

Das Zwischen als Bewegung der Grenze

Hans Rainer Sepp

„Mein Leben hat eine Grenze, aber das Wissen hat keine Grenze. Mit etwas, das eine Grenze hat, nach etwas zu streben, das keine Grenze hat, ist heikel. Wer dennoch nach Wissen strebt, ist vollends in Gefahr. [...] Man gehe beim Handeln stets von der Mitte aus, so kann man seinen Leib erhalten und so kann man seine Natur vollenden. So kann man seinen Geist kultivieren und so kann man seine Lebensjahre vollenden.“¹⁾

Schon der erste Satz dieses kleinen Textes von Zhuāngzǐ enthält indirekt eine Aussage über das *Zwischen* als eine Grundbestimmung menschlicher Existenz. Diese Aussage erfolgt in Form einer impliziten Paradoxie: Zum einen unterscheiden sich Leben und Wissen, denn Ersteres hat eine Grenze – der Mensch ist sterblich –, das Zweite nicht, denn Wissen lässt sich nicht begrenzen, es ist offen-unendlich; zum anderen sind Wissen und Leben nicht voneinander unterschieden, wenn es die lebendigen Menschen sind, die Wissen erwerben. Das aber heißt, dass durch das menschliche Leben ein Riss geht: Der Mensch ist nicht nur endlich, sondern in seiner Endlichkeit auf etwas hin eröffnet, das nicht seiner Endlichkeit untersteht, er steht *zwischen* Endlichkeit und Unendlichkeit. Das Zwischen gibt somit einen Hinweis auf die Grenze menschlicher Existenz, wobei die Grenze nicht den endlichen Abschluss meint, sondern denjenigen Bereich, durch den das Endliche an das Unendliche grenzt oder Letzteres in Ersteres hereinsteht.

Die zentralen Begriffe in diesem Text von Zhuāngzǐ sind aber nicht nur ‚Grenze‘, sondern auch ‚Mitte‘. Die These, welche die folgende Studie leitet, lässt sich so zusammenfassen: Das Thema des Zwischen verweist auf die Problematik der Grenze, sofern diese dazu beiträgt, das Verständnis von ‚Mitte‘ sowie von Teil und Ganzem und zentrisch/exzentrisch zu klären. Alle diese Begriffe sind eng aufeinander bezogen. Das Zwischen könnte geradezu als der Umgang mit der Grenze bestimmt werden, die das Leben selber ist, das sich zwischen den Extremen der Verhärtung und der Auflösung zu bewähren bzw. zu bewahren hat. Leben als Grenzleben ist somit ein solches in ständiger Bewegtheit. Tani Toru hat in seinem Aufsatz „Klinische Philosophie und das Zwischen“ für die genuine Bewegtheit des Zwischen das deutsche Verb „es zwischt“ geprägt,²⁾ und in der Tat muss das grenzgängige Zwischen durch und durch als Bewegung gedacht werden. Wenn diese Bewegung schwächer wird oder versiegt, droht Verhärtung dort, wo Leben sich dahingehend zu beruhigen sucht, dass es sich in einer Mitte verankert, und dazu tendiert, nicht ein wirklich Anderes außerhalb seiner selbst anzuerkennen; und Auflösung erfolgt dort, wo Leben aus seiner Mitte vertrieben ist und sich im Peripheren zerfasert. Die bewegliche Spannung, die das Zwischen als Grenzmanifestation auszeichnet, kann als solche beschrieben werden, die im je momentanen Hier und Jetzt – dem

prägnanten Ausdruck unserer Endlichkeit, nicht überall sein zu können – die negative Spannung zu all dem aushält, was *nicht* hier und jetzt ist und folglich nicht durch unser endliches Leben eingegrenzt wird. Das Zwischen bewährt sich also dort, wo es sich so bewegt, dass es in dieses offen-endlose Nicht hinaussteht – an der Grenze, an der das Nicht-Endliche hereinragt.

I. Das Zwischen zwischen Ost und West

1. Auf den zitierten Text Zhuāngzǐs folgt ein zweiter, in dem von einem Koch mit Namen Ding berichtet wird, der in Diensten des Fürsten Wen Hui stand. Beeindruckt von der außergewöhnlichen Geschicklichkeit des Kochs im Zerlegen eines Rinds fragte Wen Hui ihn nach der Quelle seiner Kunstfertigkeit. Ding antwortete darauf, dass er, als er zum ersten Mal ein Rind zerlegte, „nichts außer dem Rind“ sah; nach drei Jahren Übung sei er jedoch soweit gekommen, das Rind „nicht mehr als ganzes“ zu sehen:

„Ich verlasse mich auf die natürliche Maserung des Fleisches, öffne die großen Spalten und folge den großen Höhlen, dabei verlasse ich mich auf die ursprüngliche Beschaffenheit des Körpers. Ich probiere nie bei den Haupt- oder Nebenfasern oder wo das Fleisch am Knochen festhängt zu schneiden, geschweige denn bei den großen Knochen. [...] An den Gelenken gibt es Zwischenräume, und die Klinge hat so gut wie keine Ausdehnung. Dringt man mit etwas, das keine Ausdehnung hat, in eine Öffnung ein, dann gibt es viel Platz und beim Bewegen der Klinge hat man immer genügend Spielraum. Aber immer wenn ich an eine verwachsene Stelle komme und sehe, wie schwierig es ist, dort etwas zu *machen*, schaudere ich und mein Blick hält inne. Der Fortgang wird langsam, und das Messer bewegt sich kaum noch. Mit einem dumpfen Schlag fällt dann das abgelöste Fleisch wie Erdklumpen zu Boden. Mit dem Messer in der Hand erhebe ich mich und schaue rings umher. Gelassen und mit zufriedenen Herzen wische ich das Messer ab und stecke es weg.“³⁾

Diese Beschreibung einer gelingenden Realisierung des Zwischen setzt am Nullpunkt des leiblich-körperlichen Bewegens im Hier und Jetzt an. Die Bewegung des Zerteilens – und damit der Manifestation des Zwischen – glückt erst, sobald das zu Vollbringende nicht mehr als Objekt, als der abstraktiv-einheitliche Gegenstand ‚Rind‘, begegnet, sondern die Handlung sich in ihr augenblickliches Tun verlegt. Aus dieser Mitte heraus arbeitet sich die Hand, die das Fleisch zerlegt, vor und erschließt ihre eigene Raum-Zeitlichkeit, indem sie „Zwischenräume“, „viel Platz“ und damit „genügend Spielraum“ findet. Dieser Bewegungsraum erfährt jedoch seine Endlichkeit dort, wo er an die Grenze eines Widerständigen stößt. Dieses Widerstehende bringt den Blick dazu innezuhalten und veranlasst die Hand zu einer verlangsamten Bewegung, bevor wie mit einem Schlag der Durchbruch erfolgt. In diesem organischen Wechselspiel von ausgreifender Handlung und innehaltender und verzögernder Reaktion realisiert sich die Bewegung des Zwischen: Sie gibt weder dem subjektiven Begehren nach, ans

Ziel zu kommen, was bedeutet, schon beim Ziel und nicht im Tatsächlich-Wirklichen des Hier und Jetzt zu sein, noch liefert sie sich dem sie Bedrängenden aus, sondern hält die Spannung *zwischen* instantaner Tat und der offen-unendlichen Möglichkeit der Störung, indem sie sich aus ihrer Mitte heraus mit dem konfrontieren lässt, was in dieser Mitte schlechterdings keinen Ort hat. Die Lösung – die Loslösung des Fleisches vom Knochen – erfolgt dann wie von selbst, und erst dann vermag der Handelnde einen Überblick über seine Tat zu erlangen, „rings umher“ zu schauen. Dieser umweltliche Blick ist kein objektiver von einem Nirgendwo aus, sondern ein perspektivischer, der vom Nullpunkt einer erlebenden Leibkörperlichkeit aus *rings um sich* die eigene Situation erfasst.

2. Das Zwischen hat jedoch nicht nur seinen Ort im östlichen Denken. Vielleicht lässt sich ohne Übertreibung sagen, dass sogar das Grundmoment auch der europäischen Philosophie in nichts anderem besteht. Bereits das Wort *philosophia* selbst enthält ein Spannungsverhältnis *zwischen* einem Hier und einem (zu erreichenden) Dort, indem es zum Ausdruck bringt, dass man nicht schon am Ziel, d. h. in der *sophia* ist, sondern sich auf sie zubewegt: *philein*.

Das Besondere der europäischen Philosophie scheint aber darin zu bestehen, dass die Betonung gleichwohl mehr auf *sophia* als auf *philein* liegt bzw. wenn auf *philein*, so doch eben zum Zweck des Erlangens des Ziels der *sophia*. Dem entspricht die frühe Suche nach einem Einheitlichen, alles Umfassenden, das als Grundprinzip die Welt zusammenhält, und der Blick, die Schau, verlegt sich korrelativ in diese fernste Ferne. Kennzeichen ist also nicht nur, dass das philosophische Streben in gewissem Sinn schon in seinem Ultimativen angekommen ist, sondern dass der Weg dorthin vom Ziel bestimmt wird. Dies hat eine eigentümliche Dialektik zur Folge: Wenn der Weg des endlichen Lebens selber stets ein nur endlicher ist, wird er sein dem Endlichen entzogenes ultimatives Ziel zwar nicht erreichen können, stellt seine Denkbemühung aber so dar, dass diese ihr Ziel doch zu erlangen vermag, oder besser gesagt: Er setzt keinen Hiatus zwischen seinem endlichen Ausgriff und dem dadurch zu erlangenden, über das Endliche hinaus liegenden Ziel. Die Gefahr, die hier droht, besteht darin, das Ziel nach dem Maß dessen zu modellieren, der nach ihm sucht, das aber heißt, es zu verendlichen. Die durch diese Verendlichung bewirkte Begrenzung ist gerade nicht eine Grenze, die der Mitte (der Endlichkeit des erlebenden Subjekts) eine Grenze zieht, sondern besteht in der sich auslebenden Grenzenlosigkeit dieser Mitte selbst. Das zentrale Beispiel dafür wäre die von Nietzsche der europäischen Kultur zugesprochene Tendenz zur ‚apollinischen‘ Verabsolutierung ihrer sinnstiftenden Mitte.

Indem das Ziel den Weg diktiert, der Weg aber das Ziel nur als Endpunkt seiner Dimensionalität zu denken vermag, kommt es zu einer Homogenisierung der Räumlichkeit, die von hier nach dort aufgespannt wird. Wird das Hier als Teil und das Dort als das Ganze bezeichnet, das das Hier, das auf dieses hin orientiert ist, noch umfasst, kommt es ferner zu einer Nivellierung des Verhältnisses von Ganzem und Teil dergestalt, dass das Ganze dazu

tendiert, von derselben Natur wie sein Teil zu sein, als der übergroße Teil. Die Grenze ist in das Ganze verlegt, dieses wird aber wie ein konkret-seiender Teil begriffen. Das Gegenmodell hierzu würde darin bestehen, dass der Teil den Abdruck des Ganzen in sich trägt, also in sich selbst die Grenze besitzt, dies aber so, dass aufgrund dieses Abdrucks das Ganze nicht positiv bestimmbar, sondern nur so etwas wie ein Negativ ist, als die Verneinung des Teils in ihm selbst. Vielleicht liegt dies Heraklits Konzept des *logós* zugrunde, so dass es verständlich wird, warum Heraklit es tunlichst vermied, dieses Ganze positiv zu bestimmen, sondern es mit Absicht in der Vieldeutigkeit des Logoshaften und damit der Unbenennbarkeit des Ultimativen beließ.

Eigentümlicherweise ist die Struktur von Heideggers Bestimmung von Raum und Grenze, die er in „Bauen Wohnen Denken“ vornimmt, jenem Modell verpflichtet, das die Grenze ins Äußerste verlegt. Es heißt dort, dass Raum als „freigemachter Platz für Siedlung und Lager“ ein „Eingeräumtes“, ein „Freigegebenes“ sei, und zwar „in eine Grenze, griechisch *πέρας*. Die Grenze ist nicht das, wobei etwas aufhört, sondern, wie die Griechen es erkannten, die Grenze, jenes, von woher etwas *sein Wesen beginnt*.“⁴⁾ Offensichtlich kennt Heidegger nur die Alternative, dass Grenze entweder als Abgrenzung den Abschluss eines Bestehenden markiert oder in jener alten europäischen Variante das Ultimative ist, das von dort herkommend einem Bereich seine homogene Gestalt verleiht – nicht aber die Möglichkeit, dass im Hier sich dessen absolute Grenze zeigt, in jener bloß negativen Gestalt, die besagt, dass das Ultimative von der Struktur des Hier, in dem es sich gleichwohl zeigt, ganz unterschieden ist.⁵⁾

Die philosophisch wirklich bedeutsame Alternative lautet also, ob die Grenze entweder solches ist, das als ein Ultimatives seinen Bereich einräumt, oder vielmehr eine Grenzscheide im Hier bildet. Im ersten Fall verläuft die Bewegung vom Dort jenes Ultimativen auf das Hier zu wie zugleich von diesem Hier auf jenes Dort hin. Dabei ist es nur ein sekundärer Unterschied, ob im Hier der Ankerpunkt dieser Bewegung erblickt wird oder im Dort, ob also die Bewegung nach Maßgabe eines absoluten Hier erfolgt oder aber im Licht der einräumenden Bewegung seitens eines Dort. Gemeinsam ist beiden Versionen die Ansetzung eines homogenen Raums, mag auch zugestanden werden, dass sich die Bildung dieser Räumlichkeit dem Vermögen des Menschen entzieht. Die erste in beiden Versionen fungierende Voraussetzung besagt, dass es eine Räumlichkeit ist, die in der Urbewegung ihrer Aufspannung von hier und dort schon besteht, bevor jegliche existenzielle Bewegung im *hic et nunc* einsetzt, die zweite, dass diese Räumlichkeit ein einheitliches Gepräge aufweist. Diese erste Möglichkeit der oben genannten Alternative beinhaltet also die folgenden Strukturmerkmale: 1. eine Urbewegung faltet eine Räumlichkeit auf; 2. diese Urbewegung verläuft von dort nach hier, indem die Grenze (Einräumung) dieses Raums schon gezogen ist, wenn mein sich bewegendes Leben einsetzt; 3. diese Räumlichkeit besitzt eine identifizierbare Gestalt. Die Gesamtform des Bewegens erfolgt von der Grenze als einer Peripherie aus und konstituiert eine Mitte, in der ich mich selbst vorfinde. Da diese Mitte gänzlich durch die Grenzsetzung bestimmt ist, die dieser Mitte ihr Leben (die Bewegung) gibt, ist der Versuch sinnlos, ein ganz Anderes zu denken, das

von dieser Grenzsetzung unterschiedlich wäre. Diese erste Form führt also zwangsläufig in einen Totalitarismus.

Dem steht die Alternative gegenüber, welche die Texte Zhuāngzǐs entwerfen. Denn hier ist der Anfang die Mitte, in der ich je selber bin; hier gibt es kein Dort, hier ist nichts ‚hinter‘ oder ‚vor‘ mir. Ich lebe unmittelbar in meinem und durch mein Tun. Diese Mitte ist, da sie nicht der Direktive eines Einräumenden untersteht, zugleich offen, und es ist diese Offenheit als Nicht-Begrenztheit, die Grenzen erfahren lässt und diese zugleich zu bewältigen weiß, indem sie das, was sich in den Weg stellt, nicht zu Vereinnahmungen versucht. Das Absehen von Vereinnahmung gelingt selbstredend dort besser, wo erst gar nicht ein imaginativer homogener Raum des ‚Eigenen‘ aufgespannt wird, an dem man alles zu Begegnende messen zu müssen meint. Daraus wird ersichtlich, dass auch die Alternative Subjektivität vs. Nicht-Subjekthaftes (‚System‘, ‚Ereignis‘, ‚Realität‘) eine Scheinalternative ist. Worum es wirklich geht, ist, *wie* das Subjektive bestimmt wird – entweder im Sinne der Europa lange Zeit dominierenden Auffassung einer Allmachtsinstanz oder als lebendiges leiblich-körperliches Erleben. Das Zwischen im Fall von Zhuāngzǐ aktualisiert sich als eine Bewegung, die in der Spannung der Verankerung im Hier und dem offenen Möglichsein ohne vorgegebene Grenze verläuft, während die Bewegung des Zwischen im ersten Fall von einer schon erfolgten Grenzziehung und der durch sie ermöglichten Einräumung des Bewegungsraums bestimmt wird.

3. In der Tat gab es in Europa Gegenströmungen. Heraklit mag, wie bereits angedeutet, dazu gehören. Doch vielleicht sogar auch Platon. Im *Symposion* stoßen wir auf einen Satz, der auf zweifache Weise verstanden werden kann. Dieser Satz wird von Sokrates gesprochen und ist Bestandteil seiner Rede, die gemeinhin als der Höhepunkt des ganzen Textes gilt. Die besagte Stelle handelt vom Aufstieg in das Wesensreich des Schönen und von der Spannung zwischen einem einzelnen, konkreten Schönen und dem Wesen des Schönen selbst. Der Aufstieg wird als ein Prozess des Erkennens dargestellt, indem man, bei „diesem einzelnen Schönen beginnend jenes einen Schönen wegen immer höher hinaufsteige, [...] bis man von den Kenntnissen endlich zu jener Kenntnis gelangt, welche von nichts anderem als eben von jenem Schönen selbst die Kenntnis ist, und man also zuletzt jenes selbst, was schön ist, erkenne“.⁶⁾

Die Rezeption hat dies zumeist im Sinne der europäischen Zieltendenz ausgelegt, demnach es darum gehe anzukommen. Wie aber kommt man an? Wenn es ein Prozess des Erkennens ist, gelangt man ans Ziel durch Kenntnis (μάθημα). Die Kenntnis ist die Weise, originär Anteil am Schönen selbst zu erlangen. Ist aber die Kenntnis wirklich schon bei dem Ultimativen des Schönen selbst? Dann müssten Kenntnis und das Schöne zusammenfallen. Das aber ist gerade die Frage. Wenn die Kenntnis vom Schönen und das Schöne zusammenfielen, in dem Sinn, dass mittels der Kenntnis sich das Menschliche derart vervollkomme, dass es als der Teil, der es je ist, mit dem Ganzen, in dessen Licht es Teil ist, kongruent werde, würde nicht nur die Bewegung an ihr Ende gekommen sein, sondern der ganze Weg dorthin, der Aufstieg, stünde bereits unter diesem Vorzeichen.

Die Kenntnis bräuchte aber nicht so bestimmt zu werden, dass sie darin aufgeht, in dem zu Erkennenden zu terminieren. Es könnte gerade umgekehrt sein: Die Kenntnis vermag nie mit dem von ihr zu Erkennenden zusammenzufallen, so dass Letzteres, das Schöne selbst, zwar als es selbst, aber nur im Wie des menschlichen Zugriffs zugänglich wird. Daraus dürfte nicht gefolgert werden, dass dieser Zugriff sein Erfasstes verfälscht, in der Offenheit der unverstellten Kenntnis ist das Schöne vielmehr so da, wie es für das Gegebenwerden durch Kenntnis nur gegeben sein kann. Und doch müsste zugleich gesagt werden, dass die Kenntnis des Schönen nicht das Schöne selbst ist, das Schöne ginge nicht darin auf, erkannt zu werden, oder das Ankommen im Ziel würde bedeuten, nie wirklich in ihm anzukommen, d. h. mit ihm zusammenzufallen. In dieser Deutung würde der Aufstieg zum Erreichen des Ziels nicht eine Bewegung im Selben sein, an deren Ende der Mensch in der Weise Anteil gewinnt, dass er die ultimative Grenze selbst, das Ganze, erschließt, sondern das Erschließen (Erkennen) würde selber von einer Grenze durchschnitten sein, die im Horizont des dem Menschen ultimativ Möglichen Kenntnis und zu Erkennendes absolut scheidet, so dass das zu Erkennende in der Kenntnis nur widerscheint. Dies würde auch der von Sokrates / Diotima vorgenommenen Bestimmung der Philosophierenden entsprechen, von denen gesagt wird, dass sie sich *zwischen* den „Weisen“ und den „Unverständigen“ befinden, und die damit dem Eros entsprechen, der „notwendig weisheitliebend ist und also, als philosophisch, zwischen den Weisen und Unverständigen mitteninne steht“.⁷⁾

Übertragen auf das Verhältnis von Teil und Ganzem würde dies bedeuten, dass beides dergestalt unterschieden ist, dass vom Teil aus das Ganze nie so zu geben ist, wie der Teil für sich selbst ist; und bezogen auf das Verhältnis von Zentrik und Exzentrik könnte gesagt werden, dass das Ankommen ohne wirkliches Ankommen Ausdruck der zentrisch verfassten Exzentrizität menschlicher Existenz darstellt: in dem Sinn, dass ein Verlassen der Mitte nur in Bezug auf diese selbst möglich ist, in einer Bewegung, in der sich die Mitte tatsächlich überschreitet, aber so, dass sie auf sich zurückkommt, ohne sich von sich lösen zu können. Diese exzentrisch sich realisierende Mitte wäre in der Tat die Mitte der Philosophierenden, ihre zwischen *dóxa* und *sofía* sich haltende *epistéme* der *máthemata*. Ähnlich wie bei Zhuāngzǐ würde die Kenntnis (das Wissen) diejenigen, die sie zu erlangen suchen, nicht an ein zuvor schon de-finiertes Ziel gelangen lassen. Der Unterschied besteht darin, dass bei Zhuāngzǐ der Gegenpart des offen-endlosen Wegs des Wissens das diesseitige endliche Leben ist, während es in Europa ein ab-solutes jenseitiges Ultimatives ist.

4. Die radikale, exzentrische Mitte ist folglich dadurch gekennzeichnet, dass sie sich zu sich selbst im Sinne ihrer eigenen Grenze verhält: Dieses Mittesein weiß, dass es über Zentrik nur in dem Sinne verfügt, dass diese ihr momentanes leiblich-körperliches *hic et nunc* betrifft und dass jegliche Verlängerung in die Präntention eines Verständnishorizonts hinein einem ungedeckten Scheck gleichkommt. Die Erfahrung einer solchen Mitte schildert Nietzsche im „Großen Mittag“ im vierten Teil seines *Zarathustra*. Das Selbstverhalten der Mitte resultiert

hier aus der Erfahrung eines Unterbrechens zeitlicher Kontinuität. Wenn sich in der Spitze der Zeit („Mittag“) Zarathustra unter einem alten Weinstock niederlässt, bleibt die Zeit für einen nicht mehr messbaren Augenblick stehen, so dass sich Leben erstmals als das erfahren kann, was es ständig ist, aber durch praktische Verweisungshorizonte ebenso ständig überdeckt wird: nämlich das eigene Erleben, das sich je hier und jetzt vollzieht, noch als solches zu erleben. Mit dem Wort „Still!“⁸⁾ wird dieses Erleben des erlebenden Lebens aufgeschlossen und damit zugleich die Bewegungsform des europäischen Konzepts, welches das Hier in einem zu erreichenden Ziel terminieren lässt, gebrochen. Dieses Stillstellen der Kontinuität ist als Pause der Zeit ein Inhibieren der Suche als Präention auf ein Telos.

Die derart herausgehobene unmessbare Zeit schafft im Erleben des Erlebens, das nicht mehr von einem Telos bestimmt wird, ein Vollkommenes:⁹⁾ Da es kein zu Erreichendes mehr gibt, ist das Leben erfüllt – in und für diesen Augenblick, und der Still-Stand markiert das Erleben dieses Erfülltseins. Dieses Erleben ist *jetzt* und kann sich wieder in einem Jetzt erfüllen, zugleich besitzt es an sich selbst eine absolute Grenze. Diese Grenze besteht darin, dass es nicht andauern kann, denn dieses Erleben besteht ja gerade darin, dass es die imaginativ gestiftete zeitliche Kontinuität gebrochen und dadurch eine exklusive Raum-Zeitlichkeit eröffnet hat, die sich im nächsten Moment wieder schließt, wenn sich auch in einem weiteren Bruch eine solche Raum-Zeitlichkeit erneut öffnen kann. Das Erlebnis des Großen Mittags schafft auf diese Weise ein Fragment raum-zeitlichen Erlebens, und der Hiatus der Unterbrechung grenzt das Fragment des erlebten Moments aus und macht darin noch seine Grenze erfahrbar, indem das Gelangen in und das Wiederverlassen dieses Moments selbst noch erlebt werden. Doch dieses Bruchstück bezieht sich nicht als Teil auf ein Ganzes, es verweist einzig darauf, dass Leben sich in seiner realen Gestalt so vollzieht, dass es, und zwar immer wieder, je schon erfüllt ist – dies aber zumeist durch seine imaginativen Zielvorstellungen überdeckt –, ohne dass es faktisch auf ein Ganzes, und sei es ein solches negativer Art, bezogen wäre.

Die Mitte oder die Kontinuität eines Lebens wird hier als solche erfahren, die in sich selbst die Differenz setzt. Dieses Strukturmodell entspricht demjenigen Platons, wenn dieses in der Differenz von Kenntnis und zu Erkennendem ein negatives Moment in das Verhältnis von Teil und Ganzem einführt, damit die Vorstellung einer Bewegung in einem homogenen Raum bricht und das Negative in der exzentrisch zu sich verhaltenden zentrischen Existenz einbaut. Im 20. Jahrhundert wird dieses Modell wieder aufgenommen, und zwar in West wie auch in Ost, wofür hier nur zwei Beispiele genannt werden sollen.

5. In seiner Bestimmung der Binnenweltlichkeit des Menschen als „Symbol“ im Sinne des griechischen *symbólon*, das Fragment oder Bruchstück meint, verbindet Eugen Fink das Kontinuität brechende Erleben, wie es Nietzsche im *Zarathustra* aufzeigte, mit dem alten europäischen Gedanken, dass alles Erleben auf Einheitlichkeit oder Ganzheit bezogen ist. Dieses nicht als solches, nicht positiv erscheinende Ganze bezeichnet Fink als ‚Welt‘. Die

Binnenweltlichkeit menschlicher Existenz weist ihre je spezifische Raum-Zeitlichkeit auf, besitzt aber darin ihre Grenze. Das Binnenweltliche vermag gerade noch diese Grenze zu ‚geben‘, sozusagen als die Bruchlinie des Fragments, eine Grenze, die besagt, dass das, was ist, das Binnenweltliche, *nicht* alles ist. Das *alles*, d. h. die Welt, wird nur im Negativ des *nicht alles* phänomenal fassbar. Die Mitte ist hier die binnenweltliche Existenz des Menschen, eine Mitte, die in ein sie Umfassendes gefügt ist, das von dieser Mitte aus nicht mit deren Mitteln eins zu eins zu bestimmen ist. Insofern bedeutet das Gewährwerden der in der Bruchlinie des Fragments steckenden Grenze ein exzentrisches Verhalten zum Mittesein selbst; und dieses Verhalten ist solange exzentrisch, als sie die in ihm steckende Negativität es unterbindet, die Mitte über diese hinaus zu verlängern, und deren Tendenz nicht nachgibt, von ihr aus das Unsagbare zu sagen.¹⁰⁾ Das Zwischen wäre hier dieses Grenzverhalten und ließe sich auf die Formel bringen, dass *in* einer Mitte solches aufscheint, das für diese ein *ganz Anderes* ist.

Diese Formel mag auch für den Grundriss von Nishida Kitarōs Denken Gültigkeit besitzen. Nishida spricht in diesem Zusammenhang von „diskontinuierlicher Kontinuität“.¹¹⁾ Den Kerngedanken hierzu kann man ebenfalls bereits im Zarathustra-Erlebnis finden, wo Kontinuität im Entfalten eines ‚reinen‘ Erlebnis-Zeit-Raums gebrochen wird, wo aber zugleich Kontinuität wieder hergestellt wird dadurch, dass das Leben ‚weitergeht‘. Kaum ein anderer Autor hat jedoch Diskontinuität und Kontinuität so schlicht und radikal in eins gedacht, wie Nishida dies unternommen hat.

Was Nishida in Bezug auf das zeitliche Erleben als diskontinuierliche Kontinuität bestimmt, fasst er mit Blick auf den Erlebenden als „widersprüchliche Selbstidentität“. Nishida erläutert dies mit dem Verhältnis von „Einzelnem“ und „Allgemeinem“, was sich strukturmäßig in eine Parallele zu Finks Begriffspaar von Binnenweltlichkeit und Welt bringen lässt:

„Verbinden sich zwei Akte und werden eins, so ist das nur ein Akt. Verbinden sich zwei einzelne Akte, so muß es zwischen ihnen ein Vermittelndes geben, sonst würde es sich nur um den Akt eines Aktes handeln. Kontinuität ist jedenfalls zu denken als widersprüchliche Einheit zwischen einzelnen Unabhängigen und Allgemeinem, d. h. als Selbstidentität von einander absolut Widersprechendem.“¹²⁾

Was bei Fink das Fragmenthafte der Existenz ist, wird hier schlicht als ‚Einzelnes‘ bezeichnet, und was bei Fink als ‚Welt‘ auftritt, ist hier das Allgemeine. Wie das kurze Zitat deutlich macht, geht es auch hier um eine Grenze, die Grenze von Einzelnem und Allgemeinem, die als Vermittlung bezeichnet wird, und Nishida bringt damit in der vielleicht knappsten Formel das Verhältnis von Teil und Ganzem in der Relation von Einzelnem und Allgemeinen auf den Begriff, in dem er gezielt die Frage nach dem Zwischen stellt, nach dem Vermittelndem zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinem.

Diese Vermittlung darf nicht ein Einzelnes sein, denn wäre es so, würden die Mittel dieses Einzelnen nur ein übergroßes Einzelnes, die Überdehnung seiner Mitte, erzielen. Die Vermittlung muss also als ein Allgemeines leisten, ein solches aber, das nicht positiv gesetzt wird, und sei es lediglich als ‚Einheit‘ oder als ‚Ganzes‘, denn in diesem Fall wäre das

Allgemeine selbst nur ein (bestimmbares) Einzelnes. Beide Möglichkeiten, das übergroße Einzelne oder das bestimmte Allgemeine, liefern also auf dasselbe hinaus: auf Totalität. Die Lösung besteht auch hier in einer ‚eingebauten‘ Negativität: Das Allgemeine stiftet Kontinuität, die aber gebrochen werden muss, um dem je Einzelnen zu seinem Recht zu verhelfen – diskontinuierliche Kontinuität. Würde das Kontinuierliche wegfallen, zerfielen alles in unverbundene Bruchstücke und Auflösung wäre die Folge; würde das Diskontinuierliche beseitigt, käme es zu einer Verabsolutierung. Diskontinuierliche Kontinuität kann somit als das Verhältnis des Allgemeinen zum Einzelnen gefasst werden, wobei weder das Allgemeine noch das Einzelne sich gegenseitig relativieren. Im Bezug des Einzelnen auf das Allgemeine kann von „widersprüchlicher Selbstidentität“ die Rede sein, denn damit das Einzelne in Kontinuität eingestellt wird, muss es seine Einzelheit zurückstellen, ohne sie in das Allgemeine aufzuheben, denn dann gäbe es seine Einzelheit preis.

Das Zwischen ist hier die Spannung zwischen dem Vermittelndem und dem Vermittelten bzw. die Bewegung zwischen dem Allgemeinen und den Einzelnen und den Einzelnen und dem Allgemeinen, das sie widersprüchlich eint. Dabei stehen sich Einzelnes und Allgemeines bzw. Teil und Ganzes nicht einander gegenüber. Nishida vermeidet radikaler als eine radikale Lesart von Platon bzw. radikaler als Finks Konzept sowohl die europäische zeit-räumliche Distanzierung von Hier und Dort als auch die hierarchische Aufteilung von Teil und Ganzem. Beides gründet offensichtlich in zen-buddhistischem Gedankengut,¹³⁾ das weder eine transzendierende Erstreckung kennt noch eine Hierarchisierung des Gegebenen vornimmt: Jedes Einzelne kann zu einem Allgemeinen werden – im *hic et nunc*. Damit ist die grenzsetzende Funktion des Zwischen in einem jeweiligen Hier und Jetzt zu verorten, hier und jetzt geschieht differenzierende Identifizierung. Und daraus folgt konsequent auch hier der exzentrische Charakter dieses Mitteseins, wenn es heißt: „Gegenwart hat ein Zentrum, das kein Zentrum ist.“¹⁴⁾

2. Mitte und Grenze, Teil und Ganzes, Zentrik und Exzentrik

Überblicken wir das hier mit wenigen Beispielen gezeichnete Profil des Zwischen, so lässt sich das dabei herausgestellte Verhältnis der Grenze zur Mitte, die Relation von Teil und Ganzem und von Zentrik und Exzentrik mit diesem Resultat zusammenfassen.

1. Die Platonische Rede, dass der Mensch mittels Kenntnis Zugang zum Schönen bzw., allgemeiner, zum *kósmos noetós*, erhalten kann, lässt sich so verstehen, dass Kenntnis und zu Erkennendes nie wirklich zusammenfallen. Der Aufstieg geht dann nicht nur von der Mitte menschlicher Existenz aus, sondern bleibt an sie zurückgebunden, obgleich er mittels Kenntnis in die Nähe des Ideellen gelangen kann, ohne dort aber wirklich anzukommen. Das Zwischen ist als *méthexis* die Spannung, mit der eine Mitte Anteil an einem Ganzen erlangt, das es

jedoch nie wirklich sein kann, und der wirkliche Aufstieg ohne wirkliche Ankunft umschreibt hier den Ort der Grenze. Demgegenüber ist die von Heidegger bezeichnete Grenze als Einräumung einer Mitte eine schwache Lösung. Sie reduziert nicht nur eine die Mitte selbst betreffende Spannung, sondern zeichnet ein Ganzes, das aufgrund der peripher umfassenden und sich nach innen öffnenden Grenze zur Geschlossenheit tendiert.

Bei Nietzsche hingegen faltet sich die Mitte aus sich selbst heraus auf, sie ist ebenso Teil, wie sie Ganzes ist: ein Ganzes, sofern sie instantan erfüllt ist, und Teil, sofern sie Fragment ist, das heißt ihren Zeit-Raum ausbildet. Sie ist aber nicht Teil von einem Ganzen, sondern als Ganzes dieser Teil: unverwechselbares Fragment – aber zugleich Fragment, das selber im Zuge des Lebens steht. Die Grenze verläuft hier im Bruch des Kontinuierlichen, der das Kontinuierliche aber nicht absolut negiert, und das Zwischen ist die alternierende Bewegung des sich in sich selbst brechenden Kontinuierlichen.

Bei Fink liegt die Grenze dort, wo in der Mitte des Binnenweltlichen das es Umfassende als Welt nur negativ bestimmt werden kann, das ‚Ganze‘ also nur *ex negativo* im konkreten Teil, im Bruchstück menschlicher Existenz, aufscheint. Das Zwischen besteht folglich in der Spannung zwischen dem erscheinenden Teil und dem sich in ihm nur andeutenden ‚Ganzen‘. Nishida verlegt die Grenze in die Mitte selbst, sofern Teil und Ganzes einander durchdringen, in diskontinuierlicher Kontinuität bzw. widersprüchlicher Selbstidentität ein Einzelnes ganz und gar Einzelnes und zugleich durch und durch das Allgemeine ist. Das Zwischen ist hier die sich in sich brechende Kontinuität und Identität selbst.

In den Texten Zhuāngzǐs gibt es überhaupt kein Ganzes mehr, es sei denn das Vollbringen eines Werks selbst. Der Fokus ruht auf der von einer Mitte ausgehenden Bewegung, wobei die Mitte lediglich ihre Grenze darin hat, dass ihr Widerstände begegnen, auf die sie aber nicht mit Gegenwiderständigkeit, sondern so antwortet, dass sie ihre Bewegung auf gelingende Weise fortsetzen kann. Das Zwischen ist hier der sich an das Umfeld anmessende Bewegungsverlauf selbst.

2. Wird das Zwischen als Spannung zwischen einer Mitte und ihren Rändern bzw. als Relation von Zentrik und Exzentrik bestimmt, so lässt sich sagen: Die für das Erleben erste Spannung besteht in der leiblich-körperlichen Grundausstattung von Verankerung und Ausgriff:¹⁵⁾ In meiner Leib-Körperlichkeit bin ich jeweils hier, und mit eben dieser Leib-Körperlichkeit spanne ich mich auf ein Dort aus, auf das mein praktisches Agieren sinnhaft ausgerichtet ist. Diese Spannung besteht de facto immer, doch zumeist wird sie dadurch überdeckt, dass ich mich in das zu Besorgende meines Tuns verlege. Mich einrichtend in die Mitte meiner Bestrebungen verliere ich die Spannung zu dem, was diese Mitte trägt. Das sie Tragende ist aber nicht die Differenz eines anderen Sinns, sondern gar kein Sinn: nämlich die Spannung zu meiner stummen leiblich-körperlichen Verankerung und zur Kapazität meines Sichausrichtens, und beides untersteht nicht schon einem Sinnbezug.

Zugleich ist die Richtungskapazität Träger des Sinns und verschmilzt mit diesem: Wir sind

verstehend schon bei dem von uns Besorgten. Im Objekt unseres Begehrens zu terminieren, besagt folglich eine doppelstöckige Zentrik, nämlich gefangen zu sein einmal im Dort eines ausstehenden sinnbestimmten Objekts und zum anderen im Dort des Sinnbestimmten überhaupt, wobei das leiblich-körperliche Hier von Verankerung und Ausrichtung verdeckt bleibt. Wenn der frühe Heidegger das Hier zu rehabilitieren sucht, erfolgt dies in der hermeneutischen Bahn des Sinns. Auch seine spätere Auffassung verändert diese prinzipielle Orientierung am Sinn nicht: Sie verlagert zwar den Schwerpunkt auf das Zwischen von hier und dort, doch das Zwischen wird in der unverändert sinnbasierten Kreisbewegung von Entwurf des Menschen und Zuwurf des Seins verortet (und dazu passt es, dass die Grenze so gedacht wird, dass sie den Bereich solchen Kreisens einräumt). Die Bewegung ist hier zwar nicht so gedacht, dass sie je abschließbar wäre, doch als Kreisbewegung steht sie nicht mehr in einer Spannung zu einem Anderen als sie selbst. Der Grund dafür liegt in der Gefahr, die Heidegger der Selbstentfremdung des Lebens aufgrund von Vergegenständlichung zuschreibt, und da sein gesamtes Konzept nur sinnbezogen ist, kann er das Andere nur als ein Anderes im Kontext des Sinns denken, z. B. als die in der Reflexion erfolgende Vergegenständlichung des Bewusstseinsakts.¹⁶⁾ Vergegenständlichung besteht aber nicht zuerst darin, dass sich Leben in objektiven Sinngehalten festmacht und von ihnen her versteht, sondern sich leiblich-körperlich in die Ausrichtung auf Sinnwelten verlegt.

Bei den oben im Umriss dargestellten Positionen wird hingegen das Exzentrische als Spannung einer Mitte zu einem Anderen vorgeführt. Bei Zhuāngzǐ wird die Exzentrik dadurch realisiert, dass Mitte-Erleben und wagender Ausgriff in ein Offen-Unbekanntes nicht miteinander unvereinbar sind; bei Platon damit, dass die Bewegung in der Spannung von Kenntnis und zu Erkennendem besteht und die Mitte des Erkennens in Differenz zu dem verbleibt, was erkannt werden soll. Nietzsche führt mit der Auf- und Einfaltung von Mitten vor, dass Erleben der Mitte und ihr absolutes Verlassen keinen Widerspruch darstellt. Fink entgrenzt die Mitte des Binnenweltlichen dadurch, dass er in ihr das Andere der Welt im Negativ erscheinen lässt, ohne dass dadurch die Mitte verlassen wird, und Nishida lässt das Aufeinandertreffen von Mitte und ihrer absoluten Grenze in Gestalt des Einzelnen und des Allgemeinen als absolute Differenz im Hier sich ereignen.

3. Wenn wir von einem rein sachlichen Gesichtspunkt aus das Verhältnis des Zwischen zur Mitte zusammenfassen, so kann man von einer zweifachen Exzentrik sprechen, durch welche das Zwischen als Entgrenzung der Mitte konstituiert wird. Zum einen betrifft das Exzentrische das Sinnhafte und meint den Entzug des Sinns inmitten voller Sinnbestimmtheit. Dieser Abgrund des Sinns besagt, dass in einer situativen Mitte alles Andere nur auf nicht-seiende, *meontische* Weise da ist. Die zweite Weise der Exzentrik betrifft das Ende des Sinns oder das *Reale*, d. h. die Erfahrung, die ich in der Widerständigkeit des Wirklichen mache. Dass mir etwas leiblich-körperlich widersteht, liegt vor bzw. außerhalb jeglicher Sinnhaftigkeit. Die Mitte, die Zentrik, wäre dann die jeweilige situative Spitze meines Selbst, das nach zwei

Dimensionen in das Exzentrische gehalten wäre: einmal in die Tiefe des eigenen Selbst, zum anderen in die Tiefe des Wirklichen außer mir. Die Tiefen sind mir in meinem augenblicklichen Leben entzogen und nur meontisch präsent; doch ich kann Strategien des Wissens entwickeln, um Zugang zu diesem Unzugänglichen zu bekommen und es fortlaufend weiter aufzuklären, ohne aber je an ein Ende zu gelangen. Während das Wissen, also der Weg über den Sinn, das Unzugängliche ein Stück weit zugänglich werden lassen kann, bildet das Reale eine absolute Grenze: Ich kann nicht ohne weiteres ein Anderes sein, weder ein Ding, eine andere Person noch ein Wirkliches überhaupt, und ich vermag nicht einmal ursprünglich in meinem Ursprung zu sein. Nur mit dem Sinn kann ich meontisch die durch das Reale gestiftete Differenz überbrücken, wenn ich z. B. nach dem Realsein der Welt frage oder mich auf die immer schon bestehende reelle Bewegung meiner absoluten Selbstaffektion beziehe.

Was mein eigenes Selbst betrifft, so lebe ich das Zwischen, indem ich zwischen *zwei Weisen des Inseins* ausgespannt bin: dem unverfügbaren Selbst meiner in-dividuellen Faktizität in seinem stummen Erleben, an dessen Ende erst die Artikulation steht; hier bin ich absolut separiert in dem Sinn, dass kein Anderer für mich atmen, trinken, essen und auch nicht denken, entscheiden, tun, überhaupt leben kann. Zugleich bin ich selbst auf nicht-selbsthafte Weise Glied einer sozialen Welt. Ich lebe also zwei Weisen des Inseins zur selben Zeit; das Insein meiner Leib-Körperlichkeit und mein In-der-Welt-sein kommen nie miteinander zur Deckung.¹⁷⁾ Diesem zweifachen Insein steht gegenüber das große Außen, das als Reales mir originär nur im Widerstand gegeben ist. Und eingestellt in eine soziale Welt habe ich nur die Wahl, entweder in dieser Konvention zu verharren oder den Weg ins Ungewisse zu gehen, der mich mit der Unverfügbarkeit von Selbst, Welt und Wirklichkeit konfrontiert und der gewiss *nicht* in einem *eigentlichen* Selbst endet.

注

- 1) Zhuāngzǐ, aus: *Das Buch Zhuangzi – Die Inneren Kapitel*, übers. v. Oliver Aumann, Freiburg/München: Karl Alber, 2018, S. 52.
- 2) Vgl. Tani Toru, „Klinische Philosophie und das Zwischen“, in: *psycho-logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur*, 1, 2006, S. 304-316.
- 3) Zhuāngzǐ, a.a.O, S. 53.
- 4) Martin Heidegger, „Bauen Wohnen Denken“ [1951], in: ders.: *Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe, Bd. 7)*, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann, 2000, S. 156. – Heidegger bezieht sich dabei auf Aristoteles, *Physik*, 212 a (ebd., Anm.).
- 5) Zu Heideggers Verständnis des Zwischen vgl. die Arbeit von Eveline Cioflec, *Der Begriff des „Zwischen“ bei Martin Heidegger. Eine Erörterung ausgehend von Sein und Zeit*, Freiburg/München: Karl Alber, 2012.
- 6) 211c. – Platon, *Das Gastmahl*, übers. v. Friedrich Schleiermacher (Platon, *Werke in acht Bänden*, griech./dt., Bd. 3), hg. von Gunther Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, S. 349.
- 7) 204 a,b. – Ebd., S. 321.
- 8) Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (KSA, Bd. 4), hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München: dtv / de Gruyter, 1999, S. 342.

- 9) „Stil! Still! Ward die Welt nicht eben vollkommen?“ (Ebd.)
- 10) Um über dieses mit binnenweltlichen Mitteln nicht Sagbare doch etwas auszusagen, wählt Fink den Weg einer genuinen „Spekulation“ – ein Vorgehen, das wir in diesem Kontext ignorieren können (vgl. z. B. Eugen Fink, „Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens“ [1951], in: ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hg. v. Franz-Anton Schwarz, Freiburg/München: Karl Alber, 1976, S. 139-157).
- 11) Vgl. seine Abhandlung „Selbstidentität und Kontinuität der Welt“ [*Sekai no jikodōitsu to renzoku*, 1935], übers. v. Elmar Weinmayr, in: Ryōsuke Ohasi (Hg.), *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung*, Freiburg/München: Karl Alber 1990, S. 54-81. – Zur Nähe von Nishida und Fink vgl. die Arbeiten von Nitta Yoshihiro, insbesondere sein in Kürze auf Deutsch erscheinendes Buch: Yoshihiro Nitta, *Menschliche Existenz als Weltmedium. Interkulturelles Denken in der Begegnung von Asien und Europa*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2020.
- 12) Nishida, „Selbstidentität und Kontinuität der Welt“, a.a.O., S. 55.
- 13) Vgl. „Wenn im Zen von dem absoluten unendlichen Nichts die Rede ist, so ist dieser gesamte bewegliche Zusammenhang gemeint, wobei das unendliche Nichts als das Bewegende der Bewegung gilt (Shizuteru Ueda, *Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus*, Freiburg/München: Karl Alber, 2011, S. 193-215; hier: S. 201).
- 14) Nishida, „Selbstidentität und Kontinuität der Welt“, a.a.O., S. 59. – Vgl. hierzu auch die Struktur von Adornos Negativer Dialektik (Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966). Es sei nebenbei angemerkt, dass alle drei, Fink, Nishida und Adorno, ihre Position im Absprung von Hegel gewinnen.
- 15) Zu Verankerung, Ausgriff und Sinnbestimmtheit vgl. v. Vf. die Untersuchungen zum Grenz-, Richtungs- und Sinnleiblichen (*Philosophie der imaginären Dinge*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017, S. 23-37).
- 16) Vgl. Heideggers Husserl-Kritik in den frühen Freiburger und anschließend den Marburger Vorlesungen.
- 17) Vgl. hierzu v. Vf.: *In. Grundrisse der Oikologie*, Freiburg/München: Karl Alber, 2020.

(Faculty of Humanities, Charles University at Prague)