

WELTEN
DER
PHILOSOPHIE
20

Sarah Eichner

Ethos des Unverfügbaren

Zur Gestalt der Erde im *Yijing*
(Buch der Wandlungen)

VERLAG KARL ALBER



WELTEN DER PHILOSOPHIE



WELTEN DER PHILOSOPHIE 20

Wissenschaftlicher Beirat:

Claudia Bickmann †, Rolf Elberfeld, Geert Hendrich,
Heinz Kimmerle †, Kai Kresse, Ram Adhar Mall,
Hans-Georg Moeller, Ryôsuke Ohashi,
Heiner Roetz, Ulrich Rudolph, Hans Rainer Sepp,
Georg Stenger, Franz Martin Wimmer,
Günter Wohlfart und Ichirô Yamaguchi

Sarah Eichner

Ethos des Unverfügbaren

Zur Gestalt der Erde im *Yijing*
(Buch der Wandlungen)

Verlag Karl Alber Baden-Baden

Sarah Eichner

Ethos of the Non-Manipulable

The Figure of the Earth in the *Yijing* (Book of Changes)

The present book aims at developing a differential understanding of the figure of the earth (KŪN) in the *Yijing* (*Book of Changes*) in critical contrast to the traditional interpretation of this sign. Its approach to KŪN follows a *transversal* reading, i.e. a comparative use of phenomenological, ontological and deconstructive approaches. The attempt to show the *subversive* potential of KŪN in the *Yijing* should not only to be understood as a basis for a new approach to the ›changes‹ but is also intended to contribute to the design of an *ethos of the non-manipulable* and a *phenomenology of the earth* based on it.

The Author:

Sarah Eichner studied Philosophy and Philosophy of Religion in Freiburg and Heidelberg. Her main research areas are the thinking of the *Yijing*, phenomenology, ethics and aesthetics of nature, environmental philosophy as well as deconstructive, feminist and alternative ontological conceptions.

Sarah Eichner

Ethos des Unverfügbaren

Zur Gestalt der Erde im *Yijing* (Buch der Wandlungen)

Das vorliegende Buch zielt auf die Entfaltung eines differenzialistischen Verständnisses der Gestalt der Erde (KŪN) im *Yijing* (*Buch der Wandlungen*) in kritischer Abgrenzung zu der Auslegung dieses Zeichens in den traditionellen Überlieferungen. Die Annäherung an KŪN erfolgt durch eine *transversale* Lesart, d. h. eines komparativen Gebrauchs von phänomenologischen, ontologischen und dekonstruktiven Denkansätzen. Der Versuch, das *subversive* Potential von KŪN im *Yijing* zur Geltung zu bringen, versteht sich nicht nur als Basis für einen Neuzugang zu den ›Wandlungen‹, sondern soll zugleich zu dem Entwurf eines *Ethos des Unverfügbaren* und einer darauf basierenden *Phänomenologie der Erde* beitragen.

Zur Autorin:

Sarah Eichner hat Philosophie und Religionsphilosophie in Freiburg und Heidelberg studiert und beschäftigt sich mit dem Denken des *Yijing*, der Phänomenologie, Naturethik, Naturästhetik, Umweltphilosophie sowie dekonstruktivistischen, feministischen und alternativen ontologischen Denkansätzen.

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) im Rahmen der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder – EXC 212 »Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne«.



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
– ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft,
Baden-Baden 2022
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-99944-8
eISBN 978-3-495-99945-5

Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder!

Also sprach Zarathustra

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	13
Teil I – Chora und Physis	49
1. Chora als das Raumgebende	49
1.1 Chora: Der Chasmus im Timaios	49
1.2 Die Grundkonstellation im Timaios	55
1.3 Chora und ihr Bezug zur mythologischen Gestalt der Erde	69
1.4 Chora als Denkfigur radikaler Differenz	76
1.5 Die Matrix als anfänglich Verdrängtes	84
2. Heidegger: Physis als unscheinbare Fügung	88
2.1 Das Edle der Physis: Die Unscheinbarkeit	90
2.2 Erde und Natur im Licht der Physis	98
2.3 Die Lichtmacht des Seins: Finks Kritik an Heideggers Physis-Denken	103
2.4 Die Auf-gabe des Denkens: Das unaufhebbare Sich-Verbergen der Physis	107
Teil II – Kūn: Das Sich-Fügen der Erde. Eine kritische Relektüre der Überlieferungen des <i>Yijing</i>	117
1. Einführung in das <i>Yijing</i>	117
1.1 Zur Geschichte des <i>Yijing</i> : Divination, Macht und Schrift	117
1.2 Der Aufbau des <i>Yijing</i>	126
2. Kūn in dem Spruchwerk des <i>Yijing</i> : Die archaische Macht der Erde	134
3. Kūn in den Überlieferungen des <i>Yijing</i> : Die Gefügigkeit der Erde	140

Inhaltsverzeichnis

4.	Die Überlieferung des Urteils: Fügsamkeit als Konstituens der Herrschaftsordnung	142
4.1	Herrschaft des Himmels	148
4.2	Gefügigkeit der Erde	157
4.3	Der Sinn von Himmel und Erde: Herrschaft und Position	161
5.	Die Wenyan-Überlieferung: Zeugungsmacht und territoriale Beherrschung	170
6.	Die Große Überlieferung: Topographien der Macht . . .	175
7.	Spruch, Zeichen und System: Zur Hermeneutik der Macht	193
7.1	Die Zeichen als Ort der Gründung von Macht . . .	193
7.2	Der Mythos als Legitimationsgrund von Macht . . .	199

Teil III – Kūn und die Gottheit der Erde: Mythologische Schichten und religiöser Kontext 203

1.	Das Jade-Bild der Gottheit der Erde	204
2.	Hou Tu: Zum Status und Geschlecht der Gottheit der Erde	209
3.	Die Ausradierung weiblicher Figuren aus der klassischen Mythologie	216
4.	Hou Tu und ihre mythischen Figurationen	222
5.	Nü Wa und die Erschaffung des Menschen	230
6.	Erde und die Kontrolle über das Wasser	233
7.	Wasser als Grundmetapher des frühen chinesischen Denkens	236
8.	Das Schriftzeichen Kūn: 𤰎	239

Teil IV – Das uneingeschränkt Offene: Die Dynamik von Kūn . . 245

1.	Kūn in den Zeichen des <i>Yijing</i>	246
2.	Die Gestalt von Kūn: Uneingeschränkte Offenheit	250
3.	Ontologische Konsistenz und ontische Konsistenz: Methodologische Überlegungen	256
4.	Die Grunddynamik von Kūn in den Zeichen des <i>Yijing</i> .	260
4.1	KŪN im Zeichen der Wiederkehr	260
4.2	KŪN im Zeichen des Zerfalls	266
4.3	KŪN im Zeichen der Ernährung	270
4.4	KŪN in den Zeichen der Minderung und Mehrung .	274

4.5 KÜN in den Zeichen der Verfinsterung des Lichts und des Vorstoßens	276
5. Das dao als Mutter der Welt	282
6. Frucht und Wirklichkeit	288
Das Ethos des Unverfügbaren	293
1. Kün, Chora und Physis	293
2. Kün als Gottheit und Kraft	322
2.1 Kün und die Erziehung des Menschen	322
2.2 Kün als Zeichen eines horizontalen Weltzuganges	329
3. Phänomenologie der Erde	345
Schlusswort	365
 Literaturverzeichnis	 377
Abbildungsverzeichnis	387

Einleitung

Es wirkt vielleicht enigmatisch, wenn eine philosophische Arbeit ausgehend von einer Zeichnung aus Strichen entwickelt wird. Dieses Strichmuster¹ stammt jedoch aus einem der ältesten und zugleich einflussreichsten Werke der antiken chinesischen Literatur,² dem *Yijing: Buch der Wandlungen*.³ Oftmals wird es auch schlicht Yi (»Wandlungen«) genannt, womit zugleich auf eine seiner maßgeblichen Bedeutungsschichten hingewiesen wird: Vor allem dem philosophischen Verständnis nach soll sich das Wort *yi* 易 in dem Titel 易經 (*Yijing*) nämlich nicht nur auf das Werk als solches beziehen, sondern auch auf die Wandlungen selbst, d. h. das Wandlungsgeschehen der Wirklichkeit, das in den 64 Strichmustern des *Yijing* manifest sein soll.⁴ Dass Wandlung die Grundidee des *Yijing* bildet, und die

¹ Siehe Abbildung 1.

² Das *Yijing* ist ursprünglich ein Orakelbuch aus der frühen Antike Chinas. Die Antike kann als der Zeitraum der Herrschaft der Zhou (1045–256 v. Chr.) und der ersten vier Jahrhunderte der Kaiserzeit betrachtet werden, welche die Dynastien Qin (221–206 v. Chr.), Westliche Han (206 v. Chr. – 8 n. Chr.), Xin (9–23 n. Chr.) und Östliche Han (25–220 n. Chr.) umfasst. Die überlieferte Fassung des *Yijing* umfasst zwei Teile: Das Spruchwerk, das sich aus 64 Zeichen und den ihnen zugeordneten 450 Sprüchen zusammensetzt, und das Textkorpus einer anonym allegorischen und kommentierenden Auslegung. Die Niederschrift der Sprüche, deren Alter und Herkunft selbst schwer zu bestimmen ist, und ihre Zuordnung zu den Strich-Zeichen erfolgte vermutlich zwischen dem Ende des 9. und dem Beginn des 7. Jahrhunderts v. Chr. und ist eng verbunden mit der Legitimation der Herrschaft der Zhou. Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Einführung, S. 253.

³ Die vorliegende Arbeit orientiert sich maßgeblich an der Übersetzung des *Yijing* von Dennis Schilling, die 2009 im Verlag der Weltreligionen erschienen ist: *Yijing: Das Buch der Wandlungen*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Frankfurt a. M. und Leipzig 2009. Für die chinesischen Ausdrücke wurde in der vorliegenden Arbeit die Pinyin-Umschrift gewählt. Die anderen Umschriften, die teilweise in älteren Studien erscheinen, wurden im Original stehen gelassen.

⁴ Den formalen Ausgangspunkt für das Verständnis des *Yijing* als »Buch der Wandlungen« bildet die Annahme, dass sich in einem Zeichen eine oder mehrere Linien

frühen Überlieferungen des *Yijing*, insbesondere die sogenannte *Große Überlieferung*⁵, als ein philosophischer Traktat über die Wandlung verstanden wird, prägte vor allen Dingen die Interpretation des *Yijing* in der Han-Zeit (ab dem 2. Jh. v. Chr.) und wurde von dort aus sinnbestimmend für die gesamte Sicht auf das *Yijing* in der darauffolgenden Zeit.⁶

Das *Yijing* besteht also nicht nur aus geschriebenen Worten, sondern primär aus 64 spezifisch angeordneten Strichmustern.⁷ Die 64 Strichmuster des *Yijing* können in sich selbst und in ihren vielfachen Bezügen zueinander als ein dynamisch verbundenes Kompositionsgefüge verstanden werden, worin sich ein spezifischer Bedeutungszusammenhang aufspannt. Im *Yijing* werden die Strichmuster unter anderem als *xiang* (›Bilder‹)⁸ bezeichnet.⁹ Für die Auffassung

wandeln bzw. in ihr Gegenteil umschlagen können, d.h. eine durchgezogene Linie (harte Linie) sich zu einer geteilten (weichen) Linie und umgekehrt ›wandeln‹ kann. Vor dem Hintergrund einer Befragung des Orakels des *Yijing* ergeben sich daher stets zwei Zeichen: ein Grundzeichen, von dem die Wandlung ausgeht und ein Zielzeichen, in das die Wandlung übergeht (und das als Resultat eines Wandlungsprozesses verstanden werden kann). Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Einführung, S. 341 f.

⁵ Die *Große Überlieferung* (*Dazhuan*), auch »Überlieferung der angehängten Sprüche« (*Xicizhuan*) genannt, ist eine Sammlung verschiedener Betrachtungen über den Aufbau, die Herkunft und Wirkung des Orakels des *Yijing* und zählt zu den bedeutendsten Texten der antiken philosophischen Literatur Chinas. Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Einführung, S. 270.

⁶ Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Einführung S. 341. Die *Große Überlieferung* stellt eine genaue Entsprechung zwischen den Phänomenen des ›Reiches von Himmel und Erde‹ (*tian di*) und den Zeichen und Linien (den Wandlungen) im *Yijing* her. Diese Sicht suggeriert eine Form von Kontinuität der Wandlungen, so dass zwischen den Zeichen und der kosmischen Wirklichkeit eine intrinsische Verbindung besteht.

⁷ Siehe Abbildung 2. In der westlichen Sinologie werden die Strichmuster als Hexagramme bezeichnet. Ein Hexagramm setzt sich aus zwei Trigrammen zusammen: Im Chinesischen werden sowohl Hexagramme als auch Trigramme als *gua* (›Orakelzeichen‹) definiert.

⁸ Die Verwendung des Schriftzeichens *xiang* im Sinne von ›Bild‹ kommt das erste Mal in Texten vor, die auf die westliche Zhou-Zeit (spätes 9. Jhr. v. Chr.) zurückgehen. Anzunehmen ist, dass die Vorstellung der Zeichen als Bilder in den Auslegungstraditionen ab dem 4. Jahrhundert v. Chr. entstanden ist. Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Einführung, S. 319.

⁹ Ältere Bezeichnungen für die Zeichen sind *ti* (›Körper‹) oder *gua* (›Zeichen‹). Der Begriff *ti* steht ursprünglich im Zusammenhang des in der Divination verbreiteten Opferkultes und bezeichnet dort das Tier oder ein Körperteil des Tieres, das mit einer Gottheit, der Opfer erbracht werden, in enger Verbindung steht. Der Begriff *ti* und

der Strichmuster als Bilder ist ein spezifisches Verständnis des Verhältnisses zwischen dem Zeichen und seiner Wirkung maßgeblich. Ein *xiang* (Bild) ist vor dem Hintergrund älterer Vorstellungen nämlich keineswegs als eine bloß optische Repräsentation von etwas zu verstehen, vielmehr muss es als etwas verstanden werden, von dem eine *Wirkung* ausgeht. Bereits zur Entstehungszeit des *Yijing* wurden die Zeichen als Embleme von Mächten und Gottheiten angesehen, denen Wirkungskräfte auf die Geschehnisse der Welt zugeschrieben wurden.¹⁰ Die ältere Vorstellung von der Wirkung der Zeichen beruht dabei auf einer Art emblematischen Funktion, die eine Abbildung des Wirkens der jeweiligen Gottheit oder Macht in dem Zeichen durch den Namen meint.¹¹

Diese frühe Vorstellung der Zeichen als Embleme von Gottheiten werden von den Auslegungstraditionen in den Ausdruck *xiang* (Bild) mit aufgenommen.¹² Dabei bezeichnet *xiang* nicht nur die emblematische Wirkung der Zeichen, sondern die Bildlichkeit der Zeichen selbst.¹³ Der grundlegende Gedanke ist hierbei, dass der Name des Zeichens dem Zeichen nicht nur gegeben wird, sondern sich auch in seinem Linienbild manifestiert.¹⁴ Sofern die Wirkung des Zei-

gua lässt auf eine Vorstellung der Korrelation zwischen dem Opfertier und der Gottheit auf Basis eines Wirkungsverhältnisses schließen. Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Einführung, S. 319.

¹⁰ Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Einführung, S. 319. Ihren Ursprung haben die Zeichen des *Yijing* vermutlich im Orakelwesen: Dem frühen Verständnis nach sind sie als Embleme von Natur- und Ahnengottheiten und die Sprüche als deren Botschaften zu verstehen. Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Einführung, S. 253.

¹¹ Die emblematische Funktion fasst Dennis Schilling folgendermaßen zusammen: Der Name des Zeichens gibt die Wirkung des Zeichens bekannt. Er bezeichnet ein Wirken, das dem Verhalten von Tieren nachgezeichnet ist. Hinter der Wirkung des Zeichens steht die Gottheit, der Eigenschaften nach diesem Verhaltensmuster zugesprochen werden, wodurch sich ihre Identität bestimmen lässt. Die Funktion der Zeichen als Embleme beruht auf der Namensgebung der Zeichen nach den Verhaltenseigenschaften. Die emblematische Funktion der Zeichen ist eine Abbildung des Wirkens der Gottheit in dem Zeichen durch den Namen. Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Einführung, S. 322.

¹² Nach den Ausführungen der *Großen Überlieferung* sind die Zeichen Ausdruck der Tier- und Dingwelt und ihren Mustern. Der Sinn dahinter ist, dass die Zeichen damit wiederum auf die Welt der Dinge einwirken können, d. h., dass die Gleichartigkeit der Zeichen zu den Mustern der Welt es ermöglicht, mit den Kräften der Welt zu kommunizieren. Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Einführung, S. 325 f.

¹³ Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Einführung, S. 324.

¹⁴ Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Einführung, S. 324.

chens sich sowohl im Namen als auch im Bild des Zeichens zeigt, muss zwischen dem Namen und dem Bild des Zeichens eine Relation bestehen.¹⁵ Diese Relation beruht einerseits auf der unmittelbaren Bildlichkeit des Zeichens und andererseits auf der dem Zeichen zugespochenen Symbolik.¹⁶

Die Wirkkraft der Zeichen des *Yijing* drückt sich diesem Verständnis folgend also nicht nur in ihren Namen, sondern auch in ihrer unmittelbaren Bildlichkeit, ihrer *Gestalthaftigkeit* aus. In diesem Sinne der Manifestation der Wirkkraft des Zeichens in seiner unmittelbaren Bildlichkeit geht auch von derjenigen Gestalt eine besondere Wirkkraft aus, der diese Arbeit gewidmet ist: ䷁. Im *Yijing* trägt diese Gestalt den Namen KŪN. Das Zeichen KŪN gehört insgesamt zu den ältesten Schichten des *Yijing*, dessen sprachlicher Korpus archaisch und nur schwer zu fassen ist: Den sinologischen Forschungen nach zu urteilen, ist die etymologische Bedeutung des Namens des Zeichens unklar; auch ist die eigentliche Bedeutung des Zeichenbildes nicht bekannt.¹⁷ Zumeist wird KŪN jedoch als Erde verstanden oder als etwas, das in einem engen Bezug zu der Erde bzw. der Erdgottheit steht.¹⁸ In den Überlieferungen des *Yijing* wird KŪN in Relation zu der *Wirkkraft der Erde* gesetzt, während diese Wirkkraft allerdings nicht mehr als eine Art eigenständige Macht (der Erde) verstanden wird, wie dies offenbar in dem Verständnis des Spruchwerks des *Yijing* noch der Fall war, sondern zu einem *Sich-Fügen* der Erde (um-)gedeutet wird.¹⁹

Die folgenden Überlegungen im Kontext meiner Auseinandersetzung mit dem *Yijing* zielen auf die Entfaltung eines möglichen Verständnisses von KŪN in Abgrenzung zu der *Auslegung* der Wirkkraft dieses Zeichens – im Sinne des Sich-Fügens der Erde – in den Überlieferungen des *Yijing*. Es soll dabei der Frage nachgegangen

¹⁵ Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Einführung, S. 324.

¹⁶ Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Einführung, S. 325.

¹⁷ Die überlieferte Fassung des *Yijing* schreibt als Name des Zeichens *tu shen* 坤. Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Stellenkommentar, S. 445. Das Piktogramm besteht aus *tu*, »Erde, Boden, Lehm, Schlamm« und *shen*: *Shen* wird unter anderem als »ausdehnen« oder »strecken« begriffen. Siehe hierzu das Zeichen in Bernhard Karlgren: *Grammata Serica Recensa*, in: *The Museum of Far Eastern Antiquities*, Stockholm, Bulletin No. 29, Stockholm 1957.

¹⁸ Siehe hierzu *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Stellenkommentar, S. 445 f.

¹⁹ Diese Deutung hält sich durch die verschiedenen Texte der Überlieferungen – ob schon unter je anderen Blickwinkeln – durch und soll im zweiten Kapitel der Arbeit einer kritischen Analyse unterzogen werden.

werden, wie die Wirkkraft von KŪN verstanden werden könnte, was das Potential dieser Wirkkraft ausmacht und wie diese sich in der unmittelbaren Gestalt von KŪN manifestiert. Die Annäherung an ein mögliches Verständnis von KŪN – jenseits ihrer Deutung in den Überlieferungen des *Yijing* – soll mitunter entlang eines *transversalen* Verständnisses, d. h. eines komparativen Gebrauchs von phänomenologischen, ontologischen und dekonstruktiven Ansätzen erfolgen, wodurch verschiedene Aspekte auf eine philosophisch plausible Weise nutzbar gemacht werden können.²⁰ Der Versuch, die Wirkkraft – und das darin liegende *subversive* Potential von KŪN – in Abgrenzung zu problematischen Deutungsmustern ihres traditionellen Verständnisses in den Überlieferungen des *Yijing* zur Geltung zu bringen, versteht sich nicht nur als eine mögliche Basis für die Entwicklung einer anderen Sichtweise auf das *Yijing*, sondern soll zugleich zu dem Entwurf einer Phänomenologie der Erde beitragen, welche ausgehend von den Zeichengestalten des *Yijing* einen neuen Zugang zu der Mannigfaltigkeit des Lebendigen²¹ – der Erde als Ort der Manifestation dieser Mannigfaltigkeit – schaffen soll. Daher ist die Gestalt von KŪN grundlegend: Sie bildet sozusagen das Eingangstor, wodurch die gesamten ›Wandlungen‹ betreten und ihr »Gewebe«²² sichtbar gemacht werden soll. Vorausblickend lässt sich sa-

²⁰ Eine der komparativen Thesen dieser Arbeit wird es sein zu zeigen, wie verschiedene Deutungen zweier aus der europäischen Tradition des Denkens stammender (und KŪN strukturell ähnlicher) Figuren dazu dienen können, das Potential von KŪN zur Entfaltung zu bringen. Hieraus ergibt sich das Problem eines transversalen Verständnisses, das Ebenen eines komparativen Gebrauchs beinhalten muss. Komparativer Gebrauch bedeutet jedoch nicht Komparatismus, sondern den Versuch, verschiedene Aspekte auf eine philosophisch plausible Weise für einen bestimmten Zweck nutzbar zu machen.

²¹ Der Begriff Lebendiges bezieht sich hier zunächst auf alle von der Erde hervorgebrachten Dinge und Wesen, die in ihrem Sein und Wachstum auf die Erde zurückgezogen bleiben. Es bezeichnet zugleich etwas vom Menschen selbst nicht Geschaffenes, und insofern *Unverfügbares*. Die Mannigfaltigkeit des Lebendigen kann, wie wir noch genauer sehen werden, als Manifestation der Wirkkraft von KŪN verstanden werden, die sich in der Erde und ihren permanent sich wandelnden, phänomenalen Gestalten zeigt.

²² Als »Gewebe der Wandlungen« werden in der *Großen Überlieferung* die Ränge eines Zeichens bezeichnet, welche für jedes Zeichen ein individuelles Muster seiner Kräfte und Ordnung angeben, nach denen es eine Wandlung bewirken kann. Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Einführung, S. 344. Die Sichtbarmachung des Gewebes, von der hier gesprochen wird, bezieht sich einerseits auf die Herausstellung der hierarchischen Ordnung, welche durch das Rangprinzip den Zeichen und

gen, dass in der Musterung (*guan*)²³ der Gestalt von KŪN dasjenige in Augenschein treten soll, was in seiner uneingeschränkten Offenheit (als Zeichen unerschöpflicher Wirkkraft) für uns wesensmäßig un-
verfügbar bleibt und gerade dadurch die Mannigfaltigkeit des Lebendigen überhaupt erst möglich macht.

In den Überlieferungen des *Yijing* werden die Zeichen des *Yijing* analogisch in Relation zu verschiedenen Naturkräften und kosmologischen Prinzipien²⁴ gesetzt, die in dem Aufbau, d. h. der Formation der jeweiligen Gestalten, den spezifischen Ausdruck ihrer Wirkkraft finden sollen.²⁵ Dieser Methode folgend wird KŪN – ䷁ – analogisch

ihrer Wirksamkeit unterschoben wird. Das Ziel dieser Herausstellung würde andererseits eine Veränderung dieses Gewebes durch die Entfaltung der Wirkkraft von KŪN nach sich ziehen, was zugleich auch zu einem anderen Verständnis des Begriffes der Wandlungen ausgehend von KŪN und der Manifestation ihrer Wirkkraft in der Mannigfaltigkeit des Lebendigen (dem Ganzen der Erde) führt.

²³ *Guan* 觀 heißt »betrachten«, wörtlich »in Augenschein nehmen«. In der *Großen Überlieferung* wird gesagt, dass die Berufenen fähig waren, die inneren Kräfte und Bewegungen des Reiches von Himmel und Erde wahrzunehmen und sie ihrer Gestalt und ihrem Aussehen nach zu erschließen, um auf diese Weise die Eigenschaften der Wesen zur Bildhaftigkeit zu bringen. Die »Berufenen« (*sheng ren*) haben sich als Ahnherren der Geschlechter in einer früheren Zeit Verdienste um die Führung des Reiches von Himmel und Erde erworben. Hinter ihnen stehen die Herrschergestalten der mythologischen Erzählungen. Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Stellenkommentar S. 761. »Denn die Wandlungen sind das, womit die Berufenen die Tiefe ausloten und die Keime prüfen. Dadurch, dass sie keimhaft sind, konnten sie die Absichten des Reiches durchdringen. Dadurch, dass sie keimhaft sind, konnten sie Aufgaben des Reiches vollenden.« *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, S. 218. Das heißt, dass die Bilder das Korrelat dessen sind, was die Berufenen in den Kräften der Welt erkannt und dementsprechend gemustert haben. Die Musterung ist nicht ein Zeichen im Sinne eines Abstandes von dem Wirklichen, sondern die Wirksamkeit des Realen in einer intermediären Sphäre. Unter einem Bild ist damit nicht eine bloß optische Repräsentation von etwas zu verstehen: Das *Yijing* versteht sich nicht als ein Repräsentationsmodell, es bildet den Kosmos nicht einfach nur ab, sondern schafft und strukturiert ihn auch. Etwas zu mustern bedeutet insofern nicht nur es als ein Bild oder ein Symbol zu präsentieren, sondern auch ihm eine aktive Form zu geben.

²⁴ Eine systematische Darstellung der Zuordnung der Zeichen zu den Naturkräften und kosmologischen Prinzipien erfolgt im Kapitel II.

²⁵ Das Bild eines Zeichens umfasst symbolische Bedeutungen, die den Linien und Zeichen zugeschrieben werden; Sinnzusammenhänge, die sich aus der Konfiguration der einzelnen Linien ergeben und Assoziationen, die der unmittelbaren Bildlichkeit der Linienstruktur entnommen werden. Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Einführung, S. 260. Für die Auslegung des *Yijing* sind, wie wir später noch genauer sehen werden, zwei Reihen von Symbolen besonders wichtig: Das sind die Naturkräfte und ihre spezifischen Eigenschaften und ihre Stellung in einer Art Zeugungsfolge. Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Einführung, S. 262.

mit der *Wirkkraft der Erde* identifiziert und QIÁN – ☰ –, der *Wirkkraft des Himmels*, komplementärlogisch entgegengestellt.²⁶ In ihrer Interaktion miteinander können die Zeichen KŪN und QIÁN als die gestalterisch und produktiv wirksamen Kräfte der Wandlungen (d. h. des Kosmos) betrachtet werden. Sie nehmen insofern eine Sonderstellung in der Konfiguration des Ganzen (der verschiedenen aufeinander bezogenen Zeichengestalten des *Yijing*) ein. Als Zeugungskraft des Himmels und Fruchtbarkeit der Erde werden sie unter anderem mit den Geschlechtsorganen gleichgesetzt und ihre Bewegungen analog zu den verschiedenen Bewegungen des Phallus und der Vagina – des Sich-Aufrichtens und des Sich-Weitens – beschrieben.²⁷ In der Liniengestalt von KŪN – ☷ – soll sich demzufolge die Wirkkraft der Erde zeigen, auf deren umfangreich aufnehmender Kraft gestützt, alle Lebewesen geboren werden, während in der Liniengestalt von QIÁN – ☰ – die Wirkkraft des Himmels sichtbar werden soll, durch dessen Zeugungskraft die Geburt aller Wesen angestoßen wird.

Dabei deutet die formale Gestalt dieser beiden Zeichen für sich betrachtet auf ein Verhältnis zwischen KŪN und QIÁN, das in seiner wechselseitigen Bedingung eine Art *symmetrische* Beziehung anzeigt: Zwar sind beide Zeichen ihrem Aufbau nach unterschieden, doch sind sie in ihrer Unterschiedenheit gleich kraftvoll und bilden eine Art komplementäre Entsprechung zueinander.²⁸ In den Überlieferungen des *Yijing* wird dieses Verhältnis jedoch eindeutig *asymmetrisch* ausgelegt, sofern KŪN (in ihrer Deutung als das Sich-Fügen der Erde) QIÁN (als dem Walten des Himmels) nicht nur bei-, sondern gleichzeitig auch untergeordnet wird. KŪN und QIÁN sind in den Überlieferungen nicht gleichgestellt, sondern erscheinen in einer hierarchischen Rangordnung, wonach QIÁN als das Walten des Himmels über KŪN als dem Sich-Fügen der Erde steht. Mit der Bestimmung von KŪN als *Wirkkraft der Erde* im Sinne des Sich-Fügens wird in den Überlieferungen des *Yijing* zugleich ein klassisch-hierarchisches Unterordnungsverhältnis des Weiblichen unter das Männliche konstru-

²⁶ Lediglich die Zeichen KŪN und QIÁN wurden in Kapitälchen gesetzt, um ihre Sonderstellung hervorzuheben.

²⁷ Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Einführung, S. 344.

²⁸ Das Zeichen von KŪN bildet hiernach die symmetrische Gegengestalt zu dem Zeichen von QIÁN. Dies ergibt sich aus dem Aufbau der Zeichen und ihres wechselseitigen Bezuges: Werden alle Linien von KŪN geschlossen, ergibt sich daraus QIÁN und umgekehrt.

iert. Der Entsprechungslogik der Überlieferungen folgend, stehen QIÁN und KŪN also nicht nur in einem analogischen Entsprechungsverhältnis zur Wirkkraft des Himmels und der Erde, sondern zugleich auch zum Männlichen und Weiblichen und sind durch die Zuordnung klassischer geschlechtsbasierter Eigenschaften in ein festes Schema fixiert. Dabei gilt es zu bedenken, dass die Eigenschaften und Verhältnisbestimmungen mit denen QIÁN und KŪN im *Yijing* (ausgehend von den Überlieferungen) klassischerweise in Verbindung gebracht werden, vor allen Dingen aus Relationen stammen, die insbesondere in der Han-Dynastie weit verbreitet waren. Dazu gehören die ungleich konstruierten Paare von *yin yang* (Lichtes und Schattiges), *tian di* (Himmel und Erde) und *nan nü* (Mann und Frau).²⁹ Obschon in diesen Paaren eine komplementärlogische Bestimmungsform vorausgesetzt wird, ist vor allen Dingen in dem dafür exemplarischen Denken von *yin* und *yang*³⁰ von Beginn der schriftlichen Überliefe-

²⁹ Vgl. hierzu die Untersuchung von Lisa Raphals: *Sharing the Light, Representations of Women and Virtue in Early China*, Albany/New York 1998. Siehe hierzu auch Eric S. Nelson, Liu Yang: »Customary Chinese models of understanding gender have been questioned to the extent that dominant Chinese traditions appear to hierarchically privilege the male (*nan*) over the female (*nu*), *yang* over *yin*, and active masculine heaven (*tian*) over passive feminine earth (*di*). Masculine and feminine phases are not dualistically separated into invariable opposites, as the expressions *tiandi*, *yinyang*, or *nannu* indicate; yet they are not seen as equal in the normative hierarchical accounts of Confucianism and in the prioritizing of the feminine and maternal in the *Daodejing*. According to critics, the gendered and familial logic of masculine- and feminine-oriented expressions serves to reproduce a patriarchal and patrilineal socio-cultural order that encourages the role-defined recognition and subordination of women and the elements of nature identified as feminine.« Eric S. Nelson und Liu Yang: *The Yijing, Gender, and the Ethics of Nature*, in: *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy and Gender*, New York 2016, S. 267–288, hier S. 268.

³⁰ Im *Yijing* finden sich die Begriffe *yin* (Schattiges) und *yang* (Lichtes) lediglich in den Überlieferungen und auch dort nur an wenigen Stellen. Eingang in das Werk fand das *yin-yang*-Denken im Ausgang von der Interpretation des *Yijing* in der Han-Zeit und gewann ausgehend von diesem Kontext eine Art Deutungsmacht. Die *yin-yang* Schule bezeichnet zur Zeit der Han-Dynastie eine Denkströmung, deren Spekulationen auf der Annahme einer Analogie zwischen der natürlichen und menschlichen Welt basieren. *Yin* und *yang* bezeichnen hiernach das weibliche Prinzip der Dunkelheit, Kälte, Feuchtigkeit, Ruhe usw. und das männliche Prinzip des Lichtes, der Wärme, der Trockenheit, der Bewegung usw., deren Wechselwirkung die natürlichen Phänomene des Universums hervorbringen soll. Vgl. Fung Yu-lan: *A History of Chinese Philosophy*, Vol. I *The Period of the Philosophers*, übers. v. Derk Bodde, Princeton 1952, S. 159. Der hanzzeitliche Synkretismus ist dadurch gekennzeichnet, dass alle Dinge zwischen Himmel und Erde nicht nur dem Verhältnis von *yin* und *yang*, sondern auch den sogenannten fünf Wandlungsphasen entsprechend in Beziehung ge-

nung an eine in diesem Verhältnis zum Ausdruck kommende vertikale Sicht der Dinge unverkennbar, d.h. in Bezug auf das Verhältnis zwischen dem Männlichen (*yang*, Lichtes) und dem Weiblichen (*yin*, Schattiges) auch eine Über- und Unterordnung von Mann und Frau, die vor allem im gesellschaftspolitischen Bereich der Legitimation hierarchischer Verhältnisse diene.³¹

KŪN (vor dem Hintergrund ihrer Identifikation mit der Erde) korrespondiert in den Texten der Überlieferungen wechselnd mit dem Weichen (*rou*), passiv Empfänglichen und Zersetzenden der schattigen Kraft (*yin*-weiblich) und QIÁN (vor dem Hintergrund seiner Identifikation mit dem Himmel) mit dem Harten (*gang*), aktiv Erzeugenden der hellen Kraft (*yang*-männlich). QIÁN entspricht analogisch nicht nur der Himmel, sondern zugleich auch der Vater und der Kopf, sowie KŪN nicht nur mit der Erde, sondern auch mit der Mutter und dem Bauch assoziiert wird, auch das Leidvolle und Armselige werden unter Merkmalen genannt, die KŪN charakterisieren sollen.³² QIÁN (das Wirken des Himmels) wird als kräftiges Tätigsein beschrieben und KŪN (im Sinne des Sich-Fügens der Erde) als folgsame Gehorsamkeit. Am deutlichsten zeigt sich die Konstruktion dieser asymmetrischen Differenz zwischen Himmel und Erde vielleicht in der topographischen Zuordnung der *Großen Überlieferung*, wo

setzt werden, also einem analogen oder korrelierenden Denken nahekommt, wie es auch einer magischen Weltsicht entspricht. Insbesondere die kosmische und die gesellschaftliche Ordnung müssen darin miteinander korrespondieren. Mit der Fixierung von festen Plätzen – Himmel oben und Erde unten – ergibt sich ein soziomorphes Weltbild, d.h. ein Weltbild, das der festen politisch-sozialen Ordnung genau entspricht, genauso wie umgekehrt die soziale durch die kosmische Ordnung sanktioniert wird. Bei dem *yin-yang*-Modell dürfte es sich von Anfang an um ein asymmetrisches Modell gehandelt haben. Mit der Inkorporierung der *Yin-Yang* Symbolik über die Überlieferungen in das *Yijing* ist jedenfalls eine klare Hierarchie zwischen beiden Prinzipien gegeben. Vgl. Karl-Heinz Pohl: Weiblich – männlich, Yin und Yang: Kulturelle und philosophische Hintergründe in China, in: *Zeitschrift für Qigong Yangsheng*, 2016, S. 23–39.

³¹ Vgl. Gudula Linck: *Leib und Körper, Mensch, Welt und Leben in der chinesischen Philosophie*, Freiburg / München 2011, S. 64. Siehe hierzu Robin Wang: »I was investigating what appears to be a puzzling contradiction: on the one hand, yinyang seems to be an intriguing and valuable conceptual resource in ancient Chinese thought for a balanced account of gender equality; on the other hand, no one can deny the fact that the inhumane treatment of women throughout Chinese history has often been rationalized in the name of yinyang.« Robin Wang: *Yinyang. The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*, New York 2012, S. 11.

³² Vgl. *Yijing*, übers. und hrsg. v. Dennis Schilling, S. 238 f.

gesagt wird, dass der Himmel *würdig* und die Erde *niedrig* ist und daraus folgend das Walten (QIÁN) und das Sich-Fügen (KŪN) abgeleitet werden.³³ Auf Grundlage dieser einer sinnhaften Ordnung der Natur unterstellten asymmetrischen Differenz zwischen Himmel (oben, hoch, *yang*, männlich) und Erde (unten, niedrig, *yin*, weiblich) wird in den Überlieferungen des *Yijing* eine Gesellschaftshierarchie abgeleitet und gerechtfertigt. Die asymmetrische Bestimmung von Himmel und Erde in den Überlieferungen des *Yijing* bringt dabei das scheinbar unvereinbare Verständnis von *Gender* in dem chinesischen Denken zum Vorschein: interaktive Gegenseitigkeit einerseits und geheime Hierarchie andererseits.³⁴

Das vorherrschende Bild einer sich dem Himmel fügenden Erde ist für das traditionelle Verständnis des *Yijing* grundlegend. Dieses Verständnis hat sich jedoch erst durch die Überlieferungen des *Yijing*, d.h. mittels und ausgehend von dem umfangreichen Kommentarwerk³⁵ durchgesetzt und von dort Eingang in den politisch-philosophischen Diskurs gefunden. Wie im Rahmen dieser Arbeit deutlich werden soll, darf das *Yijing* jedoch nicht als ein einheitlich bestimmbares und in sich geschlossenes, d.h. homogenes Werk betrachtet werden, vielmehr besteht es aus der Komposition verschiedener Textschichten, die in sich einen jeweils anderen Zeit- und Verstehenshorizont widerspiegeln. Das *Yijing* umfasst grob gesprochen zwei Teile: 1. Das Spruchwerk, welches die ältere Schicht des Werkes bildet und das aus den 64 sechslinigen Zeichenmustern und den diesen Zeichenmustern zugeordneten 450 Sprüchen besteht und 2. die Überlieferungen, ein Textkorpus kommentierender Auslegungen des Spruchwerks, welcher die jüngere Schicht des Werkes bildet. Dabei

³³ »Der Himmel ist würdig, die Erde niedrig. [So] waren das Walten und das Sich-Fügen gesetzt.« *Yijing*, übers. und hrsg. v. Dennis Schilling, S. 209.

³⁴ Vgl. Eric S. Nelson and Liu Yang: *The Yijing, Gender, and the Ethics of Nature*, S. 268. Die Autoren untersuchen wie das Verhältnis von Gender und Natur in Bezug auf das *Yijing* verstanden wurde und versuchen das Potential und die Grenzen des *Yijing* hinsichtlich der Genderfrage und seiner Vernetzung mit Ökologie, Umweltbewusstsein und Ökofeminismus herauszustellen.

³⁵ An sich handelt es sich bei den Texten nicht um Kommentare, auch wenn sie kommentieren. Die Überlieferungen des *Yijing* geben sich als Wissenstraditionen aus, welche die Bedeutung des Spruchwerks und seiner Zeichen in ihre Zeit tragen. Sie sind so gesehen nicht von dem Spruchwerk zu trennen, sondern bilden seine Versprachlichung für die jeweils vorherrschende Zeit. Von ihrer Wirkungsgeschichte hergesehen, wird so das Denken des *Yi*, allerdings in der Form, in dem es in den *Überlieferungen* erscheint, in den politisch-philosophischen Diskurs mit aufgenommen.

entwickeln die insgesamt sieben Überlieferungen des *Yijing* unterschiedliche Interpretationen des Spruchwerks und der Zeichenmuster auf Grundlage von Ideen und Konzepten, die aus ihrem jeweiligen historischen Kontext stammen. Aus Sicht der Überlieferungen sollen die Ideen und Vorstellungen der beiden Schichten weitestgehend ineinander übergehen und eine Einheit bilden: Erst die historisch-kritische Forschung hat damit begonnen, die verschiedenen Textschichten voneinander differenziert zu betrachten und ihren jeweiligen Gedankenwelten zuzuordnen.³⁶

Grundlegend für die Herausarbeitung eines anderen Verständnisses von KŪN ist daher die genaue Differenzierung dieser verschiedenen Textschichten des *Yijing*. Dabei lässt sich in den Überlieferungen des *Yijing* ein spezifischer Herrschaftsdiskurs ausmachen, der im Kern immer mehr durch ein geschlechtsmäßig hierarchisierendes und in Gegensätzen stratifizierendes Denken geleitet wird. Von den Parametern dieses Herrschaftsdiskurses hängt, wie es scheint, erst die untergeordnete Position ab, die KŪN in der Wirkungsgeschichte des *Yijing* und aufgrund verschiedener ideologischer Ausprägungen der interpretatorischen Leitfäden im Laufe der Zeit erhalten hat. In dem Anordnungsschema der Zeichen der überlieferten Fassung des *Yijing* folgt das Zeichen KŪN (2. Zeichen) auf das Zeichen QIÁN (1. Zeichen), ist diesem also sequenziell nachgeordnet, was zugleich die grundlegend hierarchische Struktur anzeigt, die für die traditionelle Auslegung des Beziehungsverhältnisses von KŪN und QIÁN und deren Liniengestalt ausgehend von Überlieferungen sinnbestimmend ge-

³⁶ Als ersten unabdingbaren Schritt für die Rekonstruktion der Urfassung des Spruchwerkes setzt der Altphilologe Gao Heng die Trennung der beiden Textschichten voraus. Gao Heng unterstreicht, dass die Überlieferungen spätere Ideen und Konzepte beinhalten und die formale Gestaltung der Zeichen, insbesondere der darin zum Ausdruck kommende Dualismus, sowie einzelne Aussagen des alten Spruchwerks, für politische und naturphilosophische Vorstellungen Ende der Zhou- und Beginn der Han-Zeit fruchtbar gemacht worden ist. Insofern aber das *Yijing* erst mit der Umarbeitung des sprachlichen Materials zu den Orakelsprüchen entsteht, die den 64 Zeichen und ihren Linien zugeordnet sind, erweist sich die Rekonstruktion eines »Urtextes des *Yijing*«, wie Gao Heng sie vorsieht, als eine Chimäre. Eine Rekonstruktion des Spruchwerkes des *Yijing* kann sich, wie Dennis Schilling gezeigt hat, nicht außerhalb der Komposition des Werkes anhand der 64 Zeichen bewegen. Hier spielen insbesondere die mythologischen Erzählungen, welche in der Zusammenstellung neue Bedeutung und Funktion hinsichtlich der Herrschaftsbegründung erhalten haben, eine maßgebliche Rolle. Vgl. Dennis Schilling: Embleme der Herrschaft, Die Zeichen des *Yi jing* und ihre politische Deutung, in: *Oriens Extremus*, Vol. 50, 2011, S. 47–74, S. 50 und 57.

worden ist. Während sich in den älteren Schichten des *Yijing* noch ein gewisses Verständnis für die primordial-generative Wirkkraft, die KŪN offenbar einmal zugedacht wurde, auffinden lässt, dominiert in den späteren Überlieferungstexten des *Yijing* die Auffassung von KŪN als der dem Walten des Himmels untergeordneten, passiv-gefügigen und niedrigen Erde.³⁷ Durch diese Transformation von KŪN im Sinne des Generativen zum Rezeptiven hat zugleich eine ›Maskulinisierung‹ des *Yijing* stattgefunden.³⁸ Obwohl sich die (geschlechts-)hierarchische, auf der Unterscheidung des Harten (*gang*) und Weichen (*rou*), Lichten (*yang*) und Schattigen (*yin*), des Himmels (*tian*) und der Erde (*di*) basierenden Auslegung der Überlieferungen als konstitutiv für die Interpretation des *Yijing* durchgesetzt hat, findet sich dafür in den älteren Schichten des *Yijing* – entgegen den Überlieferungen – keine direkte Grundlage. Zu unterscheiden gilt es daher zwischen der Interpretation von KŪN auf Basis der Überlieferungen des *Yijing* und einem möglichen Verständnis von KŪN, welches sich teilweise ausgehend von Motiven älterer Schichten des *Yijing* gewinnen lässt.³⁹

Es kann deutlich gemacht werden, dass durch das duale (geschlechts-)hierarchische Interpretationsschema, welches die Überlieferungen auf KŪN und QIÁN übertragen haben, das Potential von KŪN deutlich abgewertet und für die Einrichtung eines gesellschaftspolitischen Diskurses genutzt wird. Welche Verbindung KŪN indes zur Erde hat und inwiefern die Abwertung dieses Potentials im Kontext der

³⁷ »It was only in these subsequent interpretations that *qian* was identified with *yang*, masculine power, nobility, height, and ease and *kun* associated with *yin*, feminine passivity, ignobility, lowliness, and labor [...] A sense of the innate primordial generative nature of *kun* was lost.« Eric S. Nelson and Liu Yang: *The Yijing, Gender, and the Ethics of Nature*, S. 268 f.

³⁸ »While Confucianizing interpretations transformed the *Yijing* from a work of divination into one that inspires ethical reflection and natural philosophical inquiry, they masculinized the text by transforming the generative into the receptive.« Eric S. Nelson and Liu Yang: *The Yijing, Gender, and the Ethics of Nature*, S. 268.

³⁹ Das Spruchwerk bildet nicht nur das direkte sprachliche Zeugnis von KŪN, sondern enthält zugleich Bedeutungsschichten, welche sich von den Interpretationsmustern der Überlieferungen des *Yijing* abheben und ihnen sprachlich auch vorausgehen. So zählt das Spruchwerk des *Yijing* im Gegensatz zu den Überlieferungen zu der vor-klassischen Literatur. Die Grammatik und Semantik der Sprache des Spruchwerkes unterscheidet sich von dem antiken und klassischen Chinesisch, in welcher die Literatur ab dem 6. Jahrhundert vor Chr. verfasst wurde, zu der nicht nur die philosophischen Werke, sondern auch die Texte der Überlieferungen des *Yijing* zählen. Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Einführung, S. 295.

Überlieferungen in der Identifikation von KŪN mit der Erde begründet liegt, muss differenziert voneinander betrachtet werden. Im Grunde entzieht sich, wie bereits gesagt wurde, der Ursprung des Zeichens von KŪN und seine eigentliche Bedeutung, insbesondere der sinologischen Forschung nach zu urteilen, einem klaren Verständnis. Obwohl KŪN im *Yijing* zumeist als Erde verstanden wird, oder als etwas, das in engem Bezug zur Erde steht, ist die Etymologie des Wortes unklar.⁴⁰ Die überlieferte Fassung des *Yijing* schreibt den Namen des Zeichens als eine Zusammensetzung der beiden Grapheme *tu* (土, Erde) und *shen* (申, strecken): 坤. Darüber hinaus war in der Antike aber noch ein anderes Schriftzeichen als Name von KŪN bekannt: 𤰪.⁴¹ Hinzu kommt, dass die verschiedenen Bedeutungen des Namens für die Erde (z. B. *tu* in *tu shen* oder *di* in *tian di*) unterschiedliche Konnotationen enthalten bzw. auf unterschiedliche antike Konzepte und Vorstellungen zurückgehen. Dass KŪN eine Verbindung zu der Erde hat, scheint naheliegend, jedoch stellt sich die Frage, wie die Erde (vor dem Hintergrund der Wirkkraft von KŪN) zu verstehen ist. Hinsichtlich der Interpretation der Überlieferungen von KŪN als Wirkkraft der Erde ist meines Erachtens weniger die unterstellte Verbindung zwischen KŪN und der Erde *als solche* problematisch, als vielmehr die Auslegung der Wirkkraft von KŪN als das *Sich-Fügen der Erde*, d. h. die Vorstellung von einer Erde, die sich der Macht des Himmels (und auch des Menschen) fügt bzw. dieser subordinated ist.⁴²

In der Auslegung des Zeichens von KŪN wird sich zeigen, dass das Verständnis des Wirkpotentials von KŪN weit über die in den Überlieferungen des *Yijing* vorgenommene Bestimmung einer dem Himmel hierarchisch untergeordneten Erde hinausgetrieben werden kann. Im Grunde genommen widerspricht die herauszustellende Dynamik von KŪN – gemäß ihrer bisher nicht sichtbar gewordenen Bedeutungsschichten – den (geschlechts-)hierarchisch in statischen Ge-

⁴⁰ Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Stellenkommentar, S. 445.

⁴¹ Das Schriftzeichen ähnelt der Schreibung *chuan* 川, »Fluß«. Auch die Steinstehtlen aus Xiping (171 n. Chr.) schreiben 𤰪. Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Stellenkommentar, S. 445.

⁴² Wie dies in dem auf das *Yijing* applizierten hanzeitlichen Begriffsmodell von *tian di* der Fall ist, aber nicht notwendigerweise in dem Namen des Zeichens von KŪN *tu shen* im Spruchwerk des *Yijing* angezeigt ist – ganz abgesehen von möglichen Deutungsansätzen, das sich ausgehend von einer Auslegung des in ihrer Gestalt sich anzeigenden Wirkpotentials ergibt.

gensätzen fixierenden Interpretationsschemata der Überlieferungen des *Yijing* überhaupt. Es eignet KŪN, wie im Folgenden herausgestellt werden soll, ein *dekonstruktives* Potential, dessen Entfaltung im Sinne einer Gegenhermeneutik, der Hermeneutik von KŪN, zu einer Infragestellung des systematischen Verständnisrahmens beitragen kann, den das *Yijing* zu einer gewissen Zeit angenommen hat. Die Herausstellung dieses dekonstruktiven Potentials von KŪN soll es – in Abgrenzung zu dem Herrschaftsdiskurs der Überlieferungen des *Yijing* – möglich machen, die Grundlagen für einen neuen Zugang zu dem Zeichen von KŪN zu schaffen, um von dort ausgehend das Ganze, d. h. den in den Gestalten des *Yijing* abgebildeten Kosmos – die ›Wandlungen‹ – vor dem Hintergrund seines fundamentalen Bezuges zur Erde sichtbar werden zu lassen.

Diese Herangehensweise erfordert zugleich eine Kenntlichmachung der Konstruktion des Weiblichen im *Yijing*, die mit dem in den Überlieferungen vorausgesetzten Verständnis der Erde zusammenhängt. In dem Versuch, die vollumfängliche Wirkkraft von KŪN zur Geltung zu bringen, soll KŪN aus ihrer Identifikation mit der Erde so wie die Überlieferungen sie verstehen, d. h. im Sinne des *Sich-Fügenden* herausgelöst und damit zugleich die Rolle und Funktion des Weiblichen transformiert und aufgewertet werden.⁴³ Die Heraus-

⁴³ Derrida hat im Kontext der Dekonstruktion von einer *opération féminine* gesprochen: Indem das Weibliche die Brüche des Textes markiert, ohne auf eine Stelle festlegbar zu sein, allegorisiert es das Öffnungsereignis des Textes. Obwohl Derrida das Weibliche zu dem Vorbild einer nichtmetaphysischen Philosophie bzw. eines nicht metaphysischen Schreibens erhebt, geht es im letztlich nicht um das Weibliche selbst, sondern um eine Überwindung der Opposition von männlich und weiblich überhaupt. Vgl. Lena Lindhoff: *Einführung in die feministische Literaturtheorie*, Stuttgart 2003, S. 94. Derridas Ansatz wird uns im Kontext der Auseinandersetzung mit *Chora* im platonischen Dialog *Timaios* noch weiter beschäftigen. Inwiefern einige Schichten von KŪN unter der Voraussetzung einer dekonstruktiven Überwindung der Opposition von männlich und weiblich gelesen werden können, ist fragwürdig. KŪN und damit einige ihrer im Kontext der Überlieferungen als ›männlich‹ oder ›paternalistisch‹ zu chiffrierenden Deutungsmuster soll durch eine Dekonstruktion der Machthermeneutik der Überlieferungen einen neuen und anderen Deutungsraum gewinnen. Dieser Deutungsraum beinhaltet philosophische und auch *mythologische* Aspekte, indes letztere die Verbindung zwischen dem Männlichen und Weiblichen auf eine andere Weise auffassen, die vielleicht ein gewisses Korrektiv an die Hand geben, diese Verbindung anders zu denken. Zwar geht es auch in der Deutung des Verhältnisses von QIÁN und KŪN um eine Verschiebung des Denkens der Komplementarität von männlich und weiblich, jedoch soll die Kategorie des Weiblichen in Bezug auf KŪN nicht gänzlich aufgehoben, sondern eben erweitert und transformiert werden.

lösung von KŪN aus ihrer Identifikation mit der Erde gilt es jedoch nur insoweit zu vollziehen, als die Erde (und mit ihr das Weibliche) aufgrund der (geschlechts-)hierarchischen Fixierung der Überlieferungen mit einigen grundlegend negativen Eigenschaften besetzt wurde, die letztlich einen destruktiven Charakter hinsichtlich des Bezuges des Menschen zur Erde nach sich ziehen. Es ist damit also keineswegs gesagt, dass KŪN und Erde, respektive das Weibliche sich vollkommen voneinander ablösen lassen, sondern nur, dass das Verständnis der Erde als das Sich-Fügende innerhalb des vorausgesetzten Denkschemas von Himmel und Erde in den Überlieferungen des *Yijing* dem Potential, welches aus der Gestalt von KŪN gewonnen werden kann, nicht gerecht wird. Die Herausstellung der Wirkkraft von KŪN – und ihrer von der Überlieferung verdeckten und auch anderweitig nicht ausgeschöpften Sinnschichten – soll in letzter Konsequenz zu der Entwicklung eines *Ethos des Unverfügbaren* beitragen, das – im Rahmen einer durch die Gestalten des *Yijing* zu entwickelnden *Phänomenologie der Erde* – die Basis für einen neuen Zugang zu der Erde und damit auch andere Formen des Umganges mit ihr in das Blickfeld rücken soll.

Ausschlaggebend für eine Revision von KŪN ist zunächst eine genaue Analyse und Rekonstruktion ihrer Bestimmung in den verschiedenen Textschichten der Überlieferungen des *Yijing*. Es gilt zu zeigen, wie das *Yijing* unter Berücksichtigung der Interpretationschemata der Überlieferungen eine machtvolle und aus kosmologischer Fundierung bestehende Rechtfertigung der patriarchalen politischen und sozialen Hierarchien des imperialen Chinas abgibt. Eine Kritik dieses herrschaftsorientierten und (geschlechts-)hierarchisch fixierenden Zuganges der Überlieferungen zum *Yijing* kann durch eine graphosemantische Analyse der mit KŪN verbundenen Zeichendynamik erfolgen, von der ausgehend andere Möglichkeiten des Verständnisses des Ganzen aufgewiesen werden. Denn erst auf der Ebene der systematischen Sinnaneignung der Zeichen durch die Überlieferungen des *Yijing* wird eine hierarchische Struktur entworfen, die dem Himmel den Status eines dominanten Bedeutungsträgers verleiht, der gewissermaßen die ganze symbolische Ordnung und Bewegung des *Yijing* durchwaltet. Der übergeordnete Status des Himmels wird dabei durch dasjenige gerechtfertigt, was hier als *Hermeneutik der Macht* bezeichnet werden soll. Hermeneutik der Macht bedeutet, dass sich durch die Überlieferungen des *Yijing* hindurch eine spezifische Form der Aneignung des Sinnes der Zeichen und auch des Spruch-

werkes vollzogen hat, die als Legitimationsgrund politischer Macht und gesellschaftlicher Ordnung herangezogen wurde und dessen Niederschlag die *Tradition* begründet. Methodisch hängt diese Hermeneutik und Logik der Macht im Kern mit der Bestimmung von KŪN und dem durch sie wirksam gemachten Prinzip der *Fügsamkeit* zusammen. Das Prinzip der Fügsamkeit bzw. des *Sich-Fügens* dient primär der Einrichtung einer *Herrschaftsordnung*, in dessen Zentrum der Himmel als dem Symbol der Macht *par excellence* steht.

Dabei spielt der Mythos im *Yijing* als Legitimationsfaktor und Fundierungsgrundlage von Macht und Herrschaft eine herausragende Rolle.⁴⁴ In dem Spruchwerk des *Yijing* lassen sich verschiedene Sinnfäden wiederaufgreifen, die mythologisch und religiös mit der Gottheit der Erde verbunden sind, mit der KŪN unter anderem in einem Zusammenhang gestanden haben könnte.⁴⁵ Dabei stellt sich

⁴⁴ Das Spruchwerk des *Yijing* geht in großem Ausmaß auf mythologisches Erzählgut zurück wie dies unter anderem Dennis Schilling in seiner Forschung nachgewiesen hat. Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Einleitung, S. 305–308. Die Mythen stellen hiernach eine der wichtigsten Sinnstrukturen der Sprüche des *Yijing* dar. Dabei ist die Niederschrift und Zuordnung des Spruchwerkes zu den Strich-Zeichen des *Yijing* eng mit der Legitimierung der Zhou verbunden, welche sich selbst als die Könige (*wang*) und Söhne des Himmels (*tian zi*), die über die »zehntausend Länder« herrschten, verstanden. Vgl. *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Einführung, S. 254. Als Zugang für die Rekonstruktion der eigentlichen Funktion und Bedeutung des Spruchwerks bietet sich nach Dennis Schilling zunächst das mythologische Material in den Sprüchen an. Allerdings ist der Weg der Rekonstruktion der mythologischen Erzählungen angesichts der fragmentarischen Überlieferung der chinesischen Mythologie problematisch: Die Neuordnung der Mythen ausgehend von der Zhou-Dynastie und dem Beginn der Han-Zeit erschweren den Zugriff auf ältere mythologische Schichten, wie sie den Sprüchen des *Yijing* zugrundeliegen. Vgl. Dennis Schilling: *Embleme der Herrschaft*, S. 57f.

⁴⁵ »Meist wird jedoch *kun* einfach als Erde verstanden oder als etwas, das in engem Bezug zur Erde oder zur Erdgottheit steht: ein Ritualgefäß oder ein Erdhügel.« *Yijing*, übers. u. hrsg. v. Dennis Schilling, Stellenkommentar, S. 445. Der Altsinologe Eduard Erkes bringt KŪN mit dem Zeremonialgefäß *cong* in Verbindung, welches in Trauerzeremonien dazu verwendet wurde die Vereinigung der Toten mit der Erdmutter zu vollziehen. Vgl. hierzu Eduard Erkes: Some Remarks on Karlgren's »Fecundity Symbols in Ancient China«, in: *BMFEA*, 3, 1931, S. 63–68. Conrady assoziiert in seinen Studien zum *Yijing* mit der großen Spalte des Zeichenbilds von KŪN eine »Opfergrube für die Erdgottheit.« August Conrady: *Yih-king-Studien*, hrsg. v. Eduard Erkes, in: *AM*, 7, 1932, S. 410–468, hier S. 417. Die Verbindung zwischen KŪN und dem *cong* ist umso eingehender, sofern, wie es aus einigen Abbildungen hervorgeht, die Lineatur von KŪN als Ornamentstruktur des *cong* selbst verwendet wurde. Vgl. Berthold Laufer: *Jade. A Study in Chinese Archaeology and Religion*, Chicago 1912. Ein Exempel des Zeremonialgefäß *cong* befindet sich im Metropolitan Museum of Art. Vgl. hierzu

heraus, dass die Überlieferung der klassischen chinesischen Mythologie durch verschiedene Faktoren der Ausschreibung und Umschreibung überschichtet ist.⁴⁶ Dies gilt insbesondere im Hinblick auf die Frage nach dem ursprünglichen Geschlecht der Gottheit der Erde (*Hou Tu*).⁴⁷ Nicht nur sind zentrale Funktionen, die einst von weiblichen Gottheiten ausgeführt wurden, auf männliche Gottheiten übertragen, sondern auch ursprünglich weibliche Gottheiten maskulinisiert und aus den mythologischen Erzählungen ausgestrichen worden.⁴⁸ Obwohl damit die männlichen Gottheiten in der Überlieferung der klassischen Mythologie eindeutig dominieren, lässt sich zeigen, dass es einen engen Zusammenhang zwischen Mythen der Weltentstehung und dem Wirken weiblicher Gottheiten gibt.⁴⁹ Insbesondere der mit der Gottheit der Erde (*Hou Tu*) offenbar ursprüng-

Maxwell Hearn: *The Arts of Ancient China*: The Metropolitan Museum of Art Bulletin, v. 32, no. 2 (1973–1974). Im dritten Kapitel sollen die Bezüge zur Gottheit der Erde, die im Kontext altsinologischer Forschungen herausgestellt und diskutiert wurden, mit Blick auf die Erweiterung des Sinnspektrums von KÜN im Kontext von Mythos, Ritus und religiösen Vorstellungen rekonstruiert und hinsichtlich ihrer Relevanz befragt werden. Auch sollen dabei neuere archäologische Forschungen in Augenschein genommen werden.

⁴⁶ Vor allen Dingen die kontrovers aufgefassten Untersuchungen der chinesischen Mythologie des Sinologen Wolfgang Münkes sollen hier herangezogen werden. Münkes Forschung zur chinesischen Mythologie ist nicht nur im Hinblick auf die Rekonstruktion der ursprünglichen Gestalt der Erdgottheit *Hou Tu* und den mit ihr verbundenen mythologischen Motiven und Erzählungen zentral, sondern auch hinsichtlich der Entwicklungsgeschichte der Ausradierung weiblicher Gottheiten aus der klassischen Überlieferung der chinesischen Mythologie und deren Umformung in historisierte männliche Gründerfiguren. Vgl. Wolfgang Münke: *Die klassische chinesische Mythologie*, Stuttgart 1976 und *Mythologie der chinesischen Antike. Mit Ausblick auf spätere Entwicklungen*, Frankfurt a. M. und Berlin 1998.

⁴⁷ Der Versuch einer Rekonstruktion der Gottheit der Erde *Hou Tu* in der Mythologie und der Funktion der Erdgottheit im rituellen Kontext erfolgt in Kapitel III.

⁴⁸ Vgl. Anne Birell: *Gendered Power. A Discourse on Female-Gendered Myth in the Classic of Mountains and Seas*, in: *Sino-Platonic Papers*, No. 120, 2002, S. 1–47, hier S. 25–27. In ihrem Artikel *Gendered Power* analysiert Anne Birell eine ganze Reihe weiblich-mythologischer Figuren ausgehend von dem »Klassiker der Berge und Meere« und demonstriert, dass es ein Monopol entscheidender Funktionen gab, die ursprünglich von weiblichen Figuren ausgeführt wurden, darunter: »female control of cosmology, ancestral foundation, fertility, sacrifice, and female self-rule.« Anne Birell: *Gendered Power*, S. 20.

⁴⁹ Vgl. Anne Birell: *Gendered Power*, S. 9f. Dies besagt, dass es überwiegend weibliche Gottheiten gewesen sind, die mit der Entstehung der Welt und des Menschen in Verbindung gestanden haben. Birell weist darauf hin, dass das Geschlecht einiger Götter aber oftmals durch deren Titel verdeckt und zudem ambivalenter Natur ist:

lich verknüpfte Schöpfungs- und Gestaltungsmythos spielt dabei eine zentrale Rolle. Ausgehend von der Wiederaufnahme verschiedener mythologischer Vorstellungen hinsichtlich des Wirkens der Gottheit der Erde (*Hou Tu*) lässt sich ein erweitertes Sinnspektrum für ein mögliches Verständnis von KŪN vor dem Hintergrund ihrer Verbindung zur Erde gewinnen. Durch eine mythologische Amplifikation kann der kosmologisch-systematische Gebrauch der Erde, insbesondere durch die geltend gemachte Oppositionslogik mit dem Himmel, wie sie in den Überlieferungen des *Yijing* erscheint, als reduktionistisch und ideologisch aufgedeckt werden. Teil der Revision von KŪN wird es daher sein, die mythologischen Vorstellungen, die mit der Erdgottheit in Verbindung gestanden haben könnten, zu rekonstruieren und zu zeigen, dass die Motive, die sich in dem Spruchwerk zu KŪN und in ihrer Zeichenstruktur finden, es erlauben, eine Parallele zwischen der Wirkkraft von KŪN und dem Wirken der Gottheit der Erde (*Hou Tu*) im Mythos herzustellen, wodurch sich das Bedeutungsspektrum von KŪN erweitert und Grundzüge und Elemente ihrer eigenen Dynamik rückwirkend durch die Sprache des Mythos sichtbar werden.

Durch die Wiederaufdeckung und konzeptionelle Erweiterung des Sinnspektrums von KŪN können Elemente eines prä- und postpatriarchalen Verständnisses⁵⁰ des *Yijing* (wieder-) gewonnen werden.⁵¹ Dabei spielt die *uneingeschränkte* Form der *Offenheit*, die sich in der Gestalt von KŪN andeutet und im Rahmen dieser Arbeit als Deutungsmöglichkeit systematisch entwickelt werden soll, eine wesentliche Rolle. Die grundlegende Bedeutung der *uneingeschränkten Offenheit* von KŪN gilt es – in Abgrenzung zu dem Sich-Fügen – zu entfalten und im Sinne einer Gegenhermeneutik in Relation zu einem möglichen neuen Verständnis der Bewegungsdynamik des *Yijing* im Ganzen zu setzen.⁵² Durch ein neues Verständnis von KŪN

Sie nennt als das promineste Beispiel die Gottheit der Erde *Hou Tu*. Vgl. Anne Birell: *Gendered Power*, S. 3 und 24.

⁵⁰ Vgl. Nelson and Yang: *The Yijing, Gender, and the Ethics of Nature*, S. 270.

⁵¹ Dies besagt, dass Elemente von KŪN, die sich aus dem Spruchwerk und älteren mythologischen und religiösen Vorstellungen gewinnen lassen, sich (de-)konstruktiv im Rahmen einer philosophischen Begründung des Status von KŪN zu einer neuen Sichtweise verbinden.

⁵² Elemente eines anderen Verständnisses können teilweise auch, zumindest hinsichtlich einiger Aspekte, aus der Umschreibung des *dao* (im *Daodejing*) gewonnen werden: Folgt man dieser Spur, gewinnt das *dao* einen Bezug zu KŪN. Eine mögliche andere Sichtweise des *dao* – vor dem Hintergrund seiner Figuration als »Mutter der

verändern sich zugleich die Voraussetzungen des systematischen Ganzen, welches die Überlieferungen des *Yijing* ausgehend von ihren Interpretationsschemata konstruiert haben: Im Grunde genommen wird der Hermeneutik der Macht dadurch eine wesentliche Bestimmungsgrundlage entzogen. Dies bedeutet freilich nicht, dass das Ganze sich dadurch von selbst (in einem quasi autopoietischen Akt) verändert, sondern, dass die Neuinterpretation von KŪN zum Ausgangspunkt einer allmählichen hermeneutischen Transformation führen kann, welche es erlaubt, einen Zugang zu dem *Yijing* ausgehend von einer anderen Art von Logik zu schaffen, die eng mit einem anderen Verständnis der Erde und einem neuen Zugang zu ihr verbunden ist. Durch die Darlegung der *uneingeschränkten Offenheit* als grundlegendes Merkmal von KŪN wird der spezifische Systemcharakter, welche die Überlieferungen mittels einer Logik der Macht begründet haben, in Frage gestellt. Sie trägt in diesem Sinne zu einer *Dekonstruktion* der Macht bei, nicht jedoch dadurch, dass die Machtposition von QIÁN in den Überlieferungen des *Yijing* durch eine *Herrschaft* von KŪN ersetzt wird, sondern vielmehr durch einen dekonstruktiven Abbauprozess, der, wie ich zu zeigen hoffe, aus dem Potential von KŪN selbst gewonnen werden kann. KŪN führt nämlich nicht nur eine *Öffnung* in die Konstruktion eines systematischen Ganzen ein, wodurch der bisherige Bedeutungsrahmen des *Yijing* ausgehend von dem Verständnis der Überlieferungen gewissermaßen aufgebrochen wird, sondern ist ihrer Gestalt nach zu urteilen selbst diese *Öffnung*. Die Entdeckung dieser Öffnung ist zentral für die Entwicklung des *Ethos des Unverfügbaren*⁵³, das mit der Wirkkraft von KŪN zusammenhängt und im komparativen Wechselbezug zu zwei anderen Figuren aus der abendländischen Philosophie verständlich gemacht werden soll.

Welt- und weiblicher Ur-Öffnung, aus welcher alles Seiende entsteht – würde sich als eine Art dekonstruktives Gegenbild zu der dominanten konfuzianisch geprägten Auslegungslinie der Überlieferungen des *Yijing* verstehen, wonach QIÁN (als männlich konnotierte Kraft) vorrangig das Anführende ist.

⁵³ Der Begriff des *Ethos des Unverfügbaren* bezieht sich zunächst auf die noch näher herauszustellende Wirksamkeit von KŪN im Sinne der *uneingeschränkten Offenheit*. In der Wirksamkeit von KŪN kommt eine spezifische Haltung zum Ausdruck, die dem Wirken von KŪN sozusagen innewohnt, und die umgekehrt dann den Ausgangspunkt für die Neubestimmung einer neu einzunehmenden Haltung des Menschen gegenüber dem, was für ihn unverfügbar ist, welches jedoch sein Dasein gewährt, ausmachen soll.

Eine Annäherung an das Verständnis der Gestalt von KŪN und den Versuch, die in dieser Gestalt sich zeigende Wirkkraft und das damit verbundene *Ethos des Unverfügbaren* geltend zu machen, lässt sich ausgehend von einem phänomenologischen Verständnis⁵⁴ mit Bezug auf zwei ihr in einigen Aspekten strukturell verwandten Figuren gewinnen: Die Figur des *Raumgebenden* im Ausgang von der platonischen *Chora* (χώρα) und die Figur der *Physis* (φύσις) als *unsichtbarer Fügung* (ἁρμονία ἀφανής) im Ausgang von Heideggers Heraklit-Rezeption. In Bezug auf *Chora* gilt es dabei zunächst, einen Blick auf die systematischen Rahmenbedingungen zu werfen: Denn *Chora* erscheint zunächst auf eine ähnlich symptomatische Weise in dem Aufbau der Kosmologie des platonischen Dialoges *Timaios* wie KŪN als das Sich-Fügende der Erde in den Überlieferungen des *Yijing*. Sie ist eingebunden, oder besser noch *eingefügt* in ein System, dessen uneingestandene Möglichkeitsbedingung sie letztlich bildet, das aber durch sie selbst, d. h. in der Verwirklichung ihres verdeckten, dekonstruktiven Potentials transformiert werden kann. Die Freisetzung dieses Potentials ist mit der Aufdeckung der spezifischen *Grundkonstellation* und deren schematischen Bedingungen verbunden. So unterscheidet Platon im *Timaios* neben dem intelligiblen Sein (τὸ ὄν) und dem Werdenden (τὸ γιγνόμενον) noch eine dritte Art (τρίτον γένος), die für die Entstehung des Kosmos nicht nur als notwendig postuliert werden muss, sondern diesem auch vorangeht – wodurch letztlich die duale Metaphysik von Sensiblem und Intelligiblem in Frage gestellt werden kann. Platon beschreibt *Chora* im *Timaios* als *Aufnehmerin* und *Stätte*, gleichsam Amme allen Werdens. Die *Mutter* des gewordenen Sichtbaren und sinnlich Wahrnehmbaren soll sie sein, d. h. dasjenige, worin sich alles Entstehende im Werden zeigt und worin es wieder zurückgeht. Gemäß Platon muss *Chora* jedoch, um alle Formen in sich aufnehmen zu können, selbst von jeglicher Form frei sein.⁵⁵ Nur vermöge ihrer vollkommenen Form- und Be-

⁵⁴ Phänomenologie versteht sich hier zunächst als eine hermeneutische Methode oder ein hermeneutisches Mittel der Annäherung an das Verständnis der Wirkkraft von KŪN, die sich in ihrer Gestalt zeigt.

⁵⁵ Vgl. Platon: Werke in acht Bänden, Siebter Band: *Timaios*, hrsg. v. Gunther Eigler, Darmstadt 2005, 50d. Der Gedanke Platons, dass *Chora* selbst, um alles in sich aufnehmen zu können, von jeglicher Form frei sein muss, verweist auf die radikale Andersartigkeit der *Chora* und lässt sich, wie es später noch deutlicher werden soll, phänomenologisch im Hinblick auf die Verbergungsstruktur der »Matrix« weiterdenken.

stimmungslosigkeit, ihrer rein empfänglichen Natur ist *Chora* Platon zufolge nicht nur fähig, die Abbilder des intelligiblen Seins in sich aufnehmen, sondern insbesondere allem, was entsteht, einen ›Sitz‹ oder einen ›Raum‹ zu geben. Dabei gleichen unverkennbar einige der weiblichen Konnotationen, die *Chora* im *Timaios* von Platon beschrieben werden – Empfänglichkeit, Aufnahmefähigkeit, Weichheit, Formbarkeit, Gestaltlosigkeit – Bedeutungszuschreibungen, die KŪN im Sinne des Sich-Fügenden der Erde in den Überlieferungen des *Yijing* erhält und die dort die Grundlage für die Hermeneutik der Macht bilden, d. h. der systematischen Rechtfertigung des Herrschaftssystems dienen.⁵⁶

Das Motiv der *Chora* wurde in der abendländischen Philosophiegeschichte erst seit dem 20. Jahrhundert aufgegriffen.⁵⁷ Mit der Einführung dieses Terminus scheint Platons Denken, wie die Wirkungsgeschichte gezeigt hat, weit über sich hinausgegangen zu sein. Methodisch dient *Chora* dazu, die Kluft zwischen dem Bereich des Intelligiblen, Ewigen und Unwandelbaren und dem des Sinnlichen,

⁵⁶ Hier gilt es, sich zu fragen, inwiefern die weiblichen Eigenschaften, welche *Chora* zugeschrieben wurden, ein dekonstruktives Potential besitzen, die den vorausgesetzten Verstehenshorizont des platonischen Dialoges überschreiten. Dass *Chora* ein dekonstruktives Potential besitzt, lässt sich insbesondere in dem phänomenologischen Verständnis ihres Wirkpotentials als das *Raumgebende* zeigen. Das *Raumgebende* als solches ist jedoch, wenn man diese Figur mythologisch zurückverfolgt, nicht losgelöst von der Chiffre einer weiblichen Ursprungsfigur. Im Rückbezug zu mythologischen Figurationen von *Chora* als Raumgebenden kann ein umfassenderes Verständnis der weiblichen Eigenschaften, die mit dem Wirkpotential von *Chora* zusammenhängen, herausgestellt werden. Dies bedeutet zugleich, dass von der Tradition zugeschriebene Eigenschaften im Kontext einer Wiederherstellung eines umfassenderen Verständnisses ihres Ursprunges, ganz andere Bedeutung gewinnen und ihr ursprünglicher Gebrauch im Kontext einer Macht-Konstruktion unterlaufen wird. Anders gesagt, nur weil bestimmte als weiblich konnotierte Eigenschaften zu der Konstruktion und Rechtfertigung eines Machtschemas beitragen, bedeutet dies nicht, dass in der Dekonstruktion dieses Schemas darum gänzlich auf das Weibliche als Möglichkeit, eine Gegenhermeneutik zu begründen, verzichtet werden muss. Dies gilt sowohl in Bezug *Chora* als auch in Bezug auf KŪN.

⁵⁷ J. Gordon Whitehead nimmt in seiner Rezeption des *Timaios* für die Entwicklung seiner Kosmologie dieses Motiv auf. Siehe hierzu auch die Anmerkung von Rolf Elberfeld, der sich in seinem Aufsatz *Ort – Derrida und Nishitani* auf denselben Ausgangspunkt der *chora* bezieht, allerdings mit der Intention, die Philosophie des Ortes bei Nishitani ausgehend von Derridas dekonstruktivem Ansatz zu entwickeln. Vgl. Rolf Elberfeld: *Ort – Derrida und Nishitani*, in: *Komparative Philosophie, Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen*, München 1998, S. 106–118, hier S. 109, An. 12.

des Werdens und der Veränderung, zu schließen. Jedoch bildet dieses dritte Geschlecht (τρίτον γένος), wie dies insbesondere Jacques Derrida zur Geltung gebracht hat, zugleich ein *radikales Außerhalb* (des Systems). Weder dem Bereich des Sinnlichen noch dem des Intelligiblen angehörend, ist *Chora* letztlich eine leere Stelle, eine klaffende Öffnung, ein Abgrund, was dem ursprünglichen Sinn des griechischen Wortes Chaos⁵⁸ entspricht.⁵⁹ Nach Derrida fordert *Chora* die »Logik des Nicht-Widerspruchs der Philosophen«⁶⁰ heraus und unterliegt letztlich einer ganz anderen Logik jenseits der kategorialen Oppositionen.⁶¹ Nicht nur Derrida, sondern vor allem auch Martin Heidegger hat mit seiner Deutung der *Chora* eine Verbindung in Richtung ostasiatisches Denkens hergestellt.⁶² In seiner Vorlesung *Logik: Heraklits Lehre vom Logos* von 1944 schreibt Heidegger: »In dem Zeitwort χωρίζειν liegt ἡ χώρα, ὁ χώρος; wir übersetzen: die Umgebung, umgebende Umgegend, die einen Aufenthalt einräumt und gewährt. Die Nennworte χώρα, χώρος gehen auf χᾶω (wovon χάος), gähnen, klaffen, sich auftun, sich öffnen; ἡ χώρα als die umgebende Umgegend ist dann ›die Gegend‹. Wir verstehen darunter den offenen Bereich und die Weite, worin etwas seinen Aufenthalt nimmt, von woher es herkommt, entkommt und entgeht.«⁶³ Klaus

⁵⁸ Chaos (griechisch χάος), der leere unermessliche Raum, auch die rohe, verworrene Masse, ist auf das Verb χαίνω, gähnen, klaffen, sich auseinander tun, platzen und bersten zurückzuführen.

⁵⁹ Vgl. Jacques Derrida: *Chōra*, hrsg. v. Peter Engelmann, übersetzt v. Hans-Dieter Gondel, Wien 2005.

⁶⁰ Jacques Derrida: *Chōra*, S. 125.

⁶¹ Vgl. Jacques Derrida: *Chōra*, S. 126.

⁶² Vgl. Rolf Elberfeld: *Ort- Derrida und Nishitani*; Siehe hierzu auch Günter Wohlfart: Das Weisse. Bemerkungen zur anfänglichen Bedeutung des Begriffs der Philosophie im Anschluss an Heraklit-Fragment B 108, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 98:1, 1991, 25 ff.

⁶³ Martin Heidegger *GA/55: Heraklit*, Frankfurt 1994, S. 335. Selbst wenn sich die Verbindung zwischen χώρα und χάος etymologisch nicht eindeutig nachweisen lässt, kann man sagen, dass gewisse Aspekte ihres Bedeutungsspektrums – vor allen Dingen ihre Verbindung zur (sich jäh öffnenden) Erde, wie später noch gezeigt werden soll – es erlauben, diesen Rückbezug plausibel zu machen. Derrida selbst betont den Charakter des Abgründigwerdens des Systems, das von χώρα als einem radikalen Außerhalb bzw. einer ins jenseits der klassischen Oppositionen führenden Nicht-Gestalt platonischen Denkens erzeugt wird, warnt jedoch davor sie einer anderen anthropomorphen oder vormetaphysischen Instanz anzunähern: »Und dennoch wird [...] nicht der Diskurs über chōra zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen, weder dem einen noch dem anderen angehörend [...] einen augenscheinlich leeren Raum eröffnen haben [...]? Hat er nicht einer klaffenden Öffnung, einem Abgrund oder einem

Held weist darauf hin, dass es das *Raumgebende* der Welt sei, das im buddhistisch-ostasiatischen Denken im Begriff der Leere zu verorten ist, und das in den westlichen Denktraditionen nur ansatzweise zur Sprache gekommen ist, nämlich im *Timaios*: »Platon führt im ›Timaios‹ als ursprünglichste, aber kaum fassbare Vorbedingung der schönen Ordnung des Erscheinens, also des ›kosmos‹, die ›chora‹ ein. ›Chora‹ bedeutet eigentlich ›Platz‹. Das Wort gehört mit ›choreo‹ zusammen; was dieses Verb meint, kann man etwa so umschreiben: ›durch Zurückweichen Platz geben und zum aufnehmenden Raum werden.‹ [...] Als Geschehen des zurückweichenden Raumgebens ist die *chora* sachlich nichts anderes als jene Leere, welche die Welt selbst ist.«⁶⁴ Nach Edward Casey weist *Chora* auf eine Art vorphänomenale Matrix hin, der eine präformierende Kraft zukommt, die vor

Chasmus den Namen gegeben? Kann nicht erst von diesem, ›in‹ ihm gelegenen Chasmus aus die Spaltung zwischen Sinnlichem und Intelligiblen Statt finden und Platz nehmen? Halten wir uns davon ab, diesen Chasmus namens *chōra* voreilig diesem Chaos anzunähern, das gleichfalls das Klaffen des Abgrunds eröffnet. Vermeiden wir es, die anthropomorphe Form und das Pathos des Schreckens da hineinzuwerfen.« Jacques Derrida: *Chōra*, S. 33 f.

⁶⁴ Klaus Held: Welt, Leere, Natur. Eine phänomenologische Annäherung an die religiöse Tradition Japans, in: Akihiro Takeichi: *Das Bild von Mensch und Natur im 21. Jahrhundert. Zur neuen Philosophie der Politik, Gesellschaft, Technologie und Natur*, Kyoto 1995, S. 67–89, hier S. 117 f. Die Welt ist leer, weil sie keine Substanz hat; es gibt kein Substrat, kein Wesen wodurch die Welt getragen wird. Ausgehend von dieser ur-buddhistischen Konzeption der Leere ist eine Verbindung zu *Chora* im Sinne eines Ermöglichungsgrundes des Erscheinenden problematisch. Mit der Entstehung des Mahāyāna-Buddhismus verändert sich die Auffassung der Leere hin zu einer Philosophie der Leerheit. Die Äußerung des Buddha »alles ist leer« erhält insbesondere in den Prajñāpāramitasūtras die Form »alles ist Leerheit«. Dieser Bedeutungsprung ist erheblich, sofern die adjektivische Ausdrucksweise »leer« (*shūnya*) jedes Objekt isoliert für sich kennzeichnet, während das Substantiv »Leerheit« (*shūnyatā*) eine Leerheit als zwischen den Objekten stehende Identität impliziert. Anders gesagt: Leerheit wird als Absolutes definiert, allerdings darf dieses Absolute nicht positiv-metaphysisch verstanden werden, vielmehr hat es einen negativ-subtraktiven Charakter. Trotzdem erschöpft es sich nicht in der offenen Relationalität der Dinge, sondern stellt etwas dar, was sich der Relationalität entzieht. Ein Darüberhinausgehendes, das nicht metaphysisch aufzufassen ist, kann nur als Entzugsgeschehen konzipiert werden. Die Parallelen, die zwischen dem Buddhismus und der postmodernen Philosophie hergestellt worden sind, kreisen um den Gedanken eines Negativen, das sich *als solches* in keine phänomenale Struktur einbeziehen lässt und keine positive Bestimmung erlaubt. Die Abgelöstheit dieses Sich-Entziehenden wird derart betont, dass seine Verbindung zum Ganzen des Erscheinenden nur jene der Unterbrechung oder der Zäsur sein kann. Diese Hyperbetonung des Negativ-Absoluten wird jedoch der Problematik des Raumgebenden nicht gerecht. Das Raumgebende geht

jedem Eingriff oder Tätigkeit eines Schöpfers waltet.⁶⁵ Casey betont, dass die Matrix ein ›Ort‹ der Herkunft und des Wachstums ist: »In its literal sense of ›uterus‹ or ›womb‹, the matrix is the generatrix of created things: their *mater* or material precondition.«⁶⁶ Alles erscheint durch *Chora*, sie selbst erscheint jedoch als solche nicht, sondern ermöglicht gerade durch ihre wesensmäßige Unscheinbarkeit das Erscheinende.⁶⁷ Besonders hervorzuheben ist hier der Charakter des Unscheinbaren, des Selbst-nicht-in-Erscheinung-Tretens und Zurückweichens, der die Wirkkraft dieser Figur bestimmt: Nur indem sie selbst, so könnte es zusammenfassend gesagt werden, ohne eigene Form und Bestimmung, das aber heißt ohne eigene *Substanz* (leer) bleibt, kann sie der Vielheit *aller* Dinge stattgeben. Genau in diesem Geschehen des zurückweichenden Raumgebens öffnet sich, ereignet sich Welt.

In Bezug auf den Gedanken des Ethos des Unverfügbaren ist hinsichtlich der Figur von *Chora* vor allen Dingen der phänomenologische Charakter des Zurückweichenden (Raumgebens) und damit verbunden des Öffnens und Ereignens der Welt von Relevanz. Auch die Unscheinbarkeit als Möglichkeitsbedingung des Erscheinens wird in Bezug auf *Chora* hervorgehoben. Die Grundlage für diesen Gedankengang findet sich in Heideggers Deutung der *Physis*, wie sie unter anderem in seiner Heraklit-Vorlesung⁶⁸ erscheint. Heidegger lenkt

weder in einem bloßen Entsubstanzialisierungs- noch auch in einem Entzugsgeschehen auf.

⁶⁵ Edward Casey setzt sich in seinem Buch *The Fate of Place* ausgehend von einer Analyse einiger Schöpfungsmythen mit dem Problem der *creatio ex nihilo* auseinander und formuliert die These, dass Schöpfung immer Schöpfung aus etwas Vorgegeben ist. Diese phänomenologische Position spricht sich gegen die Idee eines anfänglichen Nichts aus. Das Vorgegebene der Schöpfung hängt nicht nur mit der Frage des Ortes zusammen, sondern in erster Linie mit jener der Materie, jedoch nicht im Sinne des physisch Ausgedehnten, des Soliden und Undurchdringlichen, sondern im Sinne der vorphänomenalen oder elementaren Matrix, die als präformierende Vorbedingung des Erscheinenden fungiert. Vgl. Edward Casey: *The Fate of Place, A Philosophical History*, Berkley and Los Angeles, California, 1998.

⁶⁶ Edward Casey: *The Fate of Place, A Philosophical History*, S. 24.

⁶⁷ Günter Figal widmet *Chora* ein ganzes Kapitel in seinem Buch *Unscheinbarkeit*. Vgl. Günter Figal: *Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie*, Tübingen 2015, §3: *χώρα*. »Es könnte eine Figur geben, von der man annehmen darf, dass sie die Figur des Unscheinbaren ist. Ob sie es ist oder nicht, würde sich zeigen, wenn es gelingt, mit ihr als Paradigma – als etwas an dem entlang sich etwas zeigen lässt – die Züge des Unscheinbaren zu erkennen.« Günter Figal: *Unscheinbarkeit*, S. 38.

⁶⁸ Vgl. Martin Heidegger: *GA/55, Heraklit*.

dort den Blick auf die *Physis*, die als das reine Aufgehen dem Erscheinenden als dessen Erscheinungsbedingung vorangeht. Die *Physis* lässt nach Heidegger das Seiende im Ganzen aufgehen, weil sie aber das Seiende im Ganzen aufgehen und in seine Gestalt kommen lässt, erscheint sie selbst dabei nicht, bzw. bleibt dem ontischen Modus des Erscheinens nach stets verborgen. Dabei liegt die Unscheinbarkeit in der ureigenen Struktur der *Physis* selbst begriffen. Alles Erscheiende geht nach Heidegger zwar in der *Physis* auf, sie selbst gründet jedoch wesensmäßig in einem Sich-Verbergen. Mit dem Moment des Sich-Verbergens hängt zusammen, dass Heidegger die *Physis* in Rückbezug auf Heraklit als *unscheinbare Fügung*⁶⁹ denkt. Der für das Entbergen – oder ins Offene-Bringen – konstitutive Verbergungscharakter der *Physis* erscheint zugleich in Heideggers Aufsatz *Der Ursprung des Kunstwerkes*, wo eine phänomenologische Annäherung an die Erde – welche mit dem Sich-Verschließend-Aufgehenden korrespondiert – den wesentlichen Teil seiner auf eine Ontologie der Kunst abzielenden Argumentation bildet. Sie geht aber zugleich weit über den Rahmen einer Kunsthermeneutik hinaus. In Heideggers Aufsatz können wichtige Einsichten über die *Seinsphänomenalität* festgestellt werden, etwas, das Heidegger auf eine prägnante Weise erst in seinen letzten Schriften entwickelt hat. In dem Begriff der Wahrheit (*a-letheia*) verdichtet sich das Denken der *Physis* und Erde: »Weil das Sichverbergen, die Verborgenheit, die Lethe zur A-létheia gehört, nicht als eine bloße Zugabe, nicht so wie der Schatten zum Licht, sondern als das Herz der Alétheia.«⁷⁰

Trotz der differenten systematischen Rahmenbedingungen zeichnen sich in *Chora* – als dem zurückweichenden Raumgeben – und *Physis* – als der unscheinbaren Fügung – gewisse Züge von etwas ab, was in KÜN letztlich eine konkret anschauliche Gestalt annimmt und worin zugleich auch das *Ethos des Unverfügbaren* deutlicher wird. Strukturell betrachtet handelt es sich dabei um eine Figur⁷¹, welche die Vielheit des Lebendigen⁷² durch ihr eigenes Zurück-

⁶⁹ Siehe hierzu Heraklit, Fragment 54: *harmonîê aphanês phanerês kreittôn*. Vgl. Herman Diels und Walther Kranz: *Die Fragmente de Vorsokratiker*, 3 Bände. Griechisch und Deutsch von Herman Diels, hrsg. v. von Walther Kranz, Weidmannsche Hildesheim 2004.

⁷⁰ Martin Heidegger: Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, in: Martin Heidegger: *Zur Sache des Denkens*, S. 61–80, hier S. 78.

⁷¹ Streng genommen müsste man von einer Nicht-Figur sprechen.

⁷² Der Begriff »Lebendigen« wurde vor dem Hintergrund des chinesischen Terminus

genommensein ermöglicht: Ermöglichung von Seiendem hängt hier nach konstitutiv mit Selbstzurücknahme zusammen, worin sich zugleich eine wesentliche Dimension des Ethos zeigt – hier verstanden als die besondere Wirkungsweise dieser Figuren. *Chora* vermag allem Seienden einen Raum zu geben, dadurch, dass sie als sie selbst zurückweicht oder, wie Platon sagt, als dasjenige, was alle Formen aufnimmt, von jeglicher Form notwendigerweise selbst frei sein muss. *Physis* lässt das Seiende im Ganzen aufgehen⁷³, jedoch nur vermöge ihrer eigenen Unscheinbarkeit⁷⁴, ihres konstitutiven Sich-Verbergens – worin zugleich das edle ›Vermögen‹ der *Physis* liegt. Vor diesem Hintergrund ließe sich auch die uneingeschränkte Offenheit von KŪN verstehen: Denn nur dadurch, dass KŪN uneingeschränkt offen ist – was sich in ihrer Gestalt (sechs geöffnete Linien) anzeigt –, d. h. auf der Ebene der Erscheinung selbst nicht erscheint, kann sie die Mannigfaltigkeit des Lebendigen, phänomenologisch betrachtet, zur Erscheinung bringen und gilt zugleich als Verortungsstätte dieser Mannigfaltigkeit, ohne dabei irgendwelche Bestimmungsrichtungen in der Dynamik des Lebendigen zu fixieren.

Um dem Anspruch dieser Arbeit einzuholen, nämlich die Bedeutung der *uneingeschränkten Offenheit*⁷⁵ von KŪN auf eine philosophisch plausible Weise zu rechtfertigen, soll mittels der Einführung eines Modells der formal-differenzialistischen Unterscheidung von ontologischer Konsistenz und ontischer Konsistenz der Gedanke der *uneingeschränkten Offenheit* von KŪN entlang der Analyse der Dynamik von KŪN methodisch sicher herausgestellt und ihre bisher nicht sichtbar gewordene Vorrangstelle gegenüber QIÁN im Kontext der Überlieferungen explizit gemacht werden.⁷⁶ Dieses Modell zeigt, warum KŪN als ontologisch *konsistent* betrachtet werden muss, ontisch hingegen als *inkonsistent*. Vor dem Hintergrund dieses Modells

wu gewählt: Er ist insofern irreführend als er eine Entgegensetzung zwischen lebenden und nicht-lebenden Dingen impliziert, die durch den Begriff nicht impliziert ist. Vgl. Sarah Allan: *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, Albany 1997, S. 96.

⁷³ Aufgehen besagt hier eine Bewegung, ein Wachsen, bedeutet aber keine ontologische Wirkkraft, wie dies bei KŪN der Fall, ist.

⁷⁴ Eben weil wir nicht das Aufgehen selbst sehen, sondern nur das Seiende. Es scheint eine Überschneidung zwischen dem Aufgehen und dem Seienden im Ganzen zu geben, während sich das Sich-Verbergen dadurch erklärt, dass der ontologische Bereich leer ist.

⁷⁵ Zu einer systematischen Entwicklung der uneingeschränkten Offenheit, siehe Kapitel IV.

⁷⁶ Siehe vor allen Dingen Kapitel 4: *Die Dynamik von KŪN*.

wäre ›uneingeschränkte Offenheit‹ nicht nur nicht dasselbe wie ›Sich-Fügen‹, sondern genau das Gegenteil davon, d. h. dasjenige, was sich ›wesensmäßig‹ (d. h. ausgehend seiner *ontischen Inkonsistenz*) niemals in ein Unterordnungsverhältnis forcieren lässt. Vielmehr bildet die uneingeschränkte Offenheit, die in der Liniengestalt von KÜN zum Vorschein kommt, die Möglichkeitsbedingung ihrer unendlichen *Generativität* und zeichnet zugleich den Status ihrer Unverfügbarkeit aus. Nur indem KÜN uneingeschränkt offen ist, d. h. selbst nicht erscheint (keine Konsistenz auf ontischer Ebene hat), kann sie die Mannigfaltigkeit *aller* Lebensformen zur Erscheinung bringen. Hierin liegt zugleich der Schlüssel für das Verständnis der *ontologischen Konsistenz*: Ontologische Konsistenz bedeutet zugleich ein *generatives Vermögen*, das den Übergang von dem Ontologischen zum Ontischen im Sinne eines *Konsistent-Werdens* der Wandlungen markiert.⁷⁷ Die das gesamte Spektrum von Werden und Vergehen, Konsistent- und Inkonsistentwerden umfassende Dynamik von KÜN soll auf einer graphosemantischen Ebene, d. h. der Analyse der Interaktion des Zeichens von KÜN mit den ihr immanent verbundenen Zeichen, analogisch aufgezeigt werden. Das dabei applizierte differenzialistische Modell soll den Zweck erfüllen, die Vorrangstelle von KÜN begrifflich herauszustellen sowie ihre ontologisch-ontische Generativität als transgressives Produktivitätsmerkmal der Entstehung der soliden oder koagulierten (Welt-)Formen sichtbar werden zu lassen, sofern die eigentlich fundamentale Stel-

⁷⁷ Die reine durchgängige offene Struktur von KÜN besagt vor dem Hintergrund des Modells, dass KÜN an sich unsichtbar, d. h. ontisch betrachtet *inkonsistent* ist. Im Vergleich zu der Gestalt von QIÁN besitzt KÜN keinerlei Härte, Dichte oder Solidität und korreliert deswegen mit dem Grad Null des Erscheinens (sofern Erscheinen ontisch bestimmt ist, d. h. als Erscheinen eines Erscheinenden). Die uneingeschränkte Offenheit von KÜN kann als reine (noch nicht konkret bestimmte) Wandlung betrachtet werden. Vor diesem Hintergrund wurde im 4. Kapitel der Terminus des ›Flusses‹ eingeführt, um die uneingeschränkte Offenheit von KÜN im Sinne der reinen (noch nicht konkret bestimmten) Wandlung und Kehrseite ihrer ontischen Inkonsistenz begrifflich zu definieren. Die uneingeschränkte Offenheit von KÜN ist dasjenige, was das generative Vermögen von KÜN auszeichnet: Wäre KÜN nicht uneingeschränkt offen, könnte sie die Mannigfaltigkeit des Lebendigen nicht hervorbringen. Das generative Vermögen von KÜN ermöglicht zugleich den Übergang von dem Ontologischen zu dem Ontischen im Sinne des Konsistent-Werdens der Wandlungen. Der Terminus des ›Flusses‹ fungiert in diesem Sinne auch als Markierung des Zusammenhanges zwischen dem Ontologischen und dem Ontischen durch das generative Vermögen von KÜN, was insbesondere für das Verständnis der Verbindung zwischen KÜN und Erde und einem neuen Zugang zur Erde von Relevanz sein wird.