhabe an einer ursprünglicheren Durchlässigkeit zwischen uns und dem, was anders ist. Während in der Vormoderne unsere Durchlässigkeit zum Transhumanen stärker betont wird, läuft die moderne Pragmatik Gefahr, diese zu verstopfen und aus der Beziehung letztlich eine Beziehung für uns zu machen. Das macht es schwer, sich auf eine analoge Sicht der Dinge und Gottes näher einzulassen.

Moderne Vernunft, geometrische Gestaltgebung, insofern sie die Analogie schwächen

Das Feingefühl für das Gestaltgebende wird in der Moderne tendenziell von einer dominanteren Betonung rationaler Univocität überholt. Ein solches Feingefühl stößt bei der Erkenntnis auf eine Irritation durch die Äquivocität der Dinge und wird von einer aggressiveren, univoken Neugestaltung des Ethos des Seins überholt. Das analoge Seinsgefühl, das im Spiel von Gleichheit und Ungleichheit balanciert, empfänglich für Mitteilungen ist, die eher auf ein Mysterium hindeuten als auf eindeutige Behauptungen fixiert sind, verliert in dieser Neugestaltung den Halt. Ästhetisch gesehen können Gestalten Inkarnationen dessen sein, was erkennbar ist. Die Gestalt ist der Körper der Kommunikation. *La bella figura*: eine Inkarnation des Seins, die ästhetisch erfreut. Religiös gesehen könnte man sich die sakramentale Welt als göttlich gestaltete vorstellen: eine reale Präsenz in den elementaren Dingen, die den Lebenserhalt gewähren und sich in konsekriertem Brot und Wein vollendet mitteilen. Das Feingefühl dafür schwächt sich tendenziell in der modernen Vereindeutigung ab, die wir in der konsequenten Mathematisierung der Natur, in der objektivierenden Reduktion des gegebenen Seins auf ein wertloses Da-Sein und in der singulären Erhebung

elevation of the autonomous human being into the univocal exemplification of immanent freedom.

Thus we are not surprised by a diminution of finesse for the question of God among philosophers in modernity, from Descartes onwards. Forgetfulness of the protocols going with analogy is coupled with either a more direct claim to move univocally from the finite to the divine creator, or with the absence of any such motion, if an equivocal scepticism about cognition paralyzes every move to what is more than the finite. That said, worth noting is the sense of analogy with origins in mathematical proportion. $A:B::C:D$ —mathematical ratio is a rational figure. This is not just a relation, but a relation of relations—a relation on one side of the equation is like a relation on the other side. Of course, if the 'term' on one side of the ratio is God, it is impossible to fix the terms, or even the entire structure of the proportion with exact univocity. In connection with the divine, analogy is bounded by mystery. Nevertheless, the relation of analogy to mathematical proportion is significant, since mathematics is a formation of rational thinking that pursues the highest exactitude possible in its sphere of operation. Exactitude here is defined by the measure of a fixed univocity. That is, the terms at issue must have all ambiguity excluded. Such a desideratum influences our understanding of what is essential to reason. Not surprisingly, mathematical thinking has been taken, in ancient as well as modern times, as the paradigm for rational thinking. Reason becomes associated with the ideal of unambiguous univocity. Equivocation per se is understood as a problem to be overcome.

Recall how Plato was attracted to the precisions of geometry, and above the Academy's entrance reportedly hung: 'Let no one enter who has not studied geometry'. Of course, there is also a thinking higher than the dianoetics of geometry which is noetically receptive and which Plato associates with dialectic. Obviously modern rationalism was very much defined by the mathematical ideal, and one thinks in particular of Spinoza's way of philosophizing *more geometrico*. Here is one of the sources of the occlusion and the eventual eclipse of the God of analogy. Spinoza serves as one exemplary instance, on this score, with many descendants sharing his commitment to a certain univocity of being, understood also in an entirely immanent or horizontal sense. I think of Deleuze today, for instance, for whom Spinoza is the 'Christ of the philosophers'. Huge swathes of German idealism are bred from seeds of Kant, Fichte, and Spinoza, coupled with a widespread repudiation of the asymmetrical superior transcendence of the God beyond the whole, so beloved of earlier analogical thinkers. Perplexities about the divine may strike us which open thought beyond what can be made exact in terms of precise determinations. The signs of the divine may communicate to us in a manner that looks equivocal. In Pascal's terms we require then *l'esprit de finesse* rather than *l'esprit de géométrie*. Diminution of finesse for the signs of the divine accompanies the growing ascendancy of geometry in modernity. One might say that the modern weakening of analogy has much to do with a certain reconfiguration of the ethos of being. The 'too muchness' of the given ethos of being, its overdeterminacy, is seen as too elusive, as even an intolerably equivocal milieu that must be reconfigured by a determining univocity that will overcome all given ambiguities. And the reconfiguration will be theoretical and practical:

des autonomen Menschen zur univoken Veranschaulichung immanenter Freiheit sehen.

Die Abnahme an Feingefühl für die Gottesfrage bei Philosophen der Moderne seit Descartes überrascht uns daher nicht. Die Vergesslichkeit für die Regeln, die der Analogie entsprechen, geht entweder mit einem direkteren Anspruch einher, sich univok vom Endlichen zum göttlichen Schöpfer zu bewegen, oder mit dem Fehlen einer solchen Bewegung, wenn ein äquivoker Skeptizismus gegenüber der Erkenntnis jede Bewegung hin zu dem, was mehr als das Endliche ist, lähmt. Auf dieser Grundlage ist der Sinne der Analogie zu erwähnen, der aus der mathematischen Proportion hervorgeht: $A:B = C:D$ – das mathematische Verhältnis ist eine rationale Gestalt. Es ist nicht nur ein Verhältnis, sondern ein Verhältnis von Verhältnissen – ein Verhältnis auf der einen Seite der Gleichung entspricht einem Verhältnis auf der anderen Seite. Wenn der Ausdruck auf der einen Seite des Verhältnisses Gott ist, ist es natürlich unmöglich, die Ausdrücke oder sogar die gesamte Struktur des Verhältnisses mit exakter Univozität festzulegen. Im Zusammenhang mit dem Göttlichen ist die Analogie an das Mysterium gebunden. Dennoch ist das Verhältnis der Analogie zur mathematischen Proportion bedeutsam, da die Mathematik eine Ausprägung rationalen Denkens ist, die in ihrem Wirkungsbereich die höchstmögliche Genauigkeit anstrebt. Exaktheit ist hier durch das Maß einer festen Univozität definiert. Das heißt, bei den verwendeten Ausdrücken muss jede Vieldeutigkeit ausgeschlossen sein. Ein solches Desiderat beeinflusst unser Verständnis dessen, was für die Vernunft wesentlich ist. Es überrascht nicht, dass das mathematische Denken in der Antike wie auch in der Neuzeit als Paradigma für rationales Denken angesehen wurde. Die Vernunft geht einher mit dem Ideal der eindeutigen Univozität. Die Äquivokation an sich wird als ein Problem verstanden, das es zu überwinden gilt.

Erinnern Sie sich, wie Platon von den Präzisionen der Geometrie angezogen war und über dem Eingang der Akademie angeblich geschrieben stand: „Niemand darf eintreten, der nicht Geometrie studiert hat“. Natürlich gibt es auch ein höheres Denken als die Dianoetik der Geometrie, das aufnahmefähig für Erkenntnis ist und das Platon mit der Dialektik verbindet. Offensichtlich war der moderne Rationalismus sehr stark durch das mathematische Ideal bestimmt, und man denkt insbesondere an Spinoza, der *auf geometrische Weise (more geometrico)* philosophierte. Hier ist eine der Ursprünge der Verdeckung und schließlich der Verdunkelung des Gottes der Analogie. Spinoza dient in dieser Hinsicht als Beispiel, und viele Nachfahren teilen sein Engagement für eine gewisse Univozität des Seins, die auch in einem völlig immanenten oder horizontalen Sinn verstanden wird. Ich denke heute zum Beispiel an Deleuze, für den Spinoza der „Christus der Philosophen“ ist. Große Teile des deutschen Idealismus sind aus den Samenkörnern von Kant, Fichte und Spinoza gezüchtet, verbunden mit einer weit verbreiteten Ablehnung der asymmetrischen, übergeordneten Transzendenz des Gottes jenseits des Ganzen, die bei früheren Denkern der Analogie so beliebt war. Es mögen uns Ratlosigkeit über das Göttliche auffallen, die das Denken über das hinaus öffnen, was im Hinblick auf präzise Bestimmungen genau gesagt werden kann. Die Zeichen des Göttlichen mögen sich uns in einer Weise mitteilen, die äquivok aussieht. Wie Pascal sagt, brauchen wir dann eher den *esprit de finesse* als den *esprit de géométrie*. Die Abnahme der Feinfühligkeit für die Zeichen des Göttlichen geht mit dem zunehmenden Aufstieg der Geometrie in der Moderne einher. Man könnte sagen: Die moderne Schwächung der Analogie viel mit einer gewissen Neugestaltung des Ethos des Seins zu tun. Das „Zuviel“ des gegebenen Ethos des Seins, dessen Überdeterminiertheit, wird als zu trügerisch angesehen, sogar als ein unerträglich äquivokes Milieu, das neu gestaltet werden muss durch eine bestimmende Univozität, die alle gegebenen Mehrdeutigkeiten überwindet. Und die Neugestaltung muss theoretisch und prak-

theoretical in the mathematicization of nature, practical in the invention of machines and technologies which will further our power over given creation in its otherness. The project of being 'master and possessor of nature' (Descartes) reforms our way of figuring things in the direction of mathematical science with technological instrumentality serving us as the end of all things. Given creation is stripped of its ambiguous and qualitative textures, and reduced to rational, mathematicizable structure. But stripped of such qualitative textures creation as nature communicates less and less of the signs of the divine. It is just a bare objective thereness, twinned with a subjectivity framing the void givenness in terms of its projective power. The deeper seeds of an analogical dwelling in being wither.

It might seem, then, that it is the fate of analogy itself to weaken, if not to disappear, in the more modern forms of reason. In premodern reason there was more finesse for the plurivocal significance of the analogical interplay of likeness and unlikeness, and not least because there was more porosity between religion and philosophy. In the modern ideal of autonomous thinking, reason is self-determining, hence not in service to something exceeding its own self-determination. One might call it self-serving reason, but if so, its porosity to what exceeds reason's own immanent terms is in tension with its aim to be fully self-determining. Sometimes the porosity is entirely closed off. Sometimes a protocol of border patrols is negotiated in the conflict of the faculties (Kant). Sometimes the closure of the border is conceived quite in the opposite manner, namely, as the sovereignty of reason over the immanent whole, and no space is to remain for religious faith as a genuine other with which reason is in familial dialogue.

Whatever we say about Scotus, there is no doubt that in an entirely immanent sense univocity enjoys sovereignty in the modern conception of reason. The root of analogical thinking in the mathematical ratio comes to the fore in a manner that leads to the accentuation of precise univocity and its fixation to the diminishment of the analogical interplay between others that are both like and unlike. It is no accident that a *mathēsis* of nature should be the first desideratum of the modern rationalization of the givenness of being. More deeply, the claim of reason is to be seen as a project for the univocalization of all being. A project: it is not that the equivocal is not recognized—quite the opposite—there is quite a feel for equivocalities but these are essentially problems to be confronted and surmounted. The problem carries the anticipation of its own solution when it is properly formulated, that is to say, univocally articulated, and the solution will be the dispelling of the equivocity as entirely possible. The project itself extends to the whole—where there is equivocity, there shall be univocity, and formulated in the most precise mathematical form possible. Where these precisions are not now forthcoming, this still remains the goal, and the project will work towards its attainment in all the areas of investigation. The pursuit of autonomy goes hand in hand with this project of univocal reason. The univocity of human self-serving is twinned with the self-service of univocal reason, and their sovereignties are to be extended over all being as other.

The *mathēsis* of nature, under the aegis of univocity, does not yield quite the univocity desired—it never does in fact. The equivocal keeps coming back in many forms. I invoke

tisch sein: theoretisch in der Mathematisierung der Natur, praktisch in der Erfindung von Maschinen und Technologien, die unsere Macht über die gegebene Schöpfung in ihrer Andersartigkeit fördern sollen. Das Projekt, „Herr und Besitzer der Natur“ (Descartes) zu sein, reformiert unsere Art und Weise, die Dinge zu erfassen, in Richtung einer mathematischen Wissenschaft, wobei uns die technologische Instrumentalität als das Ziel aller Dinge dient. Die gegebene Schöpfung wird ihrer mehrdeutigen und qualitativen Beschaffenheiten beraubt und auf eine rationale, mathematisierbare Struktur reduziert. So ihrer qualitativen Beschaffenheiten entkleidet, teilt die Schöpfung als Natur immer weniger die Zeichen des Göttlichen mit. Sie ist nur noch ein bloß objektives Da-Sein, gekoppelt an eine Subjektivität, die zum Rahmen für die leere Gegebenheit in Form subjektiver Kraft zum Entwurf wird. Die tieferen Saaten einer analogen Beheimatung im Sein verdorren.

Es mag also scheinen, als sei es das Schicksal der Analogie selbst, in den moderneren Formen der Vernunft geschwächt zu werden, wenn nicht gar zu verschwinden. In der vormodernen Vernunft gab es mehr Feingefühl für die plurivalente Bedeutung des analogen Zusammenspiels von Gleichheit und Ungleichheit, und nicht zuletzt deshalb, weil es mehr Durchlässigkeit zwischen Religion und Philosophie gab. Im modernen Ideal des autonomen Denkens ist die Vernunft selbstbestimmend, also nicht im Dienst von etwas, das über ihre eigene Selbstbestimmung hinausgeht. Man könnte sie als selbstbezügliche Vernunft bezeichnen, doch in diesem Falle steht ihre Durchlässigkeit für das, was über die eigenen immanenten Begriffe der Vernunft hinausgeht, in Spannung zu ihrem Ziel, vollständig selbstbestimmend zu sein. Manchmal ist die Durchlässigkeit völlig verschlossen. Manchmal werden im Streit der Fakultäten Regeln für Grenzpatrouillen ausgehandelt (Kant). Manchmal wird die Schließung der Grenze genau umgekehrt gedacht, und zwar als Souveränität der Vernunft über das immanente Ganze, und dem religiösen Glauben als einem echten Anderen, mit dem die Vernunft im vertrauten Dialog steht, soll kein Raum bleiben.

Was immer wir über Skotus sagen, ohne Zweifel genießt in einem völlig immanenten Sinn die Univozität in der modernen Vernunftauffassung die Vorherrschaft. Die Wurzel des analogen Denkens in der mathematischen Ratio tritt in einer Weise in den Vordergrund, die zur Betonung der präzisen Univozität und ihrer Fixierung auf die Minderung des analogen Zusammenspiels zwischen Anderen, die sowohl gleich als auch ungleich sind. Es ist kein Zufall, dass ein *mathēsis* der Natur das erste Desiderat der modernen Rationalisierung der Gegebenheit des Seins werden sollte. Tiefer gesehen: Der Anspruch der Vernunft ist als Projekt für das Univok-Werden allen Seins zu sehen. Ein Projekt: Keinesfalls wird das Äquivoke nicht erkannt – ganz im Gegenteil –, es gibt ein erhebliches Gespür für Äquivokationen, doch dies sind im wesentlichen Probleme, denen man sich stellen muss und die es zu überwinden gilt. Das Problem trägt die Vorwegnahme seiner eigenen Lösung in sich, wenn es angemessen formuliert, d.h. univok artikuliert ist, und die Lösung wird die möglichst vollständige Auflösung der Äquivozität sein. Das Projekt selbst erstreckt sich auf das Ganze – wo es Äquivozität gibt, soll Univozität sein, und zwar formuliert in einer möglichst präzisen mathematischen Form. Wo diese Präzisierungen jetzt noch nicht vorliegen, bleibt dies weiterhin das Ziel, auf dessen Erreichung das Projekt in allen Bereichen der Untersuchung hinarbeiten wird. Das Streben nach Autonomie geht Hand in Hand mit diesem Projekt univoker Vernunft. Die Univozität der menschlichen Selbstbezüglichkeit ist gekoppelt an die Selbstbezüglichkeit der univoken Vernunft, und deren Vorherrschaft soll auf alles Sein als Anderes ausgedehnt werden.

Die *mathēsis* der Natur, unter der Ägide der Univozität, bringt nicht ganz die gewünschte Univozität – das tut sie eigentlich nie. Das Äquivoke kommt in vielen Formen immer wieder zurück. Ich beziehe mich

Whitehead, one of the heroes of modern logical univocity, someone whose first academic career was as a professor of mathematics. However, at the end of his second career as a speculative metaphysician and as a different kind of hero, he said importantly: 'the exactness is a fake'. He also indicated something of the soft ground on which modern scientific univocity stood, all the while believing it was close to hitting bottom level: the fallacy of simple location (Whitehead 1925). Analogical thinking entails a mindfulness beyond *l'esprit de géométrie*, but the geometrical mind can well be included in the finessed analogical mind in so far as it, too, has a root in mathematical ratio. Can the ratio be given univocal exactitude? The answer is sometimes yes, sometimes no. This means there is a ratio beyond rationality in the geometrical mode. More generally, there is analogical reason beyond the mathematicization of reason we find in modern science. If the latter is hot in pursuit of the acme of univocity, the former has to be open to the return to the equivocal, the return of the equivocal, and with the aim of a mindful mediating of what it communicates.

That the fate of modern reason is not just univocally its Enlightenment version is suggested by the fact that the Enlightenment is shadowed by its Romantic twin. Modern reason is shadowed by what it rejects as other to it. This other, as its shadow, is its intimate other. In broad strokes, the twinning of Enlightenment and Romanticism reflects an analogous twinning of the *l'esprit de géométrie* and *l'esprit de finesse*. The latter tries to recuperate a sense of the analogically appropriate, though if there is a root of analogy in mathematical proportion, analogy also has its connection with Enlightenment reason. I want to draw attention to the resort to analogy in the argument from design, formulated paradigmatically on the analogy of the watch. The analogy, as watch to watchmaker, so creation to God. This argument was much discussed in the eighteenth century when a combination of rationalism and empiricism, dianoetic and aesthetic univocity was in the ascendant. The aesthetic univocity of creation as a machine could be the basis of an analogical argument offering a dianoetic univocity to reason in connection with the machine-maker God. If this is an argument from analogy, based on a more or less univocalized picture of nature as a machine, it does not escape the equivocality it flees. Because the likeness is in interplay with unlikeness, diverse possibilities are allowed. There is an openness in the analogical inference that cannot be dispelled. There is nothing absolutely univocal about the aesthetic givenness of the world.

A theological/metaphysical finesse might be required to read the signs of the divine that might be communicated in the openness of that between space, a space in which immanence and transcendence are plurivocally intermediated but never reduced simply to one totality. One could say that for analogical thinking the plurivocity of signs is of positive significance. It is not a bad equivocality and a failure of univocal precision. It is worth noting that what we take as the most significant of signs tends to be dependent on what dominates in our efforts to configure the ethos of given being. Thus in the mechanistic world picture, the likeness of the watch dominates in Paley's version of the argument from design: our mechanisms are taken as a sign of a divine machine-maker.

auf Whitehead, einen der Helden der modernen logischen Eindeutigkeit, der in seiner ersten akademischen Laufbahn Mathematikprofessor war. Am Ende seiner zweiten Karriere als spekulativer Metaphysiker und als eine andere Art von Held sagte er jedoch in bedeutsamer Weise: „Die Genauigkeit ist eine Fälschung“. Er deutete auch etwas von dem schwankenden Boden an, auf dem die moderne wissenschaftliche Univozität stand, während er die ganze Zeit glaubte, sie sei nahe daran, den Tiefpunkt zu erreichen: den Trugschluss der einfachen Ortsbestimmung (Whitehead 1925). Analoges Denken bringt eine Achtsamkeit mit sich, die über den *esprit de géométrie* hinausgeht, doch der geometrische Verstand kann durchaus in den verfeinerten analogen Verstand einbezogen werden, insofern er ebenfalls eine Wurzel im mathematischen Verhältnis hat. Kann dem Verhältnis eine univoke Genauigkeit gegeben werden? Die Antwort lautet manchmal ja, manchmal nein. Das bedeutet: Im geometrischen Modus gibt es ein Verhältnis jenseits der Rationalität. Allgemeiner gesagt, es gibt eine analoge Vernunft jenseits der Mathematisierung der Vernunft, die wir in der modernen Wissenschaft finden. Während die letztere auf der Suche nach dem Gipfel der Univozität ist, muss die erstere offen sein für die Rückkehr zum Äquivoken, für die Rückkehr des Äquivoken, und zwar mit dem Ziel einer achtsamen Vermittlung dessen, was es vermittelt.

Das Schicksal der modernen Vernunft ist nicht nur univok ihre aufklärerische Version; darauf verweist die Tatsache, dass die Aufklärung im Schatten ihres romantischen Zwillings steht. Die moderne Vernunft steht im Schatten dessen, was sie als ihr Anderes ablehnt. Dieses Andere, als ihr Schatten, ist ihr intimes Anderes. Grob gesprochen: Die Verschwisterung von Aufklärung und Romantik spiegelt eine analoge Verschwisterung von *esprit de géométrie* und *esprit de finesse* wider. Letzterer versucht, einen Sinn für das analog Angemessene zurückzugewinnen, doch wenn es eine Wurzel der Analogie in mathematischen Proportionen gibt, hat die Analogie auch ihre Verbindung mit der aufklärerischen Vernunft. Ich möchte die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass das Argument des Designs auf die Analogie zurückgreift, indem paradigmatisch die Analogie der Uhr verwendet wird. Die Analogie lautet: Wie die Uhr zum Uhrmacher, so verhält sich die Schöpfung zu Gott. Dieses Argument wurde im achtzehnten Jahrhundert viel diskutiert, als eine Kombination aus Rationalismus und Empirismus, denkerischer und ästhetischer Univozität im Aufstieg begriffen war. Die ästhetische Univozität der Schöpfung als Maschine könnte die Grundlage eines analogen Arguments sein, das der Vernunft in Verbindung mit dem Maschinenbauer Gott eine denkerische Univozität bietet. Wenn dies ein Argument aus der Analogie ist, das auf einem mehr oder weniger univok gestalteten Bild der Natur als Maschine beruht, entgeht es nicht der Äquivozität, vor der es flieht. Weil Gleichheit mit Ungleichheit im Wechselspiel steht, sind vielfältige Möglichkeiten erlaubt. Es gibt eine Offenheit in der analogen Folgerung, die nicht aufzulösen ist. Es gibt nichts absolut Univokes an der ästhetischen Gegebenheit der Welt.

Ein theologisch-metaphysisches Feingefühl könnte erforderlich sein, um die Zeichen des Göttlichen zu lesen, die sich in der Offenheit des Zwischenraumes mitteilen könnten, eines Raumes, in dem Immanenz und Transzendenz plurivokal vermittelt sind, aber nie einfach auf eine Totalität reduziert werden. Man könnte sagen: Für das analoge Denken ist die Plurivozität der Zeichen von positiver Bedeutung. Sie ist keine schlechte Äquivozität und kein Versagen univoker Präzision. Wie zu erwähnen ist, hängt das, was wir als das bedeutendste aller Zeichen ansehen, tendenziell davon ab, was bei unseren Bemühungen um die Gestaltung des Ethos des gegebenen Seins vorherrscht. So dominiert im mechanistischen Weltbild die Ähnlichkeit mit der Uhr in Paleys Version des Arguments aus dem Design: Unsere Mechanismen werden als Zeichen eines göttlichen Maschinenmachers aufgefasst. Die Ge-

The entirety of creation is taken in under the 'as if' sign of the machine. God is thought analogically under this determinate, that is, univocalizing 'as if' sign. The fixed precision of satisfied univocity is never reached. For the equivocity of the 'as if' can be turned in a sceptical direction, as it was by Hume, simply by noting features of the immanent world that tell against a direct, univocal inference to the God of monotheism. If nothing else, perplexity about evil troubles the 'as if' in relation to the inference to the goodness of God. Perhaps the play of likeness and unlikeness might form the basis for the inference to an apprentice god, or something other. In any case, some equivocity returns in the 'as if'.

There can be something deeper about the Romantic reaction to the Enlightenment in so far as the immanent whole is more likened to an organism. The immanent pantheistic divinity that goes with it brings its own new equivocities, not least about immanent evil. And though there is a secret employment of analogical thinking, it is not necessarily hospitable to the insuperable sense of divine difference we find in the older form of analogy. Pan(en)theism offers us a more immanent rhapsodic divinity, a dancer who cannot be told from the dance, with saturated aesthetic resonances that cannot quite be univocalized, and also with (quasi-) ethical resonances of an immanent self-determination of humanity. These resonances continue to resound into our own time. But overall we see in a plurivocal way how even in the immanences of a more thoroughgoing univocalization of creation, and of the spaces between creation and the divine, signs of transcendence keep coming back. Though there is an equivocity to these signs, they do ask us if they necessitate something like a renewal of analogical thinking. In the pursuit of univocal sameness, whether scientific or aesthetic, equivocal differences keep reappearing—testament to the recurrent rhythm of likening and unlikening in the unfolding of things.

Moralizing Analogy: The 'As if' of Kantian Practical Reason

If something of the fate of reason in modernity is bound up with the interplay of rationalism and empiricism, this is no less true of the mongrel transcendental form of Kant who tries to breed critical reason from a mingling of the two. Kant ends up with an 'as if' mode of postulating God, and this 'as if' is related to analogy, though it involves a weakening of any cognitive claim we might make in a speculative or theoretical manner. When Kant speaks of a transcendental philosophy this is not the traditional Aristotelian–Thomist way of speaking of the transcendentals as dealing with transcategorical universality bearing on being, one, true, good, perhaps beauty. Transcendentals are hypercategorical, for beyond the more usual sense of the universals dealing with kinds of beings, they have a bearing on being as such and all being. Kant's sense of transcendental reason has to do with our cognitive powers rather than directly with being itself. The transcendental is not to be defined either by the aesthetic sensibility of empiricism or the *ratio* of the rationalist but with what enables and holds together both as epistemic powers. Ultimately, there is the transcendental subject, ground of all our knowing, ultimate point of unity or synthesis, making experience intelligible by the imposition of the categories of the understanding on the flux of the sensuous given.

samtheit der Schöpfung wird im Zeichen des „als ob“ der Maschine aufgefasst. Gott wird analog im Zeichen dieses bestimmten, vereindeutigenden „als ob“ gedacht. Die stabile Präzision der befriedigten Univozität wird nie erreicht. Denn die Äquivozität des „als ob“ kann in eine skeptische Richtung gelenkt werden, wie es bei Hume der Fall war, indem man einfach Merkmale der immanenten Welt festhält, die gegen einen direkten, univoken Rückschluss auf den Gott des Monotheismus sprechen. Nicht zuletzt die Ratlosigkeit über das Böse beunruhigt das „als ob“ beim Rückschluss auf die Güte Gottes. Vielleicht könnte das Spiel von Gleichheit und Ungleichheit die Grundlage für den Rückschluss auf einen Lehrlingsgott oder etwas anderes bilden. Auf jeden Fall kehrt eine gewisse Äquivozität in das „als ob“ zurück.

Die Reaktion der Romantik auf die Aufklärung kann etwas Tieferes haben, insofern das immanente Ganze mehr mit einem Organismus verglichen wird. Die damit einhergehende immanente pantheistische Gottheit bringt ihre eigenen neuen Äquivokationen mit sich, nicht zuletzt über das immanente Böse. Und obwohl es eine geheime Anwendung des analogen Denkens gibt, ist es nicht notwendigerweise empfänglich für das unüberwindliche Gefühl der göttlichen Differenz, das wir in der älteren Form der Analogie finden. Der Pan(en)theismus bietet uns eine immanentere rhapsodische Göttlichkeit, einen Tänzer, der sich nicht aus dem Tanz herauslesen lässt, durchtränkt mit ästhetischen Resonanzen, die nicht ganz eindeutig auszumachen sind, und auch mit (quasi-)ethischen Resonanzen einer immanenten Selbstbestimmung der Menschheit. Diese Resonanzen klingen bis in unsere Zeit hinein nach. Insgesamt aber sehen wir auf plurivokale Weise, wie selbst in den Immanenzen einer konsequenter werdenden Univozität der Schöpfung und der Räume zwischen der Schöpfung und dem Göttlichen immer wieder Zeichen der Transzendenz auftauchen. Obwohl diese Zeichen eine Äquivozität aufweisen, fragen sie uns doch, ob sie so etwas wie eine Erneuerung des analogen Denkens erforderlich machen. Im Streben nach univokaler Gleichheit, sei sie wissenschaftlich oder ästhetisch, tauchen immer wieder äquivoke Unterschiede auf – als Zeugnis für den wiederkehrenden Rhythmus zwischen ‚angleichen‘ und ‚ungleichwerden‘ in der Entfaltung der Dinge.

Moralisierende Analogie: Das 'Als ob' der Kant'schen Praktischen Vernunft

Wenn etwas vom Schicksal der Vernunft in der Moderne mit dem Wechselspiel von Rationalismus und Empirismus verbunden ist, so gilt dies nicht minder für die transcendente Mischform bei Kant, der aus einer Vermischung beider die kritische Vernunft zu züchten versucht. Kant endet mit einem „als ob“-Modus, indem er Gott postuliert, und dieses „als ob“ hängt mit der Analogie zusammen, obwohl es eine Schwächung jedes kognitiven Anspruchs beinhaltet, den wir auf spekulative oder theoretische Weise erheben könnten. Wenn Kant von einer Transzendentalphilosophie spricht, dann ist dies nicht die traditionelle aristotelisch-thomistische Weise, von den Transzendentalien zu sprechen, die sich mit der transkategorialen Universalität in Bezug auf das Sein, das Eine, das Wahre, das Gute, vielleicht das Schöne befasst. Transzendentalien sind überkategorial, denn jenseits der üblichen Auffassung, dass die Universalien Arten von Seienden betreffen, haben sie einen Einfluss auf das Sein als solches und auf alles Sein. Kants Sinn für transcendente Vernunft hat eher mit unseren kognitiven Fähigkeiten zu tun als direkt mit dem Sein selbst. Das Transcendentale ist weder durch das ästhetische Empfinden des Empirismus noch durch die *Ratio* des Rationalisten zu definieren, sondern durch das, was beides als Erkenntniskräfte ermöglicht und zusammenhält. Letztlich gibt es das transcendente Subjekt, den Grund all unseres Wissens, den letzten Punkt der Einheit oder Synthese, der die Erfahrung verständlich macht, indem die Kategorien des Verstehens dem Fluss des sinnlich Gegebenen auferlegt werden.

Kant held that reason was the faculty of the unconditioned, and is marked by an impulse to transcend experience, even though it can make no justified theoretical claims about the ultimate, about God. Of interest for our purposes is a kind of analogical component to Kant's *practical* reason. Though he attacked the arguments of theoretical reason for God, on moral grounds we must think of God as if he does exist. This we must do to make sense of our moral being as under duty to an unconditionally obligating law. If there is here an analogical 'as', it is in the form of a practical, moral 'as if'. Kant often thinks of God rather deistically, that is, in terms of an immanent mechanism defined over against a God beyond the mechanism; still on moral grounds we must think *as if* God existed. There is no absolute rational univocity about this 'as if', and rather more a kind of persisting equivocity. God is like a regulative ideal we must postulate—a *projected* transcendence as other. We cannot theoretically affirm such a God to be, but must think morally 'as if' a moral God were. There is always a rationalistic cautiousness about Kant when venturing beyond (sense) experience. He tells us we must dare to know, but then he constructs an impressive conceptual edifice to convince us we can know nothing in itself. His is a philosophy of limits, but now he seems to transcend the limits, even transgress his own orders, and now just as quickly he reins in any outreaching to the unconditioned. Reason is torn between immanence and transcendence, though wherever possible Kant wants to make reason at home with itself in immanence.

In a number of places where Kant does talk about analogy, he repeatedly stresses a form of the analogy of proportion. For instance, in *Prolegomena to any Future Metaphysics* (Kant 1977: §§ 57–58): in connection with our *as if* knowledge of God, if we use, say, the analogy of the watch to a watchmaker, this 'does not signify (as is commonly understood) an imperfect similarity of two things but a perfect similarity between two quite dissimilar things'. In the *Critique of Judgment* (Kant 1987: §59) he briefly talks about analogy in connection with beauty as a symbol of the moral good. Analogy falls under the symbol as an indirect exhibition of a concept. Again, his example connects with a form of the analogy of proportionality, namely, between a despotic state and a handmill: 'For though there is no similarity between a despotic state and a hand mill, there certainly is one between the rules by which we reflect on the two and on how they operate [*Kausalität*]'. We find something similar in *Religion with the Boundaries of Mere Reason* (Kant 1996: 107). In his *Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion*, he talks of 'the noble way of analogy' (Kant 1996: 366) and again it is a form of the analogy of proportion that he identifies (Kant 1996: 366–367, 385–387). Yet all things considered, it is the way of the moral *as if* that is at the centre of his approach to God.

If the Kantian 'as if' evidences a kind of analogical thinking such that our moral nature impels us to think of the whole on the likeness of its being governed by a morally just God, there is a kind of transcendence being granted which seems to make less secure Kant's central project of making autonomous morality absolutely sufficient through itself alone. His successors were not content with this concession to transcendence. Perhaps Kant was reluctant to make the

Kant vertrat die Auffassung, dass die Vernunft die Fähigkeit des Unbedingten ist und durch den Impuls gekennzeichnet ist, die Erfahrung zu transzendieren, auch wenn sie keine begründeten theoretischen Behauptungen über das Letzte, über Gott, aufstellen kann. Für unsere Zwecke von Interesse ist eine Art analoge Komponente zu Kants *praktischer* Vernunft. Obwohl er die Argumente der theoretischen Vernunft für Gott angriff, müssen wir aus moralischen Gründen von Gott denken, als ob es ihn wirklich gäbe. Das müssen wir tun, um unserem moralischen Sein einen Sinn zu geben, als wären wir einem bedingungslos verpflichtenden Gesetz unterworfen. Wenn es hier ein analoges „als“ gibt, dann in der Form eines praktischen, moralischen „als ob“. Kant denkt von Gott oft eher deistisch, d.h. im Sinne eines immanenten Mechanismus, der gegenüber einem Gott jenseits des Mechanismus abgegrenzt wird; und doch müssen wir aus moralischen Gründen so denken, *als ob Gott* existierte. Es gibt keine absolute rationale Univocität dieses „als ob“, sondern eher eine Art anhaltende Äquivocität. Gott ist wie eine regulative Idee, die wir postulieren müssen – eine entworfen Transzendenz als anderer. Wir können nicht theoretisch bejahen, dass ein solcher Gott ist, doch wir müssen moralisch denken, „als ob“ ein moralischer Gott existierte. Es gibt bei Kant immer eine rationalistische Vorsicht, wenn wir uns über die (Sinnes-)Erfahrung hinauswagen. Er sagt uns: Wir müssen wagen zu erkennen, doch dann konstruiert er ein beeindruckendes begriffliches Gebäude, um uns davon zu überzeugen, dass wir nichts in sich selbst wissen können. Seine Philosophie ist eine Philosophie der Grenzen, aber einmal scheint er die Grenzen zu überschreiten, sogar seine eigenen Befehle zu übertreten, und einmal zügelt er genauso schnell jede Annäherung an das Unbedingte. Die Vernunft ist hin- und hergerissen zwischen Immanenz und Transzendenz, obwohl Kant, wo immer möglich, die Vernunft in der Immanenz bei sich selbst beheimaten will.

An einer Reihe von Stellen, an denen Kant von Analogie spricht, betont er immer wieder eine Form der Proportionsanalogie. So z.B. in *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (Kant 1977: §§ 57-58): Wenn wir im Zusammenhang mit unserer *als-ob*-Erkenntnis von Gott z.B. die Analogie der Uhr zu einem Uhrmacher verwenden, bedeutet dies „nicht etwa, wie man das Wort gemeinlich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen“. In der *Kritik der Urteilskraft* (Kant 1987: § 59) spricht er kurz über die Analogie im Zusammenhang mit der Schönheit als Symbol des moralisch Guten. Die Analogie fällt unter das Symbol als indirekter Aufweis eines Begriffs. Wiederum ist sein Beispiel mit einer Form der Proportionalitätsanalogie verbunden, und zwar zwischen einem despotischen Staat und einer Handmühle: „Denn zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle ist zwar keine Ähnlichkeit, wohl aber zwischen der Regel, über beide und ihre Kausalität zu reflektieren“. Etwas Ähnliches finden wir in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Kant 1996: 107). In seinen *Vorlesungen zur Religionsphilosophie* spricht er vom „edlen Weg der Analogie“ (Kant 1996: 366), und wieder ist es eine Form der Analogie der Proportion, die er feststellt (Kant 1996: 366-367, 385- 387). Doch alles in allem ist es der Weg des moralischen *als ob*, der im Zentrum seiner Annäherung an Gott steht.

Wenn das „als ob“ bei Kant eine Art analoges Denken bezeugt, so dass unsere moralische Natur uns dazu zwingt, das Ganze gemäß der Ähnlichkeit zu denken, als sei es von einem moralisch gerechten Gott regiert, dann wird eine Art Transzendenz zugegeben, die Kants zentrales Projekt, die autonome Moral allein durch sich selbst absolut hinreichend zu machen, weniger sicher zu machen scheint. Seine Nachfolger waren nicht zufrieden mit diesem Zugeständnis an die Transzendenz. Vielleicht zögerte Kant, dieses Zugeständnis selbst zu

concession himself but found he was unable to avoid it. He was haunted by the heteronomy of God. His idealist successors wanted to exorcise this heteronomy more thoroughly.

One could see this exorcism as wanting to dispel the *dissimilitude* granted by Aquinas in analogy. If there is an 'is' in the analogical likeness of Aquinas it is not Kant's 'as if', nor, as we shall see, Hegel's 'is'. Remember that for Kant the 'as if' is seen in light of a regulative ideal that we postulate or project into the 'beyond'. Aquinas holds that we cannot avoid an affirmation of the 'is' in cognitive judgement, but the meaning of the analogical 'is' differs between the created and the creator. At the same time, the 'is' of Aquinas is not the same as Hegel's concept of being in his *Science of Logic*, namely, the most indigent of categories, an indeterminate thought that immediately passes into nothing. For Aquinas there is something indeterminate about being, but not because it passes into nothing, but because, in the language I would use, it is overdeterminate: more than every determination, it is in excess of determinacy, hence not at all indeterminate but too much for our determination, and even though every determinate being participates in the gift of being. This is something analogically like to God, which means also unlike, in so far as the 'too muchness' of immanent being can never be taken to exhaust the superplus overabundance of God: '*Deus semper maior*'. What is always more to God is more even than the overdeterminacy of given being in the prodigious plenitude of all finite creation. His metaphysical and theological finesse for the exceeding difference of the divine means that Aquinas is at home with an 'as' that is not a univocal 'is' in the rationalistic sense, nor a speculative 'is' in the idealistic sense, nor yet a transcendently equivocal 'as if' in the Kantian sense.

Sublating Analogy Speculatively: The Hegelian 'is'

The Kantian 'as if' keeps open a space of difference between immanence and divine transcendence, but Hegel claims there is an equivocation in that difference that reason can speculatively sublimate. The Kantian equivocation lies in plotting the limits of reason, and proving by that plotting to be beyond the limits plotted. Kant must be on two sides of the limit to plot the limit. Hegel takes this as the fate of reason, namely, that it cannot be limited, or rather that it posits its own limits and in that act transcends them. As self-limiting, reason is self-surpassing and self-transcending, and hence there is no finite limit to it. Reason is self-serving, and part of its serving is to determine itself, that is, on one side to make itself limited, and on the other side, since this limit is self-limitation, it is no limit, and hence there is infinity to reason on which Kantian finitude equivocates.

How does Hegelian reason relate to analogical thinking? In the main, there is no engagement with the issue as formulated in the Aristotelian–Thomist idiom. Nevertheless, one could argue that the place of analogy in later modernity is deeply affected by Hegel's efforts to develop to completion the power of dialectical-speculative reason. In a sense, this is a continuation of Spinozistic univocity and immanence. This entails a rejection of the signs of the God beyond the whole—there is no such God. The analogical argument from design, mentioned above, can have no meaning if there is no

machen, stellte aber fest, dass er sich dem nicht entziehen konnte. Er wurde von der Heteronomie Gottes heimgesucht. Seine idealistischen Nachfolger wollten diese Fremdbestimmung gründlicher austreiben.

Man könnte diesen Exorzismus so verstehen, als wolle er die von Thomas zugestandene Unähnlichkeit in der Analogie ausräumen. Wenn es ein „ist“ in der Analogie bei Thomas gibt, dann ist es nicht das „als ob“ von Kant, noch, wie wir sehen werden, Hegels „ist“. Denken Sie daran, dass für Kant das „als ob“ im Licht einer regulativen Idee gesehen wird, die wir für das „Jenseits“ postulieren oder projizieren können. Bei Thomas gilt, dass wir im kognitiven Urteil eine Bejahung des „ist“ nicht vermeiden können, doch die Bedeutung des analogen „ist“ gilt auf verschiedene Weise vom Geschaffenen und vom Schöpfer. Zugleich ist das „ist“ bei Thomas nicht dasselbe wie Hegels Begriff des Seins in seiner *Wissenschaft der Logik*, und zwar die unbedeutendste aller Kategorien, ein unbestimmter Gedanke, der sofort ins Nichts übergeht. Für Aquin hat das Sein etwas Unbestimmtes, aber nicht weil es ins Nichts übergeht, sondern weil es in der Sprache, die ich verwenden würde, überbestimmt ist: Mehr als jede Bestimmung ist es über die Bestimmtheit hinaus, also überhaupt nicht unbestimmt, sondern zu viel für unsere Bestimmung, obwohl jedes bestimmte Sein an der Gabe des Seins teilhat. Dies ist analog ähnlich wie bei Gott, was auch unähnlich bedeutet, insofern das „Zuviel“ des immanenten Seins niemals so verstanden werden kann, als schöpfe es das Übermaß Gottes aus: '*Deus semper maior*'. Was im Hinblick auf Gott immer mehr ist, ist mehr sogar als die Überbestimmtheit des gegebenen Seins in der wunderbaren Fülle der ganzen endlichen Schöpfung. Sein metaphysisches und theologisches Feingefühl für die übergroße Differenz des Göttlichen bedeutet, dass Thomas sich beheimatet weiß in einem „als“, das weder ein eindeutiges „ist“ im rationalistischen Sinne noch ein spekulatives „ist“ im idealistischen Sinne noch ein transzendentes, zweideutiges „als ob“ im Sinne Kants ist.

Die spekulative Aufhebung der Analogie: Das Hegel'sche 'ist'

Das „als ob“ bei Kant hält einen Raum der Differenz zwischen Immanenz und göttlicher Transzendenz offen, doch Hegel behauptet, in dieser Differenz gebe es eine Äquivokation, die die Vernunft spekulativ aufheben kann. Die Kant'sche Äquivokation besteht darin, die Grenzen der Vernunft darzustellen und durch diese Darstellung zu beweisen, dass man sich jenseits der dargestellten Grenzen befindet. Kant muss sich auf zwei Seiten der Grenze befinden, um die Grenze darstellen zu können. Hegel betrachtet dies als das Schicksal der Vernunft: Sie kann nicht begrenzt werden, oder vielmehr, sie setzt ihre eigenen Grenzen und überschreitet in diesem Akt diese Grenzen. Als selbstbegrenzend ist die Vernunft selbstüberwindend und selbsttranszendierend, und daher gibt es für sie keine endliche Grenze. Die Vernunft ist selbstbezüglich, und ein Teil ihres Nutzens besteht darin, sich selbst zu bestimmen, d.h. auf der einen Seite setzt sie sich selbst eine Grenze, und auf der anderen Seite ist dies keine Grenze, da diese Begrenzung eine Selbstbegrenzung ist, und daher kommt der Vernunft eine Unendlichkeit zu, die gegenüber der Endlichkeit Kants äquivok ist.

Wie verhält sich die Hegel'sche Vernunft zum analogen Denken? Im Wesentlichen gibt es keine Auseinandersetzung mit der Thematik, wie sie im aristotelisch-thomistischen Sprachgebrauch formuliert ist. Allerdings könnte man die These vertreten, dass der Ort der Analogie in der späteren Moderne durch Hegels Bemühungen, die Macht der dialektisch-spekulativen Vernunft zur Vollendung zu bringen, zutiefst beeinträchtigt wird. In gewisser Weise setzt sich hier die Univocität und Immanenz von Spinoza fort. Dies führt dazu, dass die Zeichen eines Gottes jenseits des Ganzen verworfen werden – es gibt keinen solchen Gott. Das oben erwähnte analoge Argument aus dem Design kann

'over-there' towards which to aim, and if there is no going from 'here' to 'there'. In the rejection of any form of irreducible transcendence, there remains only the 'here'. Not surprisingly, we find a loss of finesse for the meaning of divine dissimilitude. Hegel's criticism and transformation of the transcendently equivocal reason of Kant is hugely significant for the fate of reason in modernity. There is a speculative reconfiguration of divine transcendence as other, even as reason moves from a regulative to a constitutive role regarding the unconditioned. This might seem to be the consummation of reason. In fact, it is the consummation of the self-determining reason of modernity. This is self-serving reason, not reason in the services of truth not consummated by philosophy's own self-determination, a service such as we find in the premodern porosity of reason and faith.

Hegelian reason would see *equivocation* in the interplay of likeness and unlikeness of analogical thinking. This interplay cannot be completely determined and resists complete self-determination. This must follow from the hyperbolic dissimilitude of the divine. This is rejected as unreasonable for self-determining reason. What cannot be made determinate suggests a lack of intelligibility, suggests something more like an empty indeterminacy. Moreover, the divine dissimilitude is incompatible with the autonomy of reason—it cannot be articulated on a logic of self-determining reason. The Hegelian critique of Kantian limits kicks in again, and the rational unacceptability of a 'beyond' as such is reiterated. Of course, one could ask analogically if the relation on two sides of a limit is exactly the same, or rather a mixture of likeness and unlikeness. For instance, the move from finite to infinite might not be symmetrical with the movement from infinite to finite. For Hegel, between these there is dialectically consummated symmetry—they are the same movement in the end, and hence a more ultimate speculative univocity comes to rule. For analogical thinking, the movement from finite to infinite is not the same as from infinite to finite. Hence they can never be just moments of one symmetrical selfmediating whole, nor of a totality defined by reciprocal determination of one side by the other.

Theologically, the move from creatures to God is not the same as the movement from God to creatures, and yet there is an analogical relation. It is not a finitely determinate relation, nor yet something determined by the autonomous power of self-determining reason. Creation itself testifies to one such asymmetrical movement. So also does redemption: the ultimate surprise of the divine gift of unconditional goodness, given for no reason humans can finally determine and yet not at all unreasonable in the sense of invidiously absurd. From the standpoint of analogical thinking, Hegel's speculative-dialectic of God is oriented to a univocity higher than the Spinozistic univocity, but it hides a dialectical equivocity bearing on the exceeding and asymmetrical difference when it comes to the dissimilitude of the divine. Hegelian reason offers a dialectical sublation of analogy, claiming to answer equivocities in the analogical relation between God and humans, or religion and philosophy. The effect, however, is to mask *new equivocations* in its claim to reconcile the opposites. Divine transcendence is granted as a figurative way religious people talk, but this is just representational, not truly conceptual. We need a conceptual reconfiguration of the

keine Bedeutung haben, wenn es kein „dort drüben“ gibt, auf das man hinarbeiten kann, und wenn es kein Gehen von „hier“ nach „dort“ gibt. In der Ablehnung jeder Form irreduzibler Transzendenz bleibt nur das „Hier“. Es überrascht nicht, dass wir einen Verlust an Feingefühl für die Bedeutung der göttlichen Unähnlichkeit feststellen. Hegels Kritik und seine Verwandlung der transzendental äquivoken Vernunft Kants ist enorm bedeutsam für das Schicksal der Vernunft in der Moderne. Es gibt eine spekulative Neugestaltung der göttlichen Transzendenz als andere, selbst wenn die Vernunft von einer regulativen zu einer konstitutiven Rolle hinsichtlich des Unbedingten übergeht. Dies mag als die Vollendung der Vernunft erscheinen. Tatsächlich ist es die Vollendung der selbstbestimmenden Vernunft der Moderne. Es handelt sich um eine selbstbezügliche Vernunft, nicht um Vernunft im Dienste einer Wahrheit, die nicht durch die Selbstbestimmung der Philosophie vollendet wird, in einem Dienst, wie wir ihn in der vormodernen Durchlässigkeit zwischen Vernunft und Glaube finden.

Die Hegel'sche Vernunft würde die *Äquivokation* im Wechselspiel von Gleichheit und Ungleichheit des analogen Denkens sehen. Dieses Wechselspiel kann nicht vollständig bestimmt werden und widersetzt sich einer vollständigen Selbstbestimmung. Dies muss sich aus der überhöhten Unähnlichkeit des Göttlichen ergeben. Die selbstbestimmende Vernunft muss dies als unvernünftig ablehnen. Was nicht bestimmbar gemacht werden kann, deutet auf einen Mangel an Verstehbarkeit, deutet eher auf etwas wie eine leere Unbestimmtheit. Darüber hinaus ist die göttliche Unähnlichkeit unvereinbar mit der Autonomie der Vernunft – sie kann nicht auf der Grundlage einer Logik der selbstbestimmenden Vernunft artikuliert werden. Die Hegel'sche Kritik an den Kant'schen Grenzen setzt wieder ein, und die rationale Unannehmlichkeit eines „Jenseits“ als solchen wird erneut betont. Natürlich könnte man aus analoger Sicht fragen, ob die Beziehung auf zwei Seiten einer Grenze genau dasselbe ist oder eher eine Mischung aus Gleichheit und Ungleichheit. Zum Beispiel könnte die Bewegung vom Endlichen zum Unendlichen nicht symmetrisch zur Bewegung vom Unendlichen zum Endlichen sein. Für Hegel gibt es dazwischen eine dialektisch vollendete Symmetrie – letztlich ist es dieselbe Bewegung, und daher kommt hier schlussendlich eine spekulativere Eindeutigkeit zur Geltung. Für das analoge Denken ist die Bewegung vom Endlichen zum Unendlichen nicht die gleiche wie die vom Unendlichen zum Endlichen. Daher können sie niemals nur Momente eines symmetrischen, sich selbst vermittelnden Ganzen sein, noch einer Totalität, die durch gegenseitige Bestimmung der einen Seite durch die andere definiert ist.

Theologisch ist die Bewegung von den Geschöpfen zu Gott nicht dasselbe wie die Bewegung von Gott zu den Geschöpfen, und doch gibt es eine analoge Beziehung. Es ist weder ein endlich bestimmtes Verhältnis, noch etwas, das von der autonomen Macht der selbstbestimmenden Vernunft bestimmt wird. Die Schöpfung selbst zeugt von einer solchen asymmetrischen Bewegung. So auch die Erlösung: die endgültige Überraschung der göttlichen Gabe bedingungsloser Güte, die ohne einen Grund gegeben ist, den Menschen letztlich bestimmen können, und doch keineswegs unvernünftig im Sinne von widersinnig absurd. Aus der Sicht des analogen Denkens orientiert sich Hegels spekulativ-dialektische Gotteslehre an einer höheren Univozität als die spinozistische Univozität, doch sie verbirgt eine dialektische Äquivozität, die sich auf die darüber hinausgehende und asymmetrische Differenz auswirkt, wenn es um die Unähnlichkeit des Göttlichen geht. Die Hegel'sche Vernunft schlägt eine dialektische Aufhebung der Analogie vor, indem sie behauptet, Äquivokationen in der analogen Beziehung zwischen Gott und Mensch oder Religion und Philosophie zu beantworten. Die Wirkung besteht jedoch darin, bei ihrem Anspruch, die Gegensätze zu versöhnen, *neue Äquivokationen* zu verdecken. Die göttliche Transzendenz wird als eine bildliche Weise zugestanden, wie religiöse Menschen sprechen, aber dies ist nur vorstellungshaft, nicht

figurative meaning of religious representation, wherein all transcendence is relativized within a new comprehensive immanence. Hegel does not like the postulated character of Kant's God, but he is in the business of a secret postulation: the speculative project of reconstructing the God of transcendence, in constructing a 'God' who in absolutely appearing in immanence also finally disappears as God. God disappears as the transcendent God but reappears as historical man—immanent man who, posthumously to Hegel, appears more honestly down to earth, not at all as the God-man, but as the man-God.

Think of this as *not* bringing *pros hen* equivocation into the neighbourhood of analogy but of transforming equivocation into a speculative univocity in which the One is defined entirely by the selfdetermination of immanent reason. Divine dissimilitude and transcendence are a mere *Jenseits* to be overcome by that immanent self-determination. Religious representations equivocally fix the divine 'beyond' in an imaginative figure that keeps the divine away in transcendence. That 'away' is to be conceptually overcome in a speculative-dialectical univocity that does not reduce differences to a simple sameness but sublates them in an inclusive unity, including even the difference of divine transcendence. There is an equivocal sting to this, too. For who is the One: the God-man or the man-God?

Analogy and Reason's Desublation: Post-Hegelian Postulations

What of analogy and the fate of reason in post-Hegelian thought? Hegel would be critical of the figurative dimension, seeing analogy to be a representation (*Vorstellung*) which fixed the divine in a beyond. One might argue that it is important to avoid thinking of the analogical figure as defined by a dualistic grid, with a static and quasi-mimetic fixation of the terms in relation. Rather, metaxologically, one must grant dynamic doubling, redoubling, on both sides of the relation of relations: the divine in relation to creation, creation in relation to the divine, the agapeics of the one meeting the groaning of the other, in a metaxological intermediation which allows the analogical avoidance of dualism, monism, and the indeterminate.

In post-Hegelian thought one widespread development is the desublation of rationalistic postulations, and a reconfiguration of analogies of the divine along more humanistic lines. Divine transcendence blanked out, we seem to need a new project: not the postulated projection of a moral God à la Kant, not the speculative sublation of divine difference in an immanent self-serving totality, but a *human project* of entirely immanent self-determination not diffident about showing the face of atheism. There is something thought-provoking in the way Hegel's speculative reconciliation of man and God *reverses* into the aggressive humanistic atheism so prevalent in his left-Hegelian inheritors (Feuerbach and Marx are only two obvious instances). Hegel himself envisaged a post-religious humanism reconciled with its religious prehistory, but now his speculative sublation is desublimated, so to say. Reason passes back into a virulent negative dialectic, and more radically still into an atheistic critique and deconstruction of all religion. Instead of the balance of likeness and unlikeness, knowing and not-knowing in analogical thinking, instead of Hegel's absolute knowing which claims the immanent point of

wirklich begrifflich. Wir brauchen eine begriffliche Neugestaltung der bildhaften Bedeutung religiöser Vorstellung, bei der alle Transzendenz innerhalb einer neuen umfassenden Immanenz relativiert wird. Hegel mag den Charakter von Kants Gott als Postulat nicht, aber er selbst ist mit einem geheimen Postulat befasst: Es ist das spekulative Projekt, den Gott der Transzendenz zu rekonstruieren, indem ein „Gott“ konstruiert wird, der in seiner absoluten Erscheinung in der Immanenz schließlich auch als Gott verschwindet. Gott verschwindet als der transzendente Gott, taucht aber als historischer Mensch wieder auf, als immanenter Mensch, der im Gefolge Hegels ernsthafte auf Erden erscheint, keineswegs als der Gottmensch, sondern als der Mensch--Gott.

Das ist so zu denken, dass die *pros hen*-Äquivokation („auf Eines hin“) keineswegs in die Nachbarschaft der Analogie kommt, sondern die Äquivokation in eine spekulative Univozität umgewandelt wird, in der der Eine vollständig durch die Selbstbestimmung der immanenten Vernunft definiert ist. Göttliche Verschiedenheit und Transzendenz sind ein bloßes *Jenseits*, das durch diese immanente Selbstbestimmung zu überwinden ist. Religiöse Vorstellungen fixieren äquivok das Göttliche im „Jenseits“ in einer imaginierten Gestalt, die das Göttliche in der Transzendenz fernhält. Dieses „nicht da“ ist begrifflich zu überwinden in einer spekulativ-dialektischen Univozität, die Unterschiede nicht auf eine einfache Gleichheit reduziert, sondern sie in einer inklusiven Einheit aufhebt, die sogar die Differenz zur göttlichen Transzendenz einschließt. Auch hierin liegt ein äquivoker Stachel. Denn wer ist der Eine: der Gottmensch oder der Mensch-Gott?

Analogie und die Dekonstruktion durch die Vernunft: Posthegelianische Postulate

Was ist mit der Analogie und dem Schicksal der Vernunft im posthegelianischen Denken? Hegel würde der bildhaften Dimension kritisch gegenüberstehen, da er die Analogie als eine *Vorstellung* ansieht, die das Göttliche in einem Jenseits fixiert. Man könnte argumentieren: Es ist wichtig zu vermeiden, die analoge Gestalt so zu denken, dass sie durch ein dualistisches Raster definiert ist, mit einer statischen und quasi-mimetischen Fixierung der Begriffe in Beziehung. Vielmehr muss man metaxologisch auf beiden Seiten des Verhältnisses von Beziehungen eine dynamische Doppelung, eine Verdoppelung eingestehen: das Göttliche in Bezug auf die Schöpfung, die Schöpfung in Bezug auf das Göttliche, die Agape-Förmigkeit des einen trifft auf das Stöhnen des anderen, in einer metaxologischen Vermittlung, um durch Analogie den Dualismus, den Monismus und das Unbestimmte zu vermeiden.

Im posthegelianischen Denken ist eine weit verbreitete Entwicklung die Dekonstruktion rationalistischer Postulate und eine Neugestaltung der Analogien des Göttlichen entlang eher humanistischer Linien. Wenn die göttliche Transzendenz ausgeblendet wird, scheinen wir einen neuen Entwurf zu brauchen: nicht die postulierte Projektion eines moralischen Gottes à la Kant, nicht die spekulative Unterordnung der göttlichen Differenz in eine immanente, selbstbezügliche Totalität, sondern einen *menschlichen Entwurf* gänzlich immanenter Selbstbestimmung, der nicht davor zurückschreckt, das Gesicht des Atheismus zu zeigen. Die Weise, wie Hegels spekulative Versöhnung von Mensch und Gott in den aggressiven humanistischen Atheismus *umschlägt*, der bei seinen linkshegelianischen Erben so weit verbreitet ist (Feuerbach und Marx sind nur zwei offenkundige Beispiele), regt zum Nachdenken an. Hegel selbst fasste einen postreligiösen Humanismus ins Auge, der mit seiner religiösen Vorgeschichte versöhnt ist, aber jetzt ist seine spekulative Aufhebung sozusagen dekonstruiert. Die Vernunft geht zurück in eine heftige negative Dialektik, und noch radikaler in eine atheistische Kritik und Dekonstruktion aller Religion. Statt des Gleichgewichts von Gleichheit und Ungleichheit, Wissen und Nicht-Wissen im analogen Denken, statt Hegels absolutem Wissen, das den immanen-

a *coincidentia oppositorum*, now there is no knowing of God because there is no God to know. Hegel's absolute knowing generates a humanistic double of God. Its hatred of all 'beyonds' inverts into atheistic critique in search of pure immanence without God, hyperbolically proclaiming itself as the end of history, beyond which nothing greater can be thought.

We move from the cautions of Kant's critical reason, through the overconfidence of Hegel's speculative reason, to a post-Hegelian lack of confidence in reason. The workings of analogy are not to the fore, but just in this absence, it is the case that univocity, equivocity, and their dialectic here engender a crisis of reason, just at the moment of its claimed consummation. There is diffidence about the reach of the univocities of reason in Kant, there is overconfidence in the dialectical reach of reason in Hegel's speculative unity, there is the loss of confidence in reason after Hegel when unity itself because more and more a source of suspicion. The suspicion is that while reason is self-serving in one sense, the self served may not be quite the rational sovereign erstwhile sitting on the throne. Something more darkly equivocal is the power behind the throne. The fate of reason, already there in Kant, is to call itself into question, and not find itself in its own free self-service, but doing the *incognito* bidding of another power reason serves—will, economic exploitation, will to power, the unconscious, the libido, impersonal structure, difference itself, whatever. Modern reason's autonomy is threatened, threatens itself with an ominous heteronomy. Something different, not always with a benign difference, insinuates itself into the confidences of the interplay of likening and unlikening. The confidence of analogical interplay seems played out.

Post-Hegelian reason reveals a reversed sublation, a desublation that desublimates. Sublation negates, preserves, and lifts up, but a reverse sublation is a negation that negates but does not lift up and rather brings down. It transcends downwards—not from man to God as ascent but from God to man as a descent that, by negating God above and beyond, is said to restore (alienated) man to his own power. So the story goes. Desublation in the services of human restoration is the self-service of human power. I find recessed analogy in this, a new 'as if'. I call this postulatory finitism (in, e.g., Desmond 2005)—we must hold onto the finite 'as if' it were the ultimate horizon of meaning, beyond which no greater is to be thought. This new postulatory 'as if' initially seeds further postulates that, in turn, issue in the formation of new projects. The asymmetrical transcendence, and hence the dissimilitude of God is pushed out of the way again and again, and humans have appropriated for themselves the ultimate power. If there is piety in post-Hegelian impiety it shares with Hegelian piety a devotion to self-serving immanence. Both are renegade to the twofold order of immanence and transcendence present in the older analogy.

After the desublation of divine power follows the sublation of (divine) otherness into human power, but after this follows a *second desublation*. Behind the game of peek-a-boo of immanent transcendence in this postulatory project, reason seems fated to front for some non-rational other, say, the

ten Punkt einer *coincidentia oppositorum* beansprucht, gibt es jetzt kein Wissen von Gott, weil kein Gott zu erkennen ist. Hegels absolutes Wissen erzeugt einen humanistischen Doppelgänger Gottes. Sein Hass auf alles „Jenseitige“ verkehrt sich in atheistische Kritik auf der Suche nach reiner Immanenz ohne Gott und verkündet sich selbst überhöht als das Ende der Geschichte, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.

Wir bewegen uns von der Bedachtsamkeit der kritischen Vernunft Kants über das überstarke Vertrauen der spekulativen Vernunft Hegels zu einem post-hegelschen Mangel an Vertrauen in die Vernunft. Die Leistungen der Analogie stehen nicht im Vordergrund, doch gerade in dieser Abwesenheit lösen Univozität, Äquivozität und deren Dialektik hier eine Krise der Vernunft aus, gerade im Augenblick ihrer proklamierten Vollendung. Es gibt ein Misstrauen über die Reichweite der Univokationen der Vernunft bei Kant, es gibt ein überstarkes Vertrauen in die dialektische Reichweite der Vernunft bei Hegels spekulativer Einheit, es gibt den Verlust des Vertrauens in die Vernunft nach Hegel, und die Einheit selbst wird mehr und mehr zu einer Quelle des Misstrauens. Der Verdacht lautet: Die Vernunft ist zwar in einem gewissen Sinne selbstbezüglich, doch das Selbstbezügliche ist vielleicht nicht ganz der rationale Souverän, der früher auf dem Thron saß. Düstere und zweideutige ist die Macht hinter dem Thron. Das Schicksal der Vernunft, das bei Kant bereits da ist, besteht darin, sich selbst in Frage zu stellen und sich nicht in ihrer eigenen freien Selbstbezüglichkeit wiederzufinden, sondern das *inkognito* bleibende Gebot einer anderen Macht zu tun, der die Vernunft dient, sei es der Wille, die wirtschaftliche Ausbeutung, der Wille zur Macht, das Unbewusste, die Libido, die unpersonliche Struktur, die Differenz selbst, was auch immer. Die Autonomie der modernen Vernunft ist bedroht, sie bedroht sich selbst mit einer unheilvollen Heteronomie. Etwas anderes, nicht immer mit einer gutartigen Differenz, schleicht sich in die Vertrautheiten des Wechselspiels von Gleichheit und Ungleichheit ein. Das Vertrauen des analogen Wechselspiels scheint ausgespielt zu haben.

Die posthegelianische Vernunft offenbart eine umgekehrte Aufhebung, eine Dekonstruktion, die dekonstruiert. Aufhebung negiert, bewahrt und hebt in die Höhe, doch eine umgekehrte Aufhebung ist eine Negation, die negiert, doch nicht in die Höhe hebt, sondern eher nach unten zieht. Sie transzendiert nach unten – nicht vom Menschen zu Gott als Aufstieg, sondern von Gott zum Menschen als Abstieg, der von sich sagt, er gebe durch die Negation des oben und jenseits befindlichen Gottes dem (entfremdeten) Menschen seine eigene Macht zurück. So läuft die Geschichte. Die Dekonstruktion im Dienste der Wiederherstellung des Menschen ist die Selbstbezüglichkeit der menschlichen Macht. Ich finde darin eine verborgene Analogie, ein neues „als ob“. Dies nenne ich postulatorischen Finitismus (vgl. z.B. Desmond 2005): Wir müssen am Endlichen festhalten, „als ob“ es der letzte Bedeutungshorizont wäre, über den hinaus nichts Größeres zu denken ist. Dieses neue postulatorische „als ob“ impliziert zunächst weitere Postulate, die wiederum bei der Bildung neuer Entwürfe eine Rolle spielen. Die asymmetrische Transzendenz und damit die Unähnlichkeit Gottes wird immer wieder aus dem Weg geräumt, und der Mensch hat sich die letzte Macht angeeignet. Wenn es in der posthegelianischen Frömmigkeit eine Frömmigkeit gibt, dann teilt sie mit der hegelianischen Frömmigkeit eine Hingabe an die selbstbezügliche Immanenz. Beide sind von der zweifachen Ordnung von Immanenz und Transzendenz, die in der älteren Analogie vorhanden ist, abgefallen.

Nach der Dekonstruktion der göttlichen Macht folgt die Aufhebung des (göttlichen) Andersseins in die menschliche Macht, doch danach folgt eine zweite Dekonstruktion. Hinter dem Versteckspiel „Kuckuck“ der immanenten Transzendenz in diesem postulatorischen Entwurf scheint die Vernunft dazu verurteilt zu sein, sich für einige rational nicht erhellte

machinations of will to power. The first desublation promises ultimate power to us, the second desublation descends into what is below reason. There is a theme of depth here, but it reverses the Platonic analogy of the sun which draws us beyond the cave towards the transcendence of the good. In the cave we are underground men, but now the analogy suggests a desublating directionality, pointing down and down into a more original darkness. We are digging below the cave to pits where the sun seems not to penetrate. (Of course, on this view, even on the surface of the earth, the sun does not shine either.) This turn away from higher transcendence and the penetration of our transcending into the lower underground is something we find with Schopenhauer, Dostoevsky, and Nietzsche, and many others right into our own time—Bataille, for instance. There is dissimilitude here but it emerges from below. It is the abyss, the dark origin, it is the inhuman. The fate of reason is to be revealed to itself as not reasonable. The inhuman is the immanent other of the human.

Schopenhauer used the following analogy to explain his metaphysics in which will is more primordial than reason: the world is like a *macro-anthropos*. The anthropos is the one like to which, *pros hen*, the world is to be understood. The world is like the human self writ large. There are traces of a similar likeness in Nietzsche also, though it is often dissimulated: the world is to be, in Zarathustra's words, the humanly thinkable world. There is a kind of *pros hen* equivocation, for the One relative to which all analogies tend is will to power. Interestingly, the macro-anthropos position tends to its own inversion in so far as the human will comes now to be understood in terms of the dark underground of all-pervasive will to power. If we dig down into ourselves as caves we come across in ourselves the other of self, and are faced with the inhuman in the human, or the transhuman. This is an immanent otherness not fully subject to our own self-determination. This immanent otherness has much to do with the religious, though it may be pursued as a way into the darkness of more infernal caves, rather than the tunnel of the purification of our porosity that, as with Dante, leads from the underground of Hell up to the mountain of purgatory.

Post-Hegelian desublation leads to the self-deconstruction of reason rather than the self-sublation. Interestingly, it is the sublime that serves as the sign of this desublimation of reason with some of the postmoderns, even those using Kant, Lyotard, for instance. Opposites meet. The sublime is monstrous. The human subject is abject. You might say Nietzsche already understood this impossible condition when he said that we need art to save us from the truth. We need the *as if* truth of art to protect us from *the* truth, for *the* truth finally is horror. But if we know the truth that the truth of art is only an 'as if' truth, then we know it is not true, and horror should come back, if we refuse to deceive ourselves or act in aesthetic bad faith.

If this is the fate of reason, it is clear that any robust sense of analogy in the classical sense is impossible. And yet invocations of analogy are appropriate, in so far as post-Hegelian relations to reason are very much tempted by *aesthetic* saving. We are figuring things once again. In every aesthetic response, Nietzsche's included, there is something that might border on the possibility of something more open to the analogous. The figurative is unavoidable, but how to

„Andere“ einzusetzen, sagen wir: die Machenschaften des Willens. Die erste Dekonstruktion verspricht uns die endgültige Macht, die zweite Dekonstruktion sinkt unter das Niveau der Vernunft herab. Hier liegt ein sehr tiefgründiges Thema, doch es kehrt das Sonnengleichnis Platons um, nach dem die Sonne uns aus der Höhle herausführt, hin zur Transzendenz des Guten. In der Höhle sind wir unterirdische Menschen, doch jetzt empfiehlt das Gleichnis eine dekonstruierende Bewegung, die immer mehr nach unten in eine ursprünglichere Finsternis weist. Wir graben unter der Höhle in Gruben, in die die Sonne nicht einzudringen scheint. (Natürlich scheint bei dieser Ansicht selbst auf der Erdoberfläche die Sonne nicht). Diese Abkehr von der höheren Transzendenz und das Vordringen unserer Transzendenz in den tieferen Untergrund finden wir beispielsweise bei Schopenhauer, Dostojewskij und Nietzsche und bei vielen anderen gerade in unserer eigenen Zeit, z.B. bei Bataille. Hier gibt es eine Unähnlichkeit, aber sie kommt von unten. Es ist der Abgrund, der dunkle Ursprung, es ist das Unmenschliche. Das Schicksal der Vernunft soll sich selbst als unvernünftig offenbaren. Das Unmenschliche ist das immanente Andere des Menschen.

Zur Erklärung seiner Metaphysik, in der der Wille ursprünglicher ist als die Vernunft, benutzt Schopenhauer folgende Analogie: Die Welt ist wie ein *Makro-Anthropos*. Der Anthropos ist derjenige, wie dem, *pros hen*, die Welt zu verstehen ist. Die Welt ist wie das großgeschriebene menschliche Selbst. Auch bei Nietzsche gibt es Spuren einer vergleichbaren Ähnlichkeit, auch wenn sie oft verheimlicht wird: Die Welt soll, mit Zarathustras Worten, die menschlich denkbare Welt sein. Es gibt eine Art *pros-hen*-Äquivokation, denn das Eine, zu dem alle Analogien tendieren, ist der Wille zur Macht. Interessanterweise neigt die makro-anthropische Position zu ihrer eigenen Umkehrung, insofern der menschliche Wille nun als der dunkle Untergrund des alles durchdringenden Willens zur Macht verstanden wird. Wenn wir uns in uns selbst wie in Höhlen eingraben, stoßen wir in uns selbst auf das andere Selbst und sind mit dem Unmenschlichen oder Transhumanen im Menschlichen konfrontiert. Dies ist eine immanente Andersheit, die nicht vollständig unserer eigenen Selbstbestimmung unterworfen ist. Diese immanente Andersheit hat viel mit dem Religiösen zu tun, auch wenn sie vielleicht als Weg in die Dunkelheit eher höllischer Höhlen verfolgt wird, weniger als der Tunnel der Reinigung unserer Durchlässigkeit, der, wie bei Dante, vom Untergrund der Hölle hinauf zum Berg des Fegefeuers führt.

Die posthegelianische Destruktion führt eher zur Selbstzerstörung der Vernunft als zur Selbstaufhebung. Interessanterweise dient das Erhabene bei einigen der Postmodernern als Zeichen dieser Selbstzerstörung der Vernunft, selbst wenn sie sich zum Beispiel auf Kant und Lyotard beziehen. Gegensätze treffen aufeinander. Das Erhabene ist grässlich. Das menschliche Subjekt ist verächtlich. Man könnte sagen: Nietzsche hat diesen unmöglichen Zustand bereits verstanden, als er sagte, dass wir die Kunst brauchen, um uns vor der Wahrheit zu retten. Wir brauchen die *als ob*-Wahrheit der Kunst, um uns vor *der* Wahrheit zu schützen, denn *die* Wahrheit ist letztlich schrecklich. Aber wenn wir die Wahrheit kennen, dass die Wahrheit der Kunst nur eine „als ob“-Wahrheit ist, dann wissen wir, dass sie nicht wahr ist, und der Schrecken kommt vermutlich zurück, wenn wir uns weigern, uns selbst zu täuschen oder in ästhetischer Bösgläubigkeit zu handeln.

Wenn dies das Schicksal der Vernunft ist, dann ist es klar, dass jeder starke Sinn für Analogie im klassischen Sinne unmöglich ist. Und doch sind Berufungen auf die Analogie insofern angebracht, als die posthegelianischen Beziehungen zur Vernunft sehr stark in der Versuchung einer *ästhetischen* Rettung stehen. Wir sind dabei, die Dinge noch einmal bildhaft zu machen. In jeder ästhetischen Antwort, auch bei Nietzsche, gibt es etwas, das an die Möglichkeit von etwas grenzen könnte, das dem Analogon gegenüber offener ist. Das Bildhafte ist

figure? How to reconfigure the ethos of being in fidelity to its truth? These are some of the questions facing postmodern analogy. On the whole, the fate of reason in postmodernism reflects many dimensions of Nietzsche where the aesthetic has replaced the religious. Instead of the old porosity of faith and reason, religion and philosophy, it is the new faith in an 'as if' salvation by art. The postmoderns are more comfortable with the aesthetic play of possibility. Often, one suspects an *incognito* insinuation of the sacred is post-Enlightenment secular art. At best, secretly it is a wooing of the sacred; at worst, it is the outrage trying to provoke the sacred into showing its hand—execrating it when it retains its silent mystery. This is a complex story of the displacement of religious transcendence into art. Its hiding there is part of the fate of post-Kantian reason. We need to come clean on the religious. In our recent reconfiguration of the ancient quarrel of the poet and philosopher, the philosopher is caricatured as the henchman of univocity, the poet honoured as the gay troubadour of plurivocity. Spare a thought for the religious witness who is sent packing, even before she or he arrives, as the decrepit retainer of a repressive transcendence.

The Vocation of Trans-dialectical Reason: Analogy on the Verge of the Hyperbolic

Is the fate of reason then the liquidation of analogy? Or is there a trans-dialectical sense of reason? I would say yes to the latter: reason allows the dialectical play of univocity and equivocity, and yet is more than self-determining dialectic. Reason is not simply self-serving but is opened to what is more than human reason at home with itself. Such reason I would call metaxological, since it is concerned with a *logos* of the *metaxu*, with 'wording' 'the between'. We might look anew at analogical thinking relative to this between, and especially in connection with a sense of superior transcendence. Such an approach would bring the analogical closer to the verge of the hyperbolic: the unlikeness of what is like and beyond all likeness. The analogical 'as' opens to a hyperbolic 'above' (*hyper*) (the 'is' of metaphor, the 'as' of analogy, the 'with' of symbol, the 'above' of hyperbole). Nor need a metaxological reconsideration of analogy be a retrospective wistfulness for a supposedly exhausted tradition. It may harbour promise for renewed thinking of divine difference, after Hegelian reason and its post-idealist deconstruction. Between the overconfidence of idealist reason and the abjectness of anti-idealistic nonreason, there is an intermediation of divine intimacy and divine dissimilitude.

Our reason reveals a *metaxu*: between ignorance and wisdom; between finitude and infinity; between our being truthful and the truth. Analogical thinking can offer a fidelity to this between: truthful without being the truth; being truthful is being both like and unlike the truth. What about the relation to superior transcendence? Sometimes one wonders about a kind of *horizontal* analogy on the plane of immanence. Consider, for instance, Deleuze's interest in the baroque. The baroque itself presents us with something like a threshold between the aesthetic and religious, at times a kind of religious aestheticism playing with faith. It playfully reveals a believing and a not quite believing, a playing with transcendence above it but without univocal sureness. There are exfoliations of immanence, mimics of a more vertical

unvermeidlich, aber wie kann man bildhaft werden? Wie lässt sich das Ethos der Treue dazu neu formen? Dies sind einige der Fragen, die sich der postmodernen Analogie stellen. Im Großen und Ganzen spiegelt das Schicksal der Vernunft in der Postmoderne viele Dimensionen Nietzsches wider, wo das Ästhetische das Religiöse ersetzt hat. An die Stelle der alten Durchlässigkeit zwischen Glaube und Vernunft, Religion und Philosophie, tritt der neue Glaube an ein „als ob“ der Rettung durch Kunst. Die Postmodernen fühlen sich mit dem ästhetischen Spiel der Möglichkeiten wohler. Oft wird vermutet, die säkulare Kunst nach der Aufklärung sei unerkannt das Sakrale. Im besten Fall umwirbt es insgeheim das Sakrale; im schlimmsten Fall ist es die Empörung, die das Sakrale dazu provozieren will, seine Hand zu zeigen – und sie zu verwünschen, wenn sie ihr stummes Geheimnis wahr. Dies ist eine komplexe Geschichte der Verlagerung religiöser Transzendenz in die Kunst. Ihr Versteck dort ist Teil des Schicksals der nachkantischen Vernunft. Wir müssen mit dem Religiösen ins Reine kommen. In unserer jüngsten Neugestaltung des antiken Streits zwischen dem Dichter und dem Philosophen wird der Philosoph als Handlanger der Univocität karikiert, der Dichter als schwuler Troubadour der Äquivocität geehrt. Vergessen Sie nicht den religiösen Zeugen, der noch vor seiner Ankunft als hinfalliger Bewahrer einer repressiven Transzendenz fortgejagt wird.

Die Berufung zur transdialektischen Vernunft: Analogie an der Schwelle zur Überhöhung

Ist das Schicksal der Vernunft also die Liquidierung der Analogie? Oder gibt es einen trans-dialektischen Sinn der Vernunft? Dazu möchte ich Ja sagen: Die Vernunft erlaubt das dialektische Spiel von Univocität und Äquivocität und ist doch mehr als eine sich selbst setzende Dialektik. Die Vernunft ist nicht einfach selbstbezüglich, sondern offen für das, was mehr ist als die menschliche Vernunft, die in sich selbst zu Hause ist. Eine solche Vernunft würde ich metaxologisch nennen, da es sich um einen *Logos* des *metaxy* handelt, um einen „Worlauf“ des „Dazwischen“. Wir könnten das analoge Denken in Bezug auf dieses Dazwischen neu betrachten, insbesondere im Zusammenhang mit einem Gefühl der übergeordneten Transzendenz. Ein solcher Ansatz würde das Analoge näher an den Rand des Überhöhten bringen: die Unähnlichkeit des Ähnlichen und jenseits aller Ähnlichkeit. Das analoge „als“ öffnet sich zu einem überhöhten „über hinaus“ (*hyper*) (das „ist“ der Metapher, das „als“ der Analogie, das „mit“ des Symbols, das „über“ der Hyperbel). Eine metaxologische Neubesinnung auf die Analogie muss auch keine rückwärtsgewandte Wehmut über eine angeblich erschöpfte Tradition sein. Sie kann eine Verheißung für ein erneuertes Denken der göttlichen Differenz nach der Hegel'schen Vernunft und ihrer postidealistischen Dekonstruktion sein. Zwischen dem überzogenen Vertrauen der idealistischen Vernunft und der Niedergeschlagenheit der anti-idealistischen Nicht-Vernunft gibt es eine Vermittlung von göttlicher Intimität und göttlicher Unähnlichkeit

Unsere Vernunft offenbart ein *metaxy*: zwischen Unwissenheit und Weisheit; zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit; zwischen unserer Wahrhaftigkeit und der Wahrheit. Analoges Denken kann eine Treue zu diesem Dazwischen bieten: wahrhaftig sein, ohne die Wahrheit zu sein; wahrhaftig sein bedeutet, der Wahrheit sowohl ähnlich als auch unähnlich zu sein. Wie steht es mit der Beziehung zur übergeordneten Transzendenz? Manchmal fragt man sich nach einer Art *horizontaler Analogie* auf der Ebene der Immanenz. Denken Sie zum Beispiel an das Interesse von Deleuze für den Barock. Der Barock selbst stellt uns vor eine Art Schwelle zwischen dem Ästhetischen und dem Religiösen, zuweilen eine Art von religiösem Ästhetizismus, der mit dem Glauben spielt. Er offenbart spielerisch einen Gläubigen und einen nicht recht Gläubigen, ein Spiel mit der Transzendenz über ihm, doch ohne univoke Sicherheit. Es zeigt sich, wie die Immanenz abblättert, wie die Sinne

transcendence, mimics tempted to remain a still-immanent transcendence. The playful equivocalities are delighted to tease the now perhaps controvertible otherness of the vertical transcendence that perplexes our aesthetic playfulness.

Given the postmodern stress on otherness more robust than immanent autonomy, given the aesthetic stress in its figuration of things, perhaps the analogy of origination might be reinvented, not in view of the religious as the threshold of the aesthetic, but of the aesthetic as the threshold of the religious. Analogy is not the constructing of a quasi-mathematical system or science, is not 'merely' figurative, but calls for aesthetic finesse for figures with metaphysical and religious weight. There is a receptive side to this finesse, it is not simply constructive. Metaxological reason, as trans-dialectical, suggests a vertical analogy exceeding the plane of immanence, though manifested in the hyperbolic figures of that plane. One might say, such analogical figures can be graced and graced because created. There is a patience of being (*passio essendi*) more original than our endeavour to be (*conatus essendi*). It calls for a certain reversal of projective aesthetics. We are not creative first, but created. There is first given form and figure, and our enabled figuration entails a power first received rather than projected. Received power allows an elevation (*hyper-ballein*, to throw or be thrown above) that is not a dialectical sublation because the creature is what it is, from the origin, as endowed. Likewise, the issue is more than the post-idealistic desublation, since after all we receive ourselves in being elevated beyond ourselves, before we can ever try to elevate ourselves. A transcendence other than our self-transcendence is already intimately enabling of our immanent self-transcending.

Aquinas's *agens analogicum* is steeped in a sense of given being as a creation (Pieper). Everything created communicates of the divine origin. The point is not 'aesthetic theodicy' in, say, Nietzsche's sense, but the opening of a divine aesthetics in a more richly ontological and metaphysical sense (Balthasar). Figuring is not closed to transfiguring. Take this example of horizontal analogy suggestive of metaxological intermediation with what exceeds the horizontal: the analogies of being between generations in becoming. Think of generational analogies in the familial inheritance, say, of facial features. Behold here in the face of the living child the uncanny likeness of the dead grandfather in the faded photo there. Family resemblances recur over generations and reveal an interplay of like and unlike, the presence of one in the other (Wittgenstein's critique of the so-called essentialist fallacy is really a critique of a misleading fixation on univocity). And yet there is more than mere equivocity, granting that there is much equivocity. The pluralism is a plurivocity, if there is interplay of like and unlike. The analogy of family generation shows plurivocity that is not simply univocal or equivocal, that is both and yet neither. Nor is it dialectical in the Hegelian sense explained above. If family resemblance were to be called analogical, it might be given a metaxological twist. In the image of the parent(s), or the ancestors, we can fix no first One on the horizontal plane. This plane is an open between. But the openness of the between is not just a being flanked by two forms of indefiniteness—the indefiniteness of the original and the end. A merely indefinite beginning begets nothing. A

getäuscht werden durch eine stärker vertikale Transzendenz, Sinnestäuschungen mit der Versuchung, doch eine noch immanente Transzendenz zu bleiben. Die spielerischen Äquivokationen necken mit Freude die jetzt vielleicht anfechtbare Andersheit der vertikalen Transzendenz, die unsere ästhetische Verspieltheit verwirrt.

Angesichts der postmodernen Betonung der Andersheit, die kräftiger ist als die immanente Autonomie, angesichts der ästhetischen Betonung in ihrer bildlichen Darstellung der Dinge, kann vielleicht die Analogie der Hervorbringung neu ins Spiel gebracht werden, nicht mit Blick auf das Religiöse als Schwelle des Ästhetischen, sondern auf das Ästhetische als Schwelle des Religiösen. Analogie ist nicht die Konstruktion eines quasi-mathematischen Systems oder einer Wissenschaft, sie ist nicht „nur“ bildhaft, sondern erfordert ästhetisches Feingefühl für Gestalten mit metaphysischem und religiösem Gewicht. Dieses Feingefühl hat eine empfängliche Seite, sie ist nicht einfach konstruierend. Die metaxologische Vernunft, als trans-dialektische, deutet auf eine vertikale Analogie hin, die über die Ebene der Immanenz hinausgeht, obwohl sie sich in den überhöhten Gestalten dieser Ebene manifestiert. Man könnte sagen: Derartige analoge Gestalten können begnadet sein, und zwar begnadet, weil geschaffen. Es gibt eine Geduld des Seins (*passio essendi*), die ursprünglicher ist als unser Bestreben zu sein (*conatus essendi*). Das erfordert eine gewisse Umkehrung der entwerfenden Ästhetik. Wir sind nicht zuerst schöpferisch, sondern geschaffen. Zuerst sind Form und Gestalt gegeben, und unsere Befähigung zur Gestaltung bringt eine Kraft mit sich, die zuerst empfangen und nicht gestaltet wird. Empfangene Kraft erlaubt eine Erhöhung (*hyper-ballein*, hinauf werfen oder geworfen werden), das keine dialektische Aufhebung ist, weil das Geschöpf von Anfang an zu dem begabt ist, was es ist. Ebenso geht es um mehr als die postidealistische Dekonstruktion, denn schließlich empfangen wir uns selbst, indem wir über uns selbst hinaus erhöht werden, bevor wir überhaupt versuchen können, uns selbst zu erhöhen. Eine andere Transzendenz als unsere Selbsttranszendenz bildet bereits eine innige Ermöglichung unserer immanenten Selbsttranszendierung.

Das *agens analogicum* bei Thomas ist durchdrungen von einem Gefühl des gegebenen Seins als Schöpfung (Pieper). Alles Geschaffene spricht von dem göttlichen Ursprung. Es geht nicht um eine „ästhetische Theodizee“, etwa im Sinne Nietzsches, sondern um die Öffnung einer göttlichen Ästhetik in einem reicheren ontologischen und metaphysischen Sinn (Balthasar). Das Bildhafte ist seiner Verklärung gegenüber nicht verschlossen. Nehmen wir dieses Beispiel der horizontalen Analogie, die auf eine metaxologische Vermittlung mit dem hindeutet, was über die Horizontale hinausgeht: die Analogien des Seins zwischen den Generationen im Werden. Denken Sie an Generationsanalogien im familiären Erbe, zum Beispiel bei den Gesichtszügen. Sehen Sie hier im Gesicht des lebendigen Kindes die unheimliche Ähnlichkeit mit dem verstorbenen Großvater auf dem verblassten Foto dort. Familienähnlichkeiten wiederholen sich über Generationen hinweg und offenbaren ein Wechselspiel zwischen gleich und ungleich, das Vorhandensein des Einen im Anderen (Wittgensteins Kritik am sogenannten essentialistischen Fehlschluss ist in Wirklichkeit eine Kritik an einer irreführenden Fixierung auf Univozität). Und doch gibt es mehr als bloße Univozität, auch wenn zuzugestehen ist, dass es viel Univozität gibt. Der Pluralismus ist eine Plurivozität, wenn es ein Wechselspiel von gleich und ungleich gibt. Die Analogie der Familienabstammung zeigt eine Plurivozität, die nicht einfach nur univok oder äquivok ist, sondern beides und doch keines von beiden. Sie ist auch nicht dialektisch im oben erläuterten Hegel'schen Sinne. Wenn man die Familienähnlichkeit als analog bezeichnen würde, könnte man ihr eine metaxologische Wendung geben. Im Bild der Eltern oder der Vorfahren können wir keine erstes Eines auf der horizontalen Ebene fixieren. Diese Ebene ist ein offenes Dazwischen. Doch die Offenheit des Dazwischen

merely indefinite end completes nothing. And yet it is a mysterious love that is in passage between the generations: in each, beyond each, between each, and never just in one alone. Something of a surplus of secret goodness, an *incognito* generosity, is figured, is incarnated in the spread of finite generations. Do we have to ponder an origin that is overdeterminate: more than the univocity of the determinate, more the equivocality of the indefinite, and more the self-determining of immanent dialectic? On the boundary of the hyperbolic, does the porosity of the between point to this?

Art gets great play in postmodernism but the religious is the orphan without a proper name, or the grieving widow of a great one. Alert to porosity between religion and philosophy, post-dialectical reason takes the desolate widow and orphan into new care. This is not just the aesthetic play of possibility, and there is return of the ethical but there is also more. We need to transcend the oscillation of determinacy and indeterminacy; transcend not towards the ethical confined to our terms of self-determination but rather to the religious between. The religious between communicates something of the overdeterminacy of given being and its giving source that is even yet more hyperbolic than given being—*semper maior*. This is not to reinstate a dualism of immanence and transcendence but to ask if there are hyperboles of being in immanence that cannot be accounted for in entirely immanent terms and that raise mindfulness of what transcends immanence (see Desmond 2008, ch. 6). In this middle space between the hyperbolic in immanence and the eminence of the divine superior lies the hyperbolic dissimilitude *par excellence*. The hyperboles of being are ontological 'places' which call out for a renewal of analogical thinking—in a metaxological mode. Granting the analogies of the immanent plane, there is no reason why analogical thinking might not wonder about likeness and unlikeness on the vertical plane.

Perhaps, then, it is the *vocation* of reason rather than the fate to verge on the hyperbolic in being, and in the metaxological space between philosophy and religion. I conclude with a pagan example and a Christian one. To the first: consider how Plato speaks both of the sun as an analogy with the good, and also the relation of the source and its offspring. The issue here is not one of a finite being or causality, but with the bringing to be of the determinately finite and intelligible, and indeed good. Witness this striking togetherness of the analogy of origination and something hyperbolic (see Desmond 2012, ch. 9). Socrates refuses to give a direct univocal account of the good in itself and offers the figure of the offspring of the good (*ekgonos te tou agathou*). The offspring is one most nearly made in the likeness of the good (Plato, *Republic* 506e). He refers to the story of the father (*patēr*) but postpones this to another occasion (506e). (In his *Metaphysics* (1021a15–27) Aristotle discusses three types of relation, one of which is producer/product. The father/son is the paradigm of this relation (1021a24–25)). Generational analogy is invoked: the offspring of the good stands in analogy (*analogon*, 508c) with the good itself. The non-identity in likeness is stressed (508a–b, 509a) reminding us of the excessive difference of the good itself, the famous *epekeina tēs ousias* (509b9). Glaucon exclaims in response (509c1–2): 'By Apollo, a daimonic

ist nicht nur ein Seiendes, das von zwei Formen der Unbestimmtheit flankiert ist – der Unbestimmtheit des Originals und des Ziels. Ein bloß unbestimmter Anfang bringt nichts hervor. Ein bloß unbestimmtes Ziel vollendet nichts. Und doch liegt eine geheimnisvolle Liebe im Übergang zwischen den Generationen: in jeder Generation, über jede hinaus, zwischen jeder, und niemals nur in einer allein. Etwas von einem Überschuss heimlicher Güte, einer namenlosen Großzügigkeit, ist in der Ausbreitung endlicher Generationen verkörpert. Müssen wir über einen Ursprung nachdenken, der überbestimmt ist: mehr als die Univozität des Bestimmten, mehr die Äquivozität des Unbestimmten und mehr die Selbstbestimmung der immanenten Dialektik? Weist an der Grenze des Überhöhten die Durchlässigkeit des Dazwischen darauf hin?

In der Postmoderne erhält die Kunst eine große Rolle, aber das Religiöse ist das Waisenkind ohne Eigennamen oder die trauernde Witwe eines großen Mannes. Die postdialektische Vernunft, die sich der Durchlässigkeit zwischen Religion und Philosophie bewusst ist, nimmt die verzweifelte Witwe und das Waisenkind in neue Obhut. Das ist nicht nur das ästhetische Spiel der Möglichkeit, und es gibt eine Rückkehr des Ethischen, doch mehr noch. Wir müssen das Oszillieren von Bestimmtheit und Unbestimmtheit transzendieren, transzendieren nicht in Richtung des Ethischen, das auf unsere Bedingungen der Selbstbestimmung beschränkt ist, sondern eher in Richtung des religiösen Dazwischen. Das religiöse Dazwischen vermittelt etwas von der Überbestimmtheit des gegebenen Seins und seiner gebenden Quelle, das sogar noch stärker überhöht ist als das gegebene Sein – *semper maior*. Damit soll nicht ein Dualismus von Immanenz und Transzendenz wiederhergestellt werden, sondern es ist zu fragen, ob es Überhöhungen des Seins in der Immanenz gibt, die nicht völlig immanent erklärt werden können und die die Achtsamkeit für das, was die Immanenz transzendiert, erhöhen (vgl. Desmond 2008, Kap. 6). In diesem Zwischenraum zwischen dem Überhöhten in der Immanenz und dem Herausragen des vorgeordneten Göttlichen liegt die überhöhte Unähnlichkeit schlechthin. Die Überhöhungen des Seins sind ontologische „Orte“, die zu einer Erneuerung des analogen Denkens in einem metaxologischen Modus aufrufen. Wenn man die Analogien auf immanenter Ebene zugeht, gibt es keinen Grund, warum das analoge Denken nicht über Ähnlichkeit und Ungleichheit auf vertikaler Ebene nachdenken sollte.

Vielleicht ist es also eher die Berufung der Vernunft als das Schicksal, an der Schwelle des Überhöhten im Sein und im metaxologischen Raum zwischen Philosophie und Religion zu stehen. Ich schließe mit einem heidnischen und einem christlichen Beispiel. Zum ersten: Betrachten Sie, wie Platon von der Sonne sowohl als Analogie zum Guten spricht als auch als Beziehung zwischen der Quelle und dem, was aus ihr hervorgeht. Es geht hier nicht um ein endliches Wesen oder eine Kausalität, sondern mit der Hervorbringung zum Sein des bestimmt Endlichen und in der Tat Guten. Werden Sie Zeuge für dieses auffällige Miteinander zwischen der Analogie der Hervorbringung und etwas Überhöhtem (vgl. Desmond 2012, Kap. 9). Sokrates weigert sich, direkt und univok über das Gute an sich Rechenschaft abzulegen, und bietet das Bild der Nachkommenschaft des Guten an (*ekgonos te tou agathou*). Die Nachkommenschaft kommt dem Guten am nächsten (Platon, *Republik* 506e). Er bezieht sich auf die Geschichte des Vaters (*patēr*), verschiebt dies aber auf eine andere Gelegenheit (506e). (In seiner *Metaphysik* (1021a15–27) erörtert Aristoteles drei Arten von Beziehungen, von denen eine die Beziehung Hersteller/Produkt ist. Der Bezug Vater/Sohn ist das Paradigma dieser Beziehung (1021a24–25)). Eine Generationenanalgie wird angeführt: Die Nachkommenschaft des Guten steht in Analogie (*analogon*, 508c) zum Guten selbst. Die Nicht-Identität in der Ähnlichkeit wird betont (508a–b, 509a) und erinnert uns an den überhöhten Unterschied des Guten selbst, das berühmte *epekeina tēs ousias* (509b9). Glaukon ruft daraufhin aus (509c1–2): „Bei Apollon, eine daimonische Übertreibung (*daimonias hyperbolēs*)!“

hyperbole (*daimonias huperbolēs*)!. What is daimonic refers us to a between space, a *metaxu* between mortals and divinity. Plato leads us upwards and into the *metaxu* between mortals and divinities, there ventures boldly an iconic saying about the ultimate, but this iconic saying relativizes the ultimacy of our saying without relativizing the ultimate. This is very true to what one might call the creative equivocality of true analogical thinking.

The Christian example: if Aquinas's *agens analogicum* helps us some way to thinking the togetherness of transcendence and immanence, analogical agency is more than our merely linguistic attribution. It is not that God is an agent on analogy with some finite cause. Something about the becausing of God is analogical, issuing in analogical likeness and unlikeness. Becausings are causing to be. The creation of the different is here named, but with a difference that is not a dualistic opposition, but in some community between itself and the endowing origin. By contrast, a univocal cause would give rise to an effect the same as itself. God's causing would be the same again, a kind of ontological cloning. The concept of *causa sui* belongs in this conceptual space. That *causa sui* was very important for Spinoza and Hegel is not unconnected with the diverse workings of the univocal sense in their thinking. This might not be immediately evident with Hegel. Nevertheless, Hegel's God in creating gives rise to God again—not unlike a univocal cause, creation is God's self-creation. Hegel's God is self-cloning. Hidden in these divine dialectics is the speculative autism of the spirit. Analogical causation might be said, by contrast, to create the finite other not as a self-othering, but through the interplay of likeness and unlikeness it releases the created other into its own being for itself, a being which is yet also in relation to God, as ultimate origin of all relations of communication between creation and Godself.

How would analogical causation differ from equivocal causation, if divine unlikeness is always more and obviates any reduction to sameness? One could say that equivocal causation would be the production of the different as effect which had *no relation* to the effecting cause. But without any such relation, this would mean that the effect would be no effect. Thus a sheerly equivocal causation seems to lack intelligibility since it connects nothing with nothing, and something could not come to be. There would be no relation of source and outcome, hence no outcome. If nothing would connect, there would be nothing, hence no creation, and no causing to be. The ultimate 'outcome' is no outcome in such equivocal causation; it would not be the world of flux but an inversion into an absolutely unintelligible univocity, that is to say, a frozen motionless sameness impossible to distinguish from nothing.

Of course, 'causation' in modern thought has become so univocalized as to be robbed of the ontological resonances of original creating. Hence it is preferable to speak of analogical origination. Original creating would be the effecting of what is both same and other, always granting an irreducible transcendence to God as the origin. Creation is a giving to be, a bringing to be by divine art in which what is brought to be is other to the giving source. And yet the finite creation is in being as related to the giving source, and shows some likeness to it, in so far as it is at all. The likeness has something to do with the 'why' of the creating, its because,

Das Daimonisch verweist uns auf einen Zwischen-Raum, ein *metaxy* zwischen Sterblichen und der Gottheit. Platon führt uns nach oben und in das *metaxy* zwischen Sterblichen und Göttern, dort wagt er kühn einen bildhaften Ausspruch über das Höchste, aber dieser bildhafte Ausspruch relativiert die Letztgültigkeit unserer Aussage, ohne das Höchste zu relativieren. Dies entspricht in hohem Maße dem, was man die schöpferische Äquivozität des echten analogen Denkens nennen könnte.

Das christliche Beispiel: Wenn das *agens analogicum* des Thomas uns in irgendeiner Weise hilft, die Zusammengehörigkeit von Transzendenz und Immanenz zu denken, dann ist analoges Handeln mehr als unsere bloße sprachliche Zuschreibung. Gott handelt nicht gemäß der Analogie mit einer endlichen Ursache. Etwas an der Verursachung durch Gott ist analog, es entsteht in analoger Gleichheit und Ungleichheit. Das Verursachen bedeutet Verursachung des Seins. Die Schöpfung des Verschiedenen ist genannt, doch mit einem Unterschied, der kein dualistischer Gegensatz ist, sondern in einer Gemeinschaft seiner selbst mit dem stiftenden Ursprung steht. Im Gegensatz dazu würde eine univoke Ursache eine Wirkung hervorrufen, ihr gleich ist. Die Verursachung durch Gott würde dasselbe hervorbringen, eine Art ontologisches Klonen. Der Begriff der *causa sui* gehört in diesen begrifflichen Bereich. Diese *causa sui* war sehr wichtig für Spinoza, und Hegel steht nicht losgelöst von den unterschiedlichen Wirkweisen des univoken Sinns in ihrem Denken. Bei Hegel mag dies nicht sofort offensichtlich sein. Nichtsdestoweniger lässt Hegels Gott in der Schöpfung wiederum Gott entstehen – nicht anders als bei einer univoken Ursache ist die Schöpfung Gottes Selbsterschaffung. Hegels Gott ist ein Klonen seiner selbst. In dieser göttlichen Dialektik verbirgt sich der spekulative Autismus des Geistes. Von analoger Kausalität ließe sich demgegenüber sagen, dass sie das endliche Andere nicht als Selbst-Veränderung erschafft, sondern sie entlässt das geschaffene Andere in sein eigenes Sein für sich selbst, ein Sein, das zugleich auch in Beziehung steht zu Gott als letztem Ursprung aller Beziehungen der Mitteilung zwischen der Schöpfung und Gott selbst.

Wie würde sich analoge von äquivoker Kausalität unterscheiden, wenn die göttliche Ungleichheit stets größer ist und jede Reduktion auf Gleichheit verhindert? Man könnte sagen: Äquivoke Kausalität wäre die Herstellung des Verschiedenen als Wirkung, die in keinem Zusammenhang mit der bewirkenden Ursache steht. Doch ohne eine solche Beziehung würde dies bedeuten, dass die Wirkung keine Wirkung ist. Einer nichts als äquivoken Kausalität scheint also die Erkennbarkeit zu fehlen, da sie nichts mit nichts verbindet, und daraus kann nicht etwas ins Sein treten. Es gäbe keine Beziehung zwischen Quelle und dem daraus Hervorgehenden, also kein Ergebnis. Wenn nichts in Verbindung stünde, gäbe es nichts, also keine Schöpfung und keine Kausalität des Seins. Das letztendliche „Ergebnis“ ist kein Ergebnis in einer solch äquivoken Kausalität; es wäre nicht die Welt im Fluss, sondern eine Umkehrung zu einer absolut unerkennbaren Äquivozität, d.h. eine erstarrte, bewegungslose Gleichheit, die unmöglich vom Nichts zu unterscheiden ist.

Natürlich ist „Kausalität“ im modernen Denken so univok geworden, dass sie der ontologischen Resonanzen des ursprünglichen Schaffens beraubt ist. Daher ist es vorzuziehen, von einer analogen Hervorbringung zu sprechen. Ursprüngliche Schöpfung wäre das Bewirken dessen, was gleich und anders ist, wobei Gott als Ursprung immer eine irreduzible Transzendenz zugesprochen wird. Schöpfung ist eine Gabe zu sein, ein Zum-Sein-Bringen durch göttliche Kunst, wobei das zum Sein gebrachte anders ist als der gebende Ursprung. Und doch ist die endliche Schöpfung im Sein mit dem gebenden Ursprung verwandt und zeigt eine gewisse Ähnlichkeit mit ihm, soweit sie überhaupt ist. Die Ähnlichkeit hat etwas mit dem „Warum“ der Schöpfung zu tun, und

namely, to communicate the good of 'to be'. What is the because of bringing to be? No more in Aquinas than in Plato can we avoid invoking the *hyperbolic goodness* of the ultimate origin. One thinks of how, analogous to being at all through generational inheritance, there is a secret love of being that is passed from generation to generation. No finite generation possesses this love of the 'to be', and yet all diversely participate in it. The reason of coming to be is nothing more than the good of the original and ultimate because, nothing more than that it is good to be. This good of the 'to be' is what both the origin and the created share, because the origin shares it by the releasing giving that is creating. The created is given a share in, participates in this ultimate good of the 'to be'.

God is not an erotic absolute (like Hegel's) but an agapeic origin, in giving being to be out of the surplus plenitude of self-exceeding generosity. There is a divine fullness always already more than all finite realizations, a fullness that gives finiteness from this agapeic surplus that creatively endows finite beings other than itself. One recalls Paul's great hymn to love, *agape*, along whose hyperbolic way (ὑπερβολὴν ὁδὸν, 1 Corinthians, 12, 31) we are enjoined to go, beyond the best of other great gifts, and even now as we see things in enigma (ἐν αἰνίγματι, 13, 12). In thinking about analogy metaxologically, the erotics of generation is exceeded by the agapeics of divine origination. Perhaps the vocation of reason is to ponder this exceeding. Perhaps it is to grant anew the porosity of philosophy and religion, closed in the interim of univocalizing modernity, now itself coming to a close. In the interim of new time, the secret enigma of being, the mysterious love of the divine, passes beyond that closure.

William Desmond

William Desmond is Professor of Philosophy at Katholieke Universiteit Leuven and David Cook Visiting Chair in Philosophy at Villanova University. He is the author of *Being and the Between* (winner of the Prix Cardinal Mercier and the J.N. Findlay Award for best book in metaphysics, 1995–7), *Ethics and the Between*, and *God and the Between*. He is Past President of the Hegel Society of America, the Metaphysical Society of America, and the American Catholic Philosophical Association. His most recent books are *The Intimate Strangeness of Being: Metaphysics after Dialectic* (2012) and the *William Desmond Reader* (2012).

zwar mit dem Grund: mitzuteilen, dass es gut ist „zu sein“. Was ist das „Warum“ des Zum-Sein-Bringens? Weder bei Thomas noch bei Platon können wir vermeiden, uns auf die überströmende Güte des letzten Ursprungs zu beziehen. Man denke daran, dass es, analog zum Sein überhaupt, durch das Erbe der Generationen eine geheime Liebe zum Sein gibt, die von Generation zu Generation weitergegeben wird. Keine endliche Generation hat diese Liebe zum „Sein“ als Besitz, und doch nehmen alle auf unterschiedliche Weise daran teil. Der Grund für das Zum-Sein-Kommen ist nichts anderes als die Güte des ursprünglichen und letzten „Warum“, nichts anderes als: Es ist gut zu sein. Dass es gut ist, zu sein, teilen der Ursprung und das Geschaffene miteinander, denn der Ursprung teilt es, indem er ein schöpferisches Geben freisetzt. Das Geschaffene erhält Anteil an diesem letzten Gut des „Seins“ und nimmt daran teil.

Gott ist kein erotisches Absolutes (wie bei Hegel), sondern ein Agape-förmiger Ursprung, indem er Sein gibt aus dem Überschuss der Fülle sich selbst überschreitender Großzügigkeit. Es gibt eine göttliche Fülle, die immer schon mehr ist als alle endlichen Verwirklichungen, eine Fülle, die aus diesem agape-förmigen Überschuss, der endliche Wesen außerhalb seiner selbst schöpferisch beschenkt, Endlichkeit verleiht. Man erinnere sich an den großen Hymnus der Liebe, der *Agape*, bei Paulus, die Agape, auf deren überhöhtem Weg (ὑπερβολὴν ὁδὸν, 1 Kor 12,31) wir aufgefordert sind, über das Beste der anderen großen Gaben hinauszugehen, selbst jetzt, während wir die Dinge im Rätsel sehen (ἐν αἰνίγματι, 13,12). Wenn wir metaxologisch über die Analogie nachdenken, wird die Erotik der Generation durch die Agapeik der göttlichen Schöpfung übertroffen. Vielleicht ist es die Berufung der Vernunft, über diese Überschreitung nachzudenken. Vielleicht besteht sie darin, die während der vorläufigen Herrschaft der sich univok verfestigenden Moderne blockierte Durchlässigkeit von Philosophie und Religion, die nun selbst zu Ende geht, neu zu gewähren. Im Interim neuer Zeit, geht das geheime Rätsel des Seins, die geheimnisvolle Liebe des Göttlichen, über diese Verslossenheit hinaus.

William Desmond

William Desmond ist Professor für Philosophie an der Katholischen Universität Leuven und David Cook-Gastprofessor für Philosophie an der Universität Villanova. Er ist Autor von *Being and the Between* (Preisträger des Prix Cardinal Mercier und des J.N. Findlay Award für das beste Buch in Metaphysik, 1995-1997), *Ethics and the Between* und *God and the Between*. Er ist der ehemalige Präsident der Hegel Society of America, der Metaphysical Society of America und der American Catholic Philosophical Association. Seine neueren Bücher sind *The Intimate Strangeness of Being: Metaphysics after Dialectic* (2012) und the *William Desmond Reader* (2012).

Bibliographie

- Aquinas, T. (1995). *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, rev. ed. introduced and trans. John P. Rowan. Preface by Ralph McInerny (South Bend, IN: Dumb Ox Press).
- Balthasar, H.U. von (1982). *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics. I: Seeing the Form*, trans. E. Leivà-Merikakis (San Francisco, CA: Ignatius Press).
- Barth, K. (1975). *Church Dogmatics*, I/1 (Edinburgh: T&T Clark).
- Betz, J. (2005). 'Beyond the Sublime: The Aesthetics of the Analogy of Being (Part One)', *Modern Theology* 21: 367–411.
- Betz, J. (2006). 'Beyond the Sublime: The Aesthetics of the Analogy of Being (Part Two)', *Modern Theology* 22: 1–50.
- Burrell, D. (1973). *Analogy and Philosophical Language* (New Haven, CT: Yale University Press).
- Clarke, W. N. (1994). *Explorations in Metaphysics*. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press).
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1994). *What is Philosophy?*, trans. H. Tomlinson and G. Burchell (New York: Columbia University Press).
- Desmond, W. (1995). *Being and the Between* (Albany, NY: State University of New York Press).
- Desmond, W. (2003a). *Hegel's God: A Counterfeit Double?* (Aldershot: Ashgate).
- Desmond, W. (2003b). *Art, Origins, Otherness: Between Art and Philosophy* (Albany NY: State University of New York Press).
- Desmond, W. (2005). *Is there a Sabbath for Thought? Between Religion and Philosophy* (New York: Fordham University Press).
- Desmond, W. (2008). *God and the Between* (Oxford: Blackwell).
- Desmond, W. (2012). *The Intimate Strangeness of Being: Metaphysics after Dialectic*. (Washington, DC: Catholic University of America Press).
- Gonzales, P. (2017). *Reimagining the Analogia Entis: Retrieving Erich Przywara in a Post-Modern Context* (Grand Rapids, MI: Eerdmans).
- Hart, D.B. (2003). *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth* (Grand Rapids, MI: Eerdmans).
- Hegel, G.W.F. (1969). *Science of Logic*, trans. A. V. Miller (New York: Humanities Press).
- Hegel, G.W.F. (1991). *The Encyclopaedia Logic (with the Zusätze): Part 1 of the Encyclopaedia of Philosophical Science with the Zusätze*, trans. T. F. Geraets, W. A. Suchting, and H. S. Harris (Indianapolis, IN: Hackett Publishing).
- Heidegger, M. (1985). *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, trans. J. Stambaugh (Athens, OH: Ohio University Press).
- Heidegger, M. (1995). *Aristotle's Metaphysics Θ 1–3. On the Essence and Force of Actuality*, trans. W. Brogan and P. Warnek (Bloomington, IN: Indiana University Press).
- Kant, I. (1977). *Prolegomena to any Future Metaphysics*, trans. Paul Carus, rev. by J. W. Ellington (Indianapolis, IN: Hackett Publishing).
- Kant, I. (1987). *Critique of Judgment*, trans. W. S. Pluhar (Indianapolis IN: Hackett Publishing).
- Kant, I. (1989). *Critique of Pure Reason*, trans. and eds Paul Guyer et al. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kant, I. (1996). 'The Conflict of the Faculties (1796)' in *Religion and Rational Theology*, trans. and eds A. W. Wood and G. di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kant, I. (1997). *Critique of Practical Reason*, trans. and ed. Mary Gregor. Introduction by Andrews Reath (Cambridge: Cambridge University Press).
- McInerny, R. (1961). *The Logic of Analogy* (The Hague: Martinus Nijhoff).
- Marion, J.-L. (1991). *God without Being*, trans. Thomas A. Carlson. Foreword David Tracy (Chicago, IL: University of Chicago Press).
- Marion, J.-L. (2002). *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*, trans. R. Horner and V. Berraud (New York: Fordham University Press).
- Nietzsche, F. (1961). *Thus Spoke Zarathustra*, trans. R. J. Hollingdale (Harmondsworth: Penguin).
- Pieper, J. (1999). *The Silence of St. Thomas: Three Essays*, 3rd ed., trans. J. Murray and D. O'Connor (South Bend, IN: St Augustine's Press).
- Przywara, E. (2014). *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, trans. J. R. Betz and D. B. Hart (Grand Rapids, MI: Eerdmans).
- Schopenhauer, A. (1966). *The World as Will and Representation*, 2 vols. trans. E. F. J. Payne (New York: Dover Books).
- Stein, E. (2002). *Finite and Eternal Being*, trans. K. F. Reinhardt (Washington, DC: ICS Publications).
- Whitehead, A.N. (1925). *Science and the Modern World* (New York: Macmillan).
- Whitehead, A.N. (1951). 'Immortality', in *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, ed. P. A. Schilpp (New York: Tudor Publishing).