Die Grenze denken

Anschlüsse an Kitarō Nishida und Eugen Fink

Herausgegeben von
Lutz Niemann und
Hans Rainer Sepp

libri nigri 113

Verlag Traugott Bautz GmbH

Lutz Niemann und Hans Rainer Sepp (Hg.)
Die Grenze denken

LIBRI NIGRI

113

Herausgegeben von

Hans Rainer Sepp

Wissenschaftlicher Beirat

Suzi Adams · Adelaide | Babette Babich · New York | Kimberly Baltzer-Jaray · Waterloo, Ontario | Damir Barbarić · Zagreb | Marcus Brainard · London | Martin Cajthaml · Olomouc | Mauro Carbone · Lyon | Chan Fai Cheung · Hong Kong | Cristian Ciocan · Bucureşti | Ion Copoeru · Cluj-Napoca | Renato Cristin · Trieste | Eddo Evink · Groningen | Matthias Flatscher · Wien | Jean-Christophe Goddard · Toulouse | Andrzej Gniazdowski · Warszawa | Ludger Hagedorn · Wien | Seongha Hong · Jeollabukdo | René Kaufmann · Dresden | Vakhtang Kebuladze · Kyjiw | Dean Komel · Ljubljana | Pavlos Kontos · Patras | Kwok-ying Lau · Hong Kong | Mette Lebech · Maynooth | Nam-In Lee · Seoul | Monika Małek · Wrocław | Balázs Mezei · Budapest | Viktor Molchanov · Moskwa | Liangkang Ni · Guanghzou | Cathrin Nielsen · Frankfurt am Main | Ashraf Noor · Jerusalem | Karel Novotný · Praha | Markus Ophälders · Verona | Luis Román Rabanaque · Buenos Aires | Rosemary Rizo-Patrón de Lerner · Lima | Kiyoshi Sakai · Tokyo | Javier San Martín · Madrid | Hilmar Schmiedl-Neuburg · Boston | Alexander Schnell · Paris | Marcia Schuback · Stockholm | Agustín Serrano de Haro · Madrid | Tatiana Shchyttsova · Vilnius | Olga Shparaga · Minsk | Michael Staudigl · Wien | Georg Stenger · Wien | Silvia Stoller · Wien | Ananta Sukla · Cuttack | Toru Tani · Kyoto | Detlef Thiel · Wiesbaden | Lubica Ucnik · Perth | Pol Vandevelde · Milwaukee | Chung-chi Yu · Kaohsiung | Antonio Zirion · México City – Morelia.

Die *libri nigri* werden am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie,
Fakultät für Humanwissenschaften der Karls-Universität Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Die Grenze denken

Anschlüsse an Kitarō Nishida und Eugen Fink

Herausgegeben von
Lutz Niemann und Hans Rainer Sepp

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
http://dnb.de

The printing of this publication was supported by
Grantová agentura České republiky (GAČR) | Czech Science Foundation
as part of the project "Differential Anthropology: World-antecedence, Coexistence
and Nature in Eugen Fink and Jan Patočka" (24-13817L).





Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2026

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-68911-067-3

Inhalt

Zu diesem Band 7

Lutz Niemann

Über Grenzen sprechen
Fink und Nishida über das Heimischwerden im Negativen 10

Hisaki Hashi

Absolut-widersprüchliche Selbst-Identität
Vom Grundbegriff der Philosophie Nishidas 32

Gottfried Eisl

Dialektische Logik bei Nishida und Hegel 44

Anthony Kroytor

Ein Bashō (場所) zum Spielen
Selbstidentität und Kontinuum in der digitalen Kunst 66

Malte Brinkmann

Pädagogische und meontische Grenzverhältnisse
Eugen Finks erziehungswissenschaftliche Praxeologie im Weltbezug 73

Martin Weber-Spanknebel

Finks Ideal und seine erziehungswissenschaftliche Bedeutung
Auf dem Weg zu einer produktiven Normativität 98

Daniel Pastenaci

Bildungswelt – Lebenswelt – Welt
Bildungstheoretische Überlegungen zur Grenze 116

Vanessa Schmitz

Grenzen des Grenzphänomens der Erziehung
Eugen Finks philosophische Pädagogik im Spannungsfeld
menschlicher Freiheit, den Wirkkräften des menschlichen Willens
und den Bedürfnissen des Menschen 134

Hans Rainer Sepp

Meontik und Dialektik
Grenze bei Fink und Nishida 167

Die Autorinnen und Autoren 209

Zu diesem Band

Fragen nach dem schillernden Phänomen der Grenze zu stellen, heißt auch, nach dem Gestaltungsspielraum von Einzelnen zu fragen. Denn die Grenze ist als Ort der Trennung und Verbindung der Ort der Begegnung mit Anderen und Anderem. Anhand des Begriffs der Grenze lassen sich folglich grundlegende Fragen der Identität und Differenz, aber auch des sozialen, politischen und pädagogischen Miteinander sowie des ökologischen Umgangs mit der Natur behandeln. Bei all dem ist die Grenze in der Praxis wie in der reflektierenden Theorie wirksam im Dialog und steht damit als Thema im Zentrum auch von Intersubjektivität, Interkulturalität und Interdisziplinarität.

Die Philosophie des 20. Jahrhunderts hat nicht nur in Europa, sondern auch in Ostasien reichhaltiges Material zu neuen (dia-)logischen Bestimmungen der Grenze vorgelegt, das die tradierte europäische Ausrichtung an Identitätskonzepten in Frage stellt. Das, was ‚Grenze' besagt, wird dabei nicht von außen betrachtet, sondern steht im lebensweltlichen Fokus der sie Erfahrenden. Dabei zeigt sich, dass sie nicht Abschluss bedeutet, sondern ein Feld bezeichnet, in dem das Andere für das Erleben im Hier und Jetzt nur auf eine negative Weise begegnet, die es nicht erlaubt, dass es vom Hier vereinnahmt wird. So hat Eugen Fink (1905-1975) die von Edmund Husserl vorgelegten Analysen zum Horizont in ein vertikales Denken umgewandelt, das den Grenzbereich zwischen dem, worin wir leben, und dem, was unser Lebensumfeld umfasst und übersteigt, bestimmt und damit ein neues Fundament für Sozialphilosophie und Pädagogik gelegt. Ähnlich fasst Nishida Kitarō (1870-1945), der Begründer der japanischen Kyōto-Schule, in seiner „Ortlogik" das Verhältnis von Einzelnem und Allgemeinem neu, indem er zeigt, wie im Erleben Diskontinuität und Kontinuität gleichzeitig geschehen, wie das von seiner Umgebung bestimmte Einzelne zugleich eine Grenze seiner umgebungshaften Bestimmung markiert, indem es dadurch, dass es sich selber bestimmt, auch seine Umgebung bestimmt.

Eugen Fink und Nishida Kitarō sind einander nie begegnet, und es gibt auch keine Briefe, die sie miteinander gewechselt hätten. Ihr philosophisches Werk vereint aber das Gemeinsame, dass für beide die Philosophie Hegels

einen zentralen Bezugspunkt bildete und beide unabhängig voneinander ein den Anforderungen des 20. Jahrhunderts entsprechendes Denken entwickelten, das zentrale europäische Traditionslinien nicht ausschließen, sondern sie im Zug einer Neuaufnahme transformieren wollte. Bei Nishida kam hinzu, dass für ihn das ostasiatische Denken, genauer der Zen-Buddhismus, eine grundlegende Rolle spielte, während sich Finks philosophische Position insbesondere in der Auseinandersetzung mit Husserls und Heideggers Denken formte, wobei neben Hegel vor allem Kant und Nietzsche den maßgeblichen Rahmen bereitstellten. Nishida wurde zur bedeutendsten philosophischen Gestalt des 20. Jahrhunderts in Japan und prägte bis heute mehrere Generationen von Philosophierenden.[1] Sein Gesamtwerk wurde in Japan früh erschlossen,[2] und mittlerweile steigt auch weltweit das Interesse an seinem Denken.[3] Fink hatte es in seinem späteren Werk unternommen, auf der Grundlage einer erneuerten, ideengeschichtlich fundierten Anthropologie ein kosmologisches Denken zu entfalten, das thematisch in eine Sozial- und Bildungslehre ausstrahlt.[4] Seit 2005 wird sein Werk in einer Gesamtausgabe neu erschlossen.[5]

Diese in Ost und West unabhängig voneinander entwickelten erfahrungsbasierten Konzepte miteinander zu konfrontieren, das ihnen gemeinsame logische Profil einer meontischen Bestimmung der Grenze herauszuarbeiten und zu untersuchen, wie diese Ansätze, die Grenze zu denken, in pädagogischer und sozialpolitischer Hinsicht fruchtbar gemacht werden können, bildete den Gegenstand eines Kolloquiums, das im Dezember 2023 in Prag statt-

---

[1] Zur Kyōto-Schule siehe Ryōsuke Ohashi, *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung*, Freiburg/München 1990, 2. erw. Aufl. 2011. Siehe auch: Hisaki Hashi: *Kyōto-Schule – Zen – Heidegger. Komparative Philosophie zur globalen Welt*, Wien 2012.

[2] *Nishida Kitarō Zenshū* [西田幾多郎全集: japan. Gesamtausgabe der Werke Nishidas], 19 Bände, Tokyo, 1965. – Neuausgabe in 25 Bänden, Tokyo 2003–2020.

[3] Zur neueren Rezeption vgl. Rolf Elberfeld u. Yōko Arisaka (Hg.): *Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts* (*Welten der Philosophie*, Bd. 12), Freiburg/München 2014.

[4] Eine Übersicht über Leben und Werk Finks gibt der Band: Anselm Böhmer (Hg.), *Eugen Fink. Kosmologie – Anthropologie – Methodik – Pädagogik – Sozialphilosophie* (*Orbis Phaenomenologicus Perspektiven* N. F., Bd. 12), Würzburg 2006.

[5] *Eugen Fink Gesamtausgabe*, Freiburg/München, jetzt Baden-Baden, 2006 ff.

fand. Es wurde vom Mitteleuropäischen Institut für Philosophie in Zusammenarbeit mit Vertreterinnen und Vertretern des Instituts für Philosophie der Universität Wien sowie des Instituts für Pädagogik der Humboldt-Universität Berlin veranstaltet. Die bei dieser Gelegenheit gehaltenen Vorträge erscheinen mit diesem Band im Druck. Ein Teil der Beiträge befasst sich mit Nishidas Werk und ein weiterer mit dem Denken Finks, während die Herausgeber des vorliegenden Bandes in das komplexe Verhältnis beider Denker einführen.

Die Herausgeber danken in erster Linie den Autorinnen und Autoren für Ihre Bereitschaft, an diesem Experiment teilgenommen und ihre Vorträge für die Veröffentlichung zur Verfügung gestellt zu haben. Das *Central European Network for Teaching and Research in Academic Liaison* (CENTRAL) hat die Durchführung dieses Kolloquiums gefördert, das Institut für Philosophie der Tschechischen Akademie der Wissenschaft stellte ihren Tagungsraum zur Verfügung, und die *Czech Science Foundation* (GACR) gewährte den Druckkostenzuschuss; ihnen allen sei für diese Unterstützung unser Dank ausgesprochen.

Prag, im Herbst 2026 Die Herausgeber

Über Grenzen sprechen

Fink und Nishida über das Heimischwerden im Negativen[1]

Lutz Niemann

1. Einleitung

Grenzen erfahren wir überall: seien es die Grenzen unseres leiblichen Könnens, wenn wir versuchen, zu heißes Essen zu essen oder unseren Kopf an der zu tief hängenden Deckenlampe anschlagen. Oder seien es die Grenzen unseres inkarnierten Wissens und Verstehens, wenn wir mit gerunzelter Stirn vor unserem streikenden Computer sitzen, oder uns die Frage eines Kindes, welchen Sinn es hat, dass Blätter grün sind, in den Nebel unsres aus der Schulzeit sedimentierten biologischen Wissens hineinstürzt. Bleiben wir bei Mitmenschen, so erfahren wir unser Können besonders dann als limitiert, wenn Andere nicht so wollen, wie wir es gerne hätten – oder, prägnant, in der Verletzung. Sei es, dass zwischen Dir und mir Uneinigkeit über eine Sache besteht, oder dass eine Aussage fällt, die nicht mehr zurückgenommen werden kann. Oder sei es, dass gesellschaftliche Umstände wie rechtliche Grenzen, Grenzen des guten Geschmacks, Grenzen meiner Mittel, kulturelles und finanzielles Kapital, Vorurteile – es mir nicht ermöglichen, zu tun, was ich gerne würde, oder zu sein, wer ich doch eigentlich bin. Dass diese soziale Welt wiederum nicht in einem luftleeren Raum herumschwebt, sondern mit einer Natur verwoben ist, es also naturhafte Grenzen menschlicher Selbstentfaltung gibt, ist eine Erfahrung, die sich angesichts der Klimakatastrophe auch im ökonomisch und klimatisch privilegierte Europa nur noch mit Gewalt abstreiten lässt. Die sich immer schärfer abzeichnenden planetaren Grenzen des Wachstums lassen die Vorstellung eines Menschen, dem die

[1] Dieser Beitrag entstand an der Fakultät für Humanwissenschaften der Karls-Universität im Rahmen des Projekts "Differential Anthropology: World-antecedence, Coexistence and Nature in Eugen Fink and Jan Patočka", gefördert von der Grantová agentura České republiky (GAČR, 24-13817L).

Natur lediglich als Material seiner endlos fortschreitenden Selbstwerdung dient, als Illusion erscheinen. Die Erde ist vielleicht doch mehr als ein bloßes Sprungbrett der Inbesitznahme des Universums durch den Menschen oder des von Silicon Valley Gurus erträumten Überstiegs des Menschen über sich selbst.

Und so hat die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zum Ort, zum Milieu oder zur Umwelt hohe Konjunktur. Dabei ist es eine Paradoxie, dass gerade zu Zeiten der größten intersubjektiven Verfügungsgewalt über die Wirklichkeit die schlussendliche Unverfügbarkeit dieser Wirklichkeit am schärfsten hervortritt. Und während das Credo endlosen Fortschritts, Grenzen seien dazu da, um überwunden zu werden, gerade von Verfechtern des neoliberalen Status quo im Mund geführt wird, steht der Begriff der absoluten Grenze weiterhin auch im Verdacht des Reaktionären – und dies vielleicht auch nicht ganz zu unrecht. Grenzen so zu denken, dass sie Raum für die Entfaltung des Menschlichen (persönlich und Menschheit) lassen, und doch die Tendenz zu übermäßiger Übergriffigkeit auf das Andere einzudämmen vermögen, scheint mir ein Anliegen zu sein, für das das Denken Eugen Finks und Nishida Kitaros wertvolle Anregungen liefern können. Ihre Grenzsensibilität ist es, die in meinen Augen ein Gespräch zwischen ihnen so fruchtbar macht. Eine Sensibilität, die bei aller Ähnlichkeit doch zu zwei sehr unterschiedlichen Ansätzen geführt hat, über diese Grenzen zu sprechen.

2. Ein erster Überflug über Fink und Nishida

Eugen Fink entwickelte seine Kosmologie auf dem Boden einer tiefen Auseinandersetzung mit der Phänomenologie, welche ihn an die Grenzen dieser Methode führte. Einer der Punkte, die ihn schlussendlich dazu führten, die klassische Phänomenologie durch einen ‚spekulativen' Sprung zu übersteigen, war der von ihm kritisierte Subjektivismus, und die damit verbundene Frage nach dem Ort der transzendentalen Subjektivität.[2] Das folgende Zitat Nishidas illustriert, dass Nishidas Bewertung der Phänomenologie[3] – auch wenn er sie beileibe nicht so intim kannte wie Fink – in eine ähnliche Richtung weist: „In Descartes, that self was merely the self of speculative thin-

[2] Zu Finks Phänomenologiekritik aus Perspektive seiner Kosmologie siehe vor allem den Band *Nähe und Distanz* (1976).

[3] Siehe dazu Ohashi 1999.

king. What is called phenomenology has moved from there in the direction of the standpoint of the merely conscious self. But there might be a path other than that." (Nishida 2012, 185)

Sowohl Fink als auch Nishida entwickeln ein dialektisches Denken, mit dem sie über die Grenzen der Phänomenologie, aber auch diejenigen der neuzeitlichen Philosophie hinausgehen. Bevor ich mich beider Denken detaillierter zuwende, möchte ich – zunächst ein wenig von unserem Fokus auf Grenze zurücktretend, ohne ihn fallen zu lassen – einige grundlegende Ähnlichkeiten ihrer Ansätze aufzeigen.

Sowohl für Fink als auch für Nishida hat menschliches Leben seinen Ort in einer unendlichen Bewegung des Erscheinens, die als diese Bewegung selbst niemals sichtbar oder greifbar wird, da sie unendliche Negativität ist. Diese unendliche Negativität, wird bei Fink mit dem Titel Welt, bei Nishida als absolutes Nichts (*zettai mu*) angesprochen und jeweils als allumfassende Gegenwart bezeichnet. Als unendliche Negativität wäre das Erscheinen jedoch nichts ohne das, was durch es ins Erscheinen kommt. Dieses nennt Fink das Binnenweltliche, während Nishida es als geschichtliche Welt anspricht. Zwischen Welt und Binnenweltlichen bzw. zwischen *zettai mu* und geschichtlicher Welt wird bei beiden also eine eigenartige Verschränkung festgestellt, die im Verlauf dieses Beitrags etwas weiter zu entfalten sein wird.

Zunächst stellen wir fest, dass der Beitragstitel ein erstes Mal Lügen straft, schließlich ist es nicht im reinen Negativen, dass menschliches Leben heimisch wird, sondern vielmehr in der Vielfalt des Erscheinenden. Es ist diese Vielfalt des Erscheinenden, der Dinge bzw. des binnenweltlich Seienden, zu der auch der Mensch zählt und inmitten welcher er sowohl für Fink als auch für Nishida einen besonderen *Ort* markiert. Spricht Fink in seiner Zeit als Husserls Assistent noch vom menschlichen Bewusstsein als *Ort des Absoluten* (Bruzina 1989, 272), so denkt er diesen Ort im Spätwerk als *Verhältnis*. Der Mensch ist ein Verhältnis, dies als Bewegung des Sichverhaltenszu gedacht, wobei das Selbstverhältnis des Menschen in sein Weltverhältnis eingelassen ist bzw. das Selbstverhältnis des Menschen sich durch sein Weltverhältnis vollzieht. Hier wird noch zu klären sein, inwiefern ein Verhältnis als Dasein bzw. Offenheit einen Ort markieren kann. Nishida hingegen spricht explizit vom *bashō-teki-jiko*, also vom orthaften Selbst des Menschen. Ebenso wie Fink interpretiert er diesen Ort zunächst in Begriffen einer Bewusstseinsphilosophie, bevor er sich einer stärker dialektischen Konzeption zuwendet.

Im Ort, der der Mensch ist, erscheint also das Seiende innerhalb der Negativität des Erscheinens. Für ein menschliches Denken ergibt sich dieser Ort des Erscheinens scheinbar ganz natürlich als herausgehobener Ort, aus dem heraus das Erscheinen der Dinge im Ganzen zu verstehen ist – es gibt schlicht keinen anderen. Dabei nun kann das Verstehen in verschiedene Fallen tappen, die sich sowohl für Fink als auch – mutmaßlich – für Nishida aus der Situation menschlicher Erfahrung zu ergeben scheinen. So erfährt es a) das Erscheinen einerseits stets aus der je ‚eigenen' Erfahrung heraus und b) erfährt es diese Erfahrung als hineingestellt in eine Umwelt schon bestehender Dinge, auf die es bezogen ist. Das Erscheinen selbst bleibt in seiner Negativität unsichtbar, es verbirgt sich, wie Fink sagt, indem es die Erscheinungen hervortreten lässt.

Für beide findet sich der Mensch also in einer dinghaften Situation wieder, aus der heraus er zu einem verdinglichenden Selbst- und Weltverhältnis tendiert, dessen philosophische Ausprägung Fink als *Dingontologie*, Nishida als *object logic* bezeichnet. Diese dinghafte Situation ist *geschichtlich* geformt, wobei Geschichtlichkeit für beide stets *gemeinschaftliche* und *materielle* Geschichtlichkeit ist, die sich mit beiden unter dem Begriff der Produktion denken lässt – Nishida als Selbstproduktion der geschichtlichen Welt, bei Fink als Selbstproduktion des Menschen.

Wie bereits die eigenartige Verschränkung von Binnenweltlichem/geschichtlicher Welt und Welt/*zettai mu* andeutet, interpretiert keiner von beiden diese dinghafte Situation per se als abkünftig, als Verfallen oder als uneigentlich. Sie ist vielmehr die Wirklichkeit, außerhalb oder jenseits derer es Nichts gibt – zu der es jedoch mehr und weniger angemessene Bezugsweisen gibt. Es geht also weder Fink noch Nishida darum, das Binnenweltliche auf ein Transzendentes hin zu übersteigen, um in diesem Transzendenten seine eigentliche Heimat zu finden. Und doch ist das Binnenweltliche nicht alles, und in seiner Fragmenthaftigkeit von einer grundlegenden Ambiguität bzw. Spannung und Widersprüchlichkeit, welcher der Mensch ausgesetzt ist, und welche ‚Motor' seiner schöpferischen (herstellenden, produzierenden) Tätigkeit ist.

Aus dieser Grundspannung heraus ergibt sich mit Fink und Nishida die Frage, wie Leben in diesem Ort gelingen kann, wie es erfüllt ist. Für das gelingende Leben scheinen mir beide den Bezug zum Ganzen unentbehrlich zu halten, eine Konsequenz, die sich aus der orthaften Bestimmung des Menschen, sei es als Weltverhältnis oder als *bashō-teki-jiko* (orthaftes Selbst) ergibt. Der gelingende Bezug zum Ganzen, zum Ort, worin menschliches

Leben sich verwirklicht, geht mit einer Modifikation des Bezugs zu den Dingen bzw. zu allem und allen anderen, mit dem der Mensch seine Situation teilt, ebenso einher, wie er eine modifizierte Form des Selbstverhältnisses mit sich bringt. Für Fink gelingt menschliches Leben, wenn sich der Mensch als *Mittler der Welt* versteht, für Nishida ist die *Selbstgewahrnis* (*jikaku*) des Menschen, der in *handelnder Anschauung* Ort der Selbstbestimmung der geschichtlichen Welt ist, dasjenige, aus dem heraus Leben gelingt. Was nun genau das Gelingen des Lebens bedeutet, und inwiefern beide hier verschiedene Schwerpunkte legen, darauf möchte ich im Verlauf dieses Beitrags zumindest hindeuten.

Sowohl Fink als auch Nishida ermöglichen uns ein Verstehen unseres Lebens, das einen Standpunkt einnimmt, der denjenigen der natürlichen Egozentrik, in welcher wir Erfahrungen relativ auf unser Ich als zentralen Referenzpunkt vollziehen, auf den Kopf stellt.

3. Heimischwerden in Negativität

Nach diesem ersten Überflug, der uns die Aufzeichnung geteilter Merkmale im Terrain des Denkens Nishidas und Finks ermöglichen sollte, wenden wir uns nun auf die Einleitung zurück. Was hat das Ganze mit der Problematik der Grenze, sowie dem Sprechen über Grenzen zu tun? Im Kontext des im vorliegenden Buch verhandelten Themas kann es wenig überraschen, dass versucht wird, sich den Problemen von Grenze und Welt, Grenze und Selbst, Grenze und Dingen sowie Grenze und Anderen mit Fink und Nishida anzunähern. Dies bedeutet zugleich, dass diese Problemfelder uns als Wege in das jeweilige Denken Finks und Nishidas dienen sollen, wodurch nicht zuletzt auch Fink und Nishida über die Grenze in einen Dialog miteinander verwickelt werden. Vielleicht gelingt es uns so, erste Schritte auf einem Weg zu einem interkulturellen *Ethos* der Grenze zu finden. Letztere erfüllt so ihre bereits eingangs erwähnte Rolle, Ort eines Unterschieds zu sein, und gerade darin das Unterschiedene in seiner Eigenheit hervorscheinen zu lassen.

3.1. Die Welt als Grenze – das ungreifbare Ganze

Unsere phänomenale Situation ist nie weit von uns entfernt. Im Gegenteil finden wir uns immer schon inmitten von ihr wieder. Blicken wir uns um, so sehen wir eine Vielzahl an Dingen und Mitmenschen, die aus einer geteilten

Situation heraus in ihrer aktuellen Gestalt erscheinen. Wir finden uns als Einzelne unter Einzelnen, als Erscheinende inmitten von Erscheinendem.

Eugen Fink spricht diese phänomenale Situation als das Binnenweltliche an, welches er, seiner Denkanweisung der kosmologischen Differenz (Fink 1985, 166) folgend, von der Welt unterscheidet. Das, was als einzelnes im Binnenweltlichen erscheint, sind die binnenweltlich Seienden, deren relationales Erscheinen von jeweils bestimmten Gegenden vermittelt ist (Fink 1958, 139-43; 151). Die Vielfalt des binnenweltlich Seienden ist also medial vereinzelt, wofür die Situation des Erscheinens im ontischen Medium des Lichts ein gutes Beispiel ist:

> „Das Licht läßt aufscheinen und leuchten, bringt Klarheit und Helle, hebt hervor und stellt Gestalten, Anblicke, Figuren im scharfen Schnitt ihres Gepräges heraus, akzentuiert die Grenzen der Einzeldinge, verleiht ihnen umrissenen, fixen Selbststand. Das Licht erhellt aber auch die Zusammenhänge der Dinge, die Dingfelder und Dingwandlungen – es setzt auseinander und versammelt zugleich das scharf und klar getrennte in seiner umfangenden Helle.“ (Fink 1976, 270 f.)

Das Licht vereinzelt die Dinge, indem es sie als Begrenzte in Abgrenzung zu anderen Dingen erscheinen lässt; es kann dieses Werk jedoch nur vollbringen, da seinem Scheinen Grenzen gesetzt werden; es kann nur das zeigen, was sein Licht zurückwirft. Dies ist neben der Vielfalt der materiellen Dinge auch der Boden der Erde; Die Erde bleibt für alles, was auf ihr steht, dunkel. In ihrer Dunkelheit trägt sie dasjenige, was auf ihr erscheint, und hält es zugleich auf seinem geteilten Boden *zusammen*. Diese phänomenale Situation, in der durch etwas, das sich selbst verborgen hält, vereinzelte Dinge hervorkommen, die aus einem Boden hervorkommen und in diesen zurücksinken, kann als lose Analogie dafür dienen, wie die Welt zu denken sei. Denn sie ist es als *Gegend aller Gegenden* (Fink 1958, 151), die das absolute Medium des Erscheinens ist und zugleich niemals erscheint. Für alle binnenweltlichen Medien finden sich Quellen, die in ihnen erscheinen, wie bspw. die Sonne, die in ihrem Licht sichtbar wird. Ebenjene Sonne geht irgendwann unter, es folgt ihr die Nacht, in deren Dunkelheit die Grenzen der Dinge graduell versinken, bis sie sich mit Sonnenaufgang wieder aus ihr erheben.

Der kosmische Tag nun, das absolute Medium, ist auf keine Quelle, die in ihm erscheint, rückführbar. Der Welttag, der Tag des Seins, dessen Licht die Vielheit des Binnenweltlichen aus der Weltnacht zum Vorschein kommen

lässt, erhebt sich nicht als transparenter Himmel über der kosmischen Erde, und wechselt sich auch nicht mit der Weltnacht ab, so wie es Tag und Nacht im Verlauf irdischen Lebens tun. Die zeitliche Abfolge des Vorgangs setzt bereits eine räumliche Situierung von Dingen und Erfahrenden voraus, die es in Bezug auf das Ganze, die Welt, nicht geben kann. Vielmehr gilt hier: „Die Seinslichtung ist nicht wie der Tag der Sonne in ständigem Wechsel mit der Nacht des Seins. Erde und Himmel sind zusammen im gemeinsamen Streit; die Verbergung währt, während die Lichtung geschieht." (Fink 1977, 300)

Für das Denken dieses „gemeinsamen Streits", dieses spannungsreiche ‚zugleich', das sich im „während" artikuliert, wird das ‚weder noch' bedeutsam. Weder entbirgt die kosmische Macht der Transparenz und Vereinzelung jemals die Welt ganz noch verbirgt die kosmische Macht der Verschlossenheit und Einheit sie jemals vollständig. Ihr Widerspruch ist unlösbar. Gerade ihr unversöhnlicher Streit, die Spannung von Offenheit, Transparenz, Vereinzelung und Verschlossenheit, Differenzlosigkeit, Einheit ist die Bewegung der *Physis*: „[D]as Ganze von Verbergung und Lichtung, das Ganze des gegensätzlichen Spiels nennen wir Physis." (Fink 1977, 300) Logisch fasst Fink Bewegung selbst als ein „weder jetzt, noch jetzt in einer Lage ankommen" (Fink 1957, 139), womit auf ihre unendliche Negativität hingedeutet ist.

Eine Bewegung, die auf nichts zuläuft, nirgendwo her- und niemals irgendwo ankommt. Was in binnenweltlichen Verhältnissen als Sinnlosigkeit erscheint, ist mit Fink in kosmischem Sinne das, was Bewegung eigentlich ist. Wie das ‚weder noch' andeutet, ist Bewegung im kosmischen Sinne unendlich, endlich sind nur die Dinge, die von ihr bewegt werden, entstehen, vergehen, sich verändern oder ihren Ort wechseln. In ihrer Unendlichkeit liegt auch begründet, warum Fink die Welt in ihrer Bewegung als grund- (ursache-) und ziellos ansieht, schließlich lassen sich Gründe und Ziele nur ausmachen, wenn es einen bestimmten Anfang und ein bestimmtes Ende gibt; während die endlichen Dinge im Binnenweltlichen Gründe und Ziele bzw. Zwecke haben, gilt dies für die Welt selbst nicht; ja, in ihrer Ziel- und Grundlosigkeit eröffnet sie vielmehr den Raum für Gründe und Ziele und verbirgt sich dabei hinter der Bewegtheit des Erscheinenden. In diesem Werden und Vergehen erscheint auch der Mensch, wobei er, wie wir im folgenden Abschnitt besprechen, als *ens cosmologicum* in seiner Lebensbewegung der *Einrichtung* im Binnenweltlichen die Bewegung der Welt auf *endliche Weise wiederholt*. Er ist Zwischen-Tag-und-Nacht, vom *Stachel der Negativität* zeit seines Lebens bewegt.

Sowohl für das Erfahren, welches immer nur entlang der Dinge erfährt, als auch für ein Denken, das diese Dingerfahrung zum Maßstab des Gültigen nimmt, markiert die Welt eine *Grenze*; wohin die Erfahrung auch geht, sie findet niemals ein Ende, läuft immer in ein Dunkel aus, aus dem wieder *etwas* erscheint; wenn sie mit dem Tod ein Ende findet, findet sie dort: *Nichts* (Fink 1969, 46). So deutet sich der dunkle Grund des Erscheinens an, die unbestimmbare Differenzlosigkeit der *kosmischen Nacht*: Es zeigt sich, dass „die Erscheinung […] eine Maske [ist], hinter der „niemand", hinter der nichts ist – als eben das Nichts" (Fink 2010 223). Im menschlichen Spiel hingegen findet die grund- und ziellose Medialität der Welt einen endlichen Rückschein in sich. Ebenso wie der Tod, so hat auch das Spiel das Potential, *Symbol* der Welt zu sein: „Das welthafte Walten der All-Macht geschieht ohne Grund und ohne Ziel, zwecklos und sinnlos, wertlos und planlos. Das sind die Grundzüge der Welt, die in das Menschenspiel zurückscheinen." (2010, 221)

Auch Nishida denkt den Grenzcharakter der Welt auf me-ontische Weise. Es scheint mir nicht zu gewagt, dass auch Nishida davon ausgeht, dass die Welt in ihrer Ganzheit niemals positiv gegeben sein kann, da ihre Grenzen schlicht nicht positiv gezogen werden können. Ebensowenig wie für Fink endet die Welt für Nishida irgendwo. Das, was erscheint, erscheint auch für Nishida aus einer unendlichen Bewegung heraus. Diese versucht er jedoch nicht als einen Streit zweier Seinsmächte zu beschreiben, sondern bezeichnet sie als absolute Negation. „Continually moving from the making to the made and from the made to the making, the world is necessarily constituted in the self-identity of absolute contradiction. It is a world mediated by the absolute nothing, a world mediated by absolute negation." (Nishida 2012, 165)

Diese absolute Negation spricht Nishida seit dem Aufsatz „Ort" (*bashō*) von 1926 als *zettai mu*, absolutes Nichts, an. Es ist weder als Vakuum noch als reine Privation oder als Verneinung einer bestimmten Sache aufgefasst. In den Worten von *bashō*: „Ein Nichts, das das Sein negiert und dem Sein gegenübersteht, ist nicht das wahre Nichts." (Nishida 1999a, 81) Ein solches gegensätzliches Nichts fasst das Nichts stets noch vom Sein her. Denn „if there were something outside it, negating and opposing it, it would not be the absolute" (Nishida 1987, 69). Daher muss das Absolute die absolute Negation in sich umfassen und sich aus der absoluten Negation selbst hervorbringen. Zugleich kann es absolute Negation nur geben, wenn es etwas gibt, das negiert wird. Daher muss gelten: „Das wahre Nichts ist das,

was den Hintergrund des Seins ausmacht." (Nishida 1999a, 81) Da das, was negiert wird, im Sinne des Absoluten nicht außerhalb dessen sein kann, was negiert, muss das Absolute sich selbst negieren: „Because it is absolute nothingness, it is absolute being." Seine Identität zeigt sich so als diejenige einer „absolute contradiction" (Nishida 1987, 69).

Nishidas Begriff des absoluten Nichts, *zettai mu*, entspringt dem Mahāyāna-buddhistischen Begriff des *Sunyata* (Krummel 2012, 22). Wir können es grob als eine schöpferische Unbestimmtheit, die Bestimmtheiten aus sich hervorbringt, fassen, oder, mit Krummel näher am Wortlaut des Herz-Sutras: „formlessness that forms itself into formed beings" (ebd. 22), wobei gilt, dass weder die Formlosigkeit der Form noch die Form der Formlosigkeit vorangeht. Besonders in seinem späten Werk tauchen die ostasiatischen Quellen seines Denkens auch expliziter in Texten auf. So formuliert Nishida in *Nothingness and the Religious Worldview* die Verbindung seines *zettai mu* mit der Tradition des Herz Sutras aus:

> „The world of the absolute is the dynamic equilibrium of the many and the one, a world constituted in the relation of simultaneous presence and absence. In the paradoxical logic of the *Prajnaparamita Sutra* tradition, because there is absolute nothing there is absolute being, and because there is absolute motion there is absolute rest." (Nishida 1987, 69).

Im Unterschied zu Fink unternimmt Nishida keinen Versuch, die unendliche Negativität, die sich als geschichtliche Welt selbst bestimmt, selbst noch als Verhältnis zweier Seinsmächte zu verorten; vielmehr legt er sie als den schöpferischen Ort, in dem sich menschliches Leben befindet, aus dem es geboren wird und in den es stirbt, frei; das Selbst ist *bashō-teki-jiko*, ein orthaftes Selbst. Wie ist sein *bashō* zu denken?

Im *bashō* steht es, in den Worten des späteren Nishida (1930er), als absolut Einzelnes. Einzelnes nun kann nur wirklich Einzelnes sein, da es nicht das Einzige ist, was ist. Einzelnes ist Einzelnes nur dadurch, dass es auf anderes Einzelnes wirkt, sowie dadurch, dass anderes Einzelnes auf es wirkt: „Ein einziges Einzelnes, dem nichts gegenübersteht, ist überhaupt nichts." (Nishida 2014, 58) In dem Sinne, dass ein Einzelnes als Einzelnes nur durch andere Einzelne ist, hat es als eins bereits die zwei in sich. Das Aufeinander-Wirken von Einzelnen wiederum ist nur möglich, wenn es ein Drittes gibt, *worin* die Einzelnen aufeinander wirken; das, worin die Einzelnen wirken, umfasst sie und vermittelt sie untereinander; es ist Allgemeines, welches Nishida als *Ort* bezeichnet. Doch auch das Allgemeine wiederum kann nur

Allgemeines sein, sofern es Einzelne *negiert* und dadurch vermittelt. Indem es die Einzelnen vermittelt, bestimmt es sich selbst: „Daß voneinander unabhängige Dinge gegenseitig aufeinander wirken, heißt, daß der Ort sich selbst bestimmt. Daß der Ort sich selbst bestimmt, bedeutet, daß die Dinge gegenseitig aufeinander wirken." (Ebd., 62) Indem die Einzelnen sich bestimmen, also individuieren, ist der Ort als Ort wirklich; zum Ort als Allgemeinem gehören also die Einzelnen notwendig dazu; zugleich gehört der Ort dadurch, dass die Einzelnen nur in orthafter Vermittlung Einzelne sind, zur Identität jedes Einzelnen. So kann Nishida sagen: „Das wirklich Einzelne ist etwas, das sich selbst verneint und selbst vermittelt, und das wirklich Vermittelnde ist etwas, das sich selbst verneint und selbst individuiert. Das Einzelne ist ein Vermittelndes, das Vermittelnde ist ein Einzelnes." (Ebd., 60)

In dieser Bewegung des orthaften Aufeinander-Wirkens bestimmt sich die geschichtliche Welt, die durch „Bestimmung ohne Bestimmendes" (Ebd., 59) schöpferisch wirkt. So wie das Spiel der Welt bei Fink keinen Spieler hat, so gibt es auch bei Nishida niemanden und nichts am Grund der Welt – der ‚Grund' ist die *unendliche Negativität*, *zettai mu*. Nishida konkretisiert dies weiter, indem er den Ort, worin die Einzelnen aufeinander wirken, als Gegenwart fasst. Wirklichkeit ist immer Gegenwart, „ohne Gegenwart gibt es keine reale Welt" (ebd., 61). Mit dem Begriffspaar diskontinuierliche Kontinuität findet Nishida zudem einen Weg, die Raum-Zeitlichkeit der Gegenwart zu denken. Ein Zugang dazu könnte so aussehen: Die Gegenwart vermittelt die Einzelnen, indem sie sie in räumlicher Diskontinuität nebeneinanderstellt, zugleich jedoch die nebeneinander Vereinzelten negiert und so aus ihrer jeweiligen Vereinzelung heraus miteinander in Beziehung setzt, woraus sich Kontinuitäten des Wirkens ergeben. Die Linearität der Selbstbestimmung der Einzelnen bleibt so in die Zirkularität der räumlichen Kopräsenz eingehalten; die absolute Gegenwart bewegt sich und steht dabei doch in sich, sie ist eine geschichtliche Welt, die immer ‚Jetzt' bleibt: „In der und als die Selbstbestimmung des ewigen Jetzt, das die Bedeutung einer transzendierenden Umgebung besitzt, gibt es unzählige Gegenwarten, die sich selber bestimmen." (Nishida 1999a, 143)

3.2 Die Grenze des Selbst – Tod, absolut widersprüchliche Selbstidentität

Das Selbst ist für sich eine Grenze, und dies in vielfacher Hinsicht. Mit Fink und Nishida werden wir sehen, dass das Selbst einerseits seine eigene *Bewegung* niemals greifen kann, andererseits auch seine *Ganzheit* niemals abschließend fassen kann. Doch heimisch werden, heißt dies nicht auch, irgendwo anzukommen? Wie steht es nun damit, bei sich selbst anzukommen, bei sich zuhause zu sein?

Eine Weise, bei sich anzukommen, ist, sich als Person zu bestimmen. Das Selbst nistet sich in der zeitlichen Kontinuität seines Bewusstseins ein; in ihm findet es einen Ort, aus dem heraus es als Grund der Bestimmung seiner selbst sowie der Objekte, denen es gegenübersteht, fungiert. Ein solches Verständnis seiner selbst bleibt für Nishida jedoch eine Abstraktion; die Einheit des Bewusstseins, die Kontinuität seines Sinns, blendet die materielle und soziale Kontingenz aus, aus der es sich erhebt. Wer das Selbst verfolgt, der merkt schnell, dass „the more we pursue the concrete self, the more we discover that it is a coincidence of incommensurable parts“ (Nishida 1987, 81).

Nishidas Fassung des Selbst als „momentary self-determination of the self-transforming matrix of the absolute present“ (ebd. 54) deutet bereits an, dass das menschliche Selbst die Quelle seiner Bewegtheit keineswegs in der Hand hat. Das Selbst ist als konkretes Selbst, indem es wirkt; es wirkt dadurch, dass es durch den Ort, in dem es ist, negiert-bestimmt wird, worin es wiederum diesen Ort hervorbringt. Die Bewegung der Negation ist das eigentlich Kreative am Selbst, und als das, was es in Bewegung setzt, auch dasjenige, was wir als ‚Grund‘ des konkreten Selbst fassen könnten. Das ‚wahre‘ Selbst ist also *niemand*, *selbst-loses Selbst bzw. die absolute Gegenwart/zettai mu*, und zugleich ist das wahre Selbst nur durch ein *empirisches*, geschichtsleibliches Selbst wirklich.

Koiteki chokkan (handelnde Anschauung) bzw. *Poeisis* (Anfertigen) sind Begriffe, unter denen Nishida diese kreative Bewegung im Spätwerk zu beschreiben versucht: „an activity that is truely selfless is actively intuitive“ (ebd., 102). Während ein Selbstverständnis vom Standpunkt des Bewusstseins aus das eigene Wirken primär unkörperlich und in der eigenen Initiative gründend versteht, verweist *koiteki chokkan* darauf, dass alles Handeln, also Denken, Sprechen und Anfertigen, immer auch Wahrnehmen ist, ebenso wie jedes Wahrnehmen immer auch Handeln ist; für Nishida bedeutet dies zugleich, dass alle Aktivität, Bestimmung der Objekte durch ein Subjekt,

zugleich Passivität, Bestimmung des Subjekts durch Objekte, die Umgebung, ist. Das Selbst ist also weder allein das Subjekt, die Innerlichkeit einer zeitlichen Kontinuität des Bewusstseins, noch Objekt, ein von außen bestimmtes, im Raum vereinzeltes. Es verwirklicht sich je augenblickhaft als Spannung dieser beiden, ist ihr Zwischen; dass es *augenblickhaft* wirkt, verweist uns erneut auf die Ungreifbarkeit – absolute Andersartigkeit – des Selbst. Es vergeht, indem es wird, es ist Leben-Sterben – ein Faktum, dem wir uns weiter unten erneut zuwenden.

Auch für Fink nistet sich menschliches Leben zunächst in einem verdinglichenden Bezug zu sich selbst ein; es sieht sich im Rückblick aus den Dingen und versteht sich so als etwas, das Eigenschaften hat und über diese bestimmt ist. Es scheint mir, als ließe sich diese *Vorstellung* des Menschen im *Anschein* verorten. Doch ist ein Selbstverständnis des Menschen als *Bewusstsein* bzw. als transzendentale Subjektivität auch für Fink eine Verengung der Offenheit, die menschliches Leben ist. Das Wort ‚Offenheit' weist uns auf die orthafte Struktur des Weltverhältnisses hin, das wir im Überflug über Fink und Nishida ansprachen. Ist der Mensch fundamental als *Verhältnis* gefasst, das eine *Bewegung des Verstehens* ist, so sehen wir, dass auch hier das menschliche Selbst eigentümlich bodenlos ist; es ist nichts, als eine Bewegung. Als *Weltverhältnis* ist diese Bewegung im Kosmos verortet, ja sie *wiederholt* gar auf endliche Weise die Bewegung der Welt, durch die sie aufgerissen ist. So wie die Welt die unendliche Spannung von Tag und Nacht ist, so ist auch der Mensch als *ens cosmologicum* ein „Zwischen-Tag-und-Nacht" (Fink und Heidegger 1970, 211).

Menschliches Leben lebt für Fink so, dass es sich zu dem, was erscheint, *verhält*, und zugleich in Bezug steht zu dem, was niemals erscheint. Analog zur kosmischen Struktur des Erscheinens ist die Offenheit, in der menschliches Leben sich abspielt, durch eine Doppelstruktur von sprachlicher Helle und inkarniertem, dunklem Grund gekennzeichnet, den die *Grundphänomene* bilden (Fink 1979). Der *Tod* ist – sowohl für das Individuum als auch für den Menschen als solchen – dasjenige, was das Leben abschließt, es also absolut begrenzt. Zwar kann das Individuum nicht über das Nichts des Todes hinausleben, doch ist sein Verständnis seiner Identität (als Person und ‚Mensch') stets dadurch über den Tod hinaus, dass es in der *Liebe* als geschlechtliches Wesen um ein menschliches Leben nach dem Tod weiß: Andere werden weiterleben, für die Leben der Künftigen ist zu sorgen.

Menschliches Leben findet mit dem Zwischen von dunklem Grund und sprachlicher Helle ein endliches Bewegungsfeld, das Binnenweltliche, wel-