

Das sichverschließend Aufgehende

Zu Heideggers ontologischer Differenz als Ausweitung
des Bedeutungsspektrums der Erde im *Yijing*
(Buch der Wandlungen)

SARAH EICHNER

EINFÜHRENDE BETRACHTUNGEN:

Im Zentrum meines Beitrags steht eine Figur des Raumgebenden, die, wie ich zu zeigen hoffe, maßgeblich mit dem 2. Zeichen des *Yijing* verbunden ist. In der überlieferten Fassung des *Yijing* trägt es den Namen *Kun* und wird dem traditionellen, d.h. dem maßgeblich auf der Kommentartradition des *Yijing* basierenden Verständnis zufolge, als die (dem Himmel, *Qian*, gegenüberstehende) Erde aufgefasst. Hiernach nehmen beide Zeichen, *Kun* und *Qian*, nicht nur zahlenmäßig die ersten zwei Plätze im *Yijing* ein, sondern markieren als Paarzeichen in ihrer inneren Dynamik und in ihrer Relation zueinander auch den Anfang oder Ursprung aller weiteren 62 Zeichen, die als eine modellhafte und bildlich-symbolische Darstellung der Manifestation der Wirklichkeit betrachtet werden können. Gemäß dem philosophisch einflussreichsten Kommentar des *Yijing*, der sogenannten *Großen Überlieferung* soll das *Yijing* den Kosmos und seine Wirkmächte (oder Prinzipien) in seinen Zeichen abbilden: Der Titel *Yi* (Wandlung) bezeichnet demnach nicht nur die Wandlungen der Linienbilder im Text, sondern auch die Wandlungen von Himmel und Erde (der gesamten Natur, des Kosmos). Diesem Verständnis folgend liegen in *Qian* und *Kun* die Bilder der höchsten und allumfassendsten Wirkmächte des Kosmos vor. Sie werden in den

Kommentartexten mit dem Himmel und mit der Erde identifiziert.¹ Im Grunde genommen sind *Qian* und *Kun* jedoch nicht identisch mit Himmel und Erde bzw. nicht ohne weiteres mit ihnen identifizierbar: Weder sind ihre Namen etymologisch rekonstruierbar noch kennen wir die genaue Bedeutung der Zeichen im *Yijing*. Dieser Zusammenhang ist von Belang, sofern das (der Kommentartradition folgende) traditionelle Polaritätsmodell *Kun* und *Qian* als Himmel (*yang*) und Erde (*yin*) interpretiert, was zugleich zu einem Unterordnungsverhältnis der Erde unter den Himmel bzw. einer Dominanz des Himmels über die Erde beigetragen hat – eine Auffassung, die sich mit früheren Zugangsweisen zu *Qian* und *Kun* nicht verträgt. Eine Analyse des Spruchwerks und dessen mythologischer Fäden zeigt, dass diese Subordination das Resultat späterer Interpolationen ist. Dass *Kun* keine untergeordnete Rolle zukommen kann, sondern ihre Wirkmacht umgekehrt konstitutiv ist für das Gesamtschema der Wandlungen wird sehr deutlich mittels einer Auslegung *Kuns* (und ihres Sinn- bzw. Linienbildes) vor dem Hintergrund der (phänomenologisch verstandenen) Figur dessen, was ich das Raumgebende nennen möchte. Räumliche Motive finden sich auch in dem Spruchwerk zu *Kun* sowie ihrer mythologischen Vorgeschichte. Vor allen Dingen soll jedoch ihr Linienbild selbst und die Figur, die sich darin sinnbildlich verkörpert, im Hinblick auf eine phänomenologische Sichtweise des Raumgebenden strukturell betrachtet und interpretativ entwickelt werden.

Die Verbindung zwischen *Kun* und dem Raumgebenden soll es ermöglichen, einen sich von dem traditionellen Verständnis des *Yijing* abhebenden (post-patriarchalen) Zugang zu eröffnen. Werden nämlich einige der bildlich-symbolischen und textuellen Sinnfäden aufgenommen, welche es erlauben *Kun* als Raumgebendes zu situieren, zeigt sich, dass der Ort, der *Kun* dem traditionellen Verständnis nach im Ganzen des *Yijing* zugewiesen wird, eine als ideologisch zu entlarvende Einschränkung und Reduktion ihres Wirkspektrums und ihrer fundamentalen Rolle ist. Dies gilt nicht nur von *Kun* als einer allem Erscheinenden und dessen Aufeinanderbezogenheit vorgängigen Erscheinungsmatrix des Lebendigen, sondern auch als einer sich potenzierenden Kraft, die nicht nur alle erscheinenden Dinge stützt, trägt und nährt, sondern in allen Phänomenen auf eine je individuelle Weise zur Erscheinung gelangt, ohne selbst dabei zu er-

1 Mit Himmel und Erde stehen wiederum verschiedene Göttergestalten in Verbindung, deren nähere Charakterisierung jedoch aus den Zeichen nicht genau hervorgeht. *Qian* und *Kun* geben primär religiöse und mythische Symbole wieder: bereits zur Entstehungszeit des *Yijing* wurden die Zeichen als Embleme von Wesen – von Gottheiten, Ahnen der Geschlechter und von Tieren – verstanden, denen spezifische Wirkungsmächte auf die Geschehnisse der Welt zugeschrieben wurden.

scheinen. Wird *Kun* durch eine Vertiefung ihres Wirkspektrums und ihrer primären Funktion als Schlüsselfigur zum *Yijing* betrachtet, führt dies zu einer Transformation der gesamten im *Yijing* symbolisch dargestellten Ordnung. Durch einen dekonstruktiven Abbau verschiedener Sinnschichten innerhalb der Überlieferung des *Yijing*, kann eine umfassendere Dimension von *Kun* erschlossen werden, die über den ihr im kodifizierten Ganzen zugewiesenen Status hinausreicht und eine neue Sichtweise auf die dem *Yijing* zugrundeliegende kosmisch-kosmologische Weltauffassung ins Spiel bringt.

Obwohl nämlich die rein graphische Darstellung von Erde, *Kun* ䷁, und Himmel, *Qian* ䷀, strukturell ein Verhältnis wechselseitiger Inhärenz und Symmetrie impliziert, wird aus diesem Verhältnis auf der Ebene der Sinnaneignung – die sich *systematisch* in den Überlieferungen des *Yijing* ausdifferenziert – eine hierarchische Struktur entworfen, die eine Logik der Subordination von *Kun* (hier als Erde verstanden) nach sich zieht. *Qian*, der Himmel, besitzt hiernach den Status eines dominanten Bedeutungsträgers, der die ganze symbolische Ordnung bestimmt. Dieser Status wird durch dasjenige gerechtfertigt, was ich ›Hermeneutik der Macht‹ nennen möchte, durch die sich im Laufe der Wirkungsgeschichte des *Yijing* das Verständnis der Tradition konsolidiert hat. Gleichzeitig wurde diese Hermeneutik als Legitimationsgrund verschiedener politischer und gesellschaftlicher Verhältnisse herangezogen. Die Entwicklung dieser Hermeneutik der Macht hängt methodisch mit einer Reduktion des vollen *Bedeutungsspektrums* der Erde auf eine Funktion zusammen, die der Einrichtung einer *Ökonomie der Herrschaft* dient, in dessen Zentrum der Himmel steht. Die Freilegung der verdeckten Sinnschichten von *Kun* kann zu einer *radikalen* Dekonstruktion der Macht beitragen, und zwar nicht in dem Sinne, dass die Machtposition des Himmels durch eine Herrschaft der Erde ersetzt wird, sondern vielmehr durch einen selbstdekonstruktiven Abbauprozess, der, wie ich zu zeigen hoffe, dem immanenten Wirkpotential von *Kun* selbst entspricht. *Kun* führt nämlich nicht nur eine Öffnung in das systematische Ganze ein, wodurch der bisherige Bedeutungsrahmen gewissermaßen gesprengt wird, sondern *ist* strukturell betrachtet selbst diese Öffnung und kann ihr daher keine neue Konstruktion angehaftet werden.

Diese ursprüngliche Öffnung, die sich in *Kun* systematisch und strukturell verkörpert spielt für die Idee des Raumgebenden eine herausragende Rolle: sie zeigt auch den Weg für ein phänomenologisches Verständnis der chthonischen Dimension der Manifestation, sofern die Thematisierung des Chthonischen – trotz aller Verhaltenheit ihm gegenüber – zum Kern des phänomenologischen

Aufschließens der Weltlichkeit der Welt gehört.² Der Weg des phänomenologischen Verständnisses vermag, die chthonische Dimension der Manifestation d. h. eines der Ökonomie der Herrschaft *vorgehenden* (und sogar sich entziehenden) Untergrundes freizulegen, z. B. in der Auffassung der Erde als eines Raumgebenden diesseits der üblichen Polaritätsbeziehung zu einem als männlich konzipierten Operator. In diesem Kontext kann eine ontologische Konzeption im abendländischen Denken nicht übersehen werden, die sehr viel zur radikalen Selbstkritik (d. h. zur Destruktion) der Metaphysik und zur Aufstellung von neuen Parametern der Ontologie jenseits der üblich tradierten Sedimentierungen dieses Begriffs beigetragen hat: Martin Heideggers Auffassung der Erde in ihrer Beziehung zur griechischen *physis*.

1. DIE ERDE ALS CHIFFRE EINER RADIKALEN (SELBST-) KRITIK DER ABENDLÄNDISCHEN METAPHYSIK AM BEISPIEL VON MARTIN HEIDEGGER

Betrachtet man Heideggers Radikalisierung der phänomenologischen Auffassung von *physis* und Erde, so findet man gleichzeitig eine In-Frage-Stellung der metaphysisch bedingten Vorstellung vom ›Grund‹ und deren Aufbewahrung in einem maßgeblichen Bestimmungsfaktor, der mit der ontologischen Differenz zusammenhängt. Heidegger denunziert auf seine eigene Weise die metaphysische Vernäherung des Denkens und legt die leere Stelle des Seienden frei, eine epochal unsichtbare Stelle oder Quelle des Seienden, die im Sinne einer Ereignisstätte (d. h. einer Stätte der Wahrheit des Seins mitten in der geschichtlichen Vergessenheit der Seinswahrheit) gedeutet wird. Gerade aus diesem Grund liegt es nahe, Heideggers Einsicht in die ›chthonische Dimension‹ dieser ontologischen Wahrheit konzeptuell zu rekonstruieren, selbst wenn seine Konzeption bestimmte Momente zeigt, die auf eine Wiedereingliederung des primordialen Sich-Öffnens in eine logoshafte Struktur hinweisen.

Besonders von Belang ist eine Stelle in seiner Heraklit-Vorlesung von 1944, in der Heidegger auf die Bedeutung des griechischen Wortes *techné* eingeht. Nach Heidegger kann *techné* (Hervor-bringen, Her-stellen) griechisch gedacht keineswegs von *physis* (Von-sich-aus-Aufgehen) getrennt werden, wie man im

2 Vgl. Komel, Dean: »Die Erde als phänomenologisches Thema«, in Heinrich Hüni/Peter Trawny: Die erscheinende Welt, Festschrift für Klaus Held, Berlin 2002, S. 55-69; hier S.56.

modernen Sinne vermutet³. Ich lasse die philologische Frage bei Seite, was das Adverb ›griechisch‹ für Heidegger überhaupt bedeutet, wenn er sagt, man solle ›griechisch‹ denken; ich setze hingegen dieses Adverb mit dem Ausdruck ›hermeneutisch-phänomenologisch‹ gleich, und zwar im Sinne der mühsamen Herausarbeitung seiner ontologischen Differenz, d. h. der Enthüllung des Seienden aus dem Gesichtspunkt von dessen radikalstem *Wesungsmodus*. Damit hängt eine wichtige Frage zusammen, auf die Heidegger nachdrücklich hinweist: die Frage nach dem in der Moderne nicht mehr spürbaren Zusammenhang zwischen dem Terminus *téchne* und dessen verbalem Stammwort: *tékô, tiktô* – dessen Grundbedeutung ›zerzeugen‹ ist, d. h. für Heidegger »sowohl zeugen als gebären [...] aber vorwiegend das zweite«⁴. Die Entfernung des Wortes *téchne* von dem semantischen Feld des Machens und Anfertigens (woran das moderne Denken gewöhnt ist) eröffnet eine andere Ebene der Reflexion über Episteme und Logik, die nicht mehr von der westlichen Rationalitätsherrschaft gekennzeichnet ist. Dass im Wort ›Architekt‹ das griechische *téktôn* beinhaltet ist, entzieht sich Heideggers Reflexion keineswegs. Er verbindet die Tätigkeit des Architekten mit der Hervorbringung eines Tempels und weist damit auf eines der Beispiele für das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seins (d. h. der ursprünglichen Entbergung des Seienden diesseits aller ontischen Bestimmungen und *modern-technischen* Überlagerungen) hin, die er in einem vorherigen Aufsatz von 1936, *Ursprung des Kunstwerkes*, anführt, wo u. a. wesensmäßig von der Erde die Rede ist. *Téchne* steht daher, ›griechisch gedacht‹ (so Heidegger), in einem wesentlichen Bezug zur *physis*, sofern beides eine besondere Beziehung zur Unverborgenheit und Verbergung darstellen. Die Dynamik der *physis*, die Heidegger für viel mehr als ›Natur‹ (im modernen Sinne) hält⁵, hängt mit ihrer Bewegung des Aufgehens und Verschließens zusammen. *Techeîn* setzt seinerseits ein »Hervorbringen oder Hin-stellen ins Unverborgene (die Welt)« voraus, dessen Hauptmerkmal »ein Sichauskennen im Unverborgenen« ist und »in den Weisen, das Unverborgene zu erlangen«⁶. Die Gefahr dieser Tendenz zum Erkennen der Gesamtheit des Seienden⁷, d. h. zur metaphysischen Einstellung zum Kosmos im

3 Heidegger, Martin: GA Band 55. Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Hg. von Manfred S. Frings. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1994, S. 200.

4 Ebd., S. 201.

5 Ebd., S. 202.

6 Ebd., S. 202.

7 Dieses systematische Erkennen könnte als der Übergang vom Kosmos zur Geschichte, sofern die hegelsche Dialektik die rätselhafte und dem Denker zum Erstaunen bewe-

hegelschen Sinne, erwähnt er am Anfang seiner Heraklit-Vorlesung von 1943, und zwar als Gegenbeispiel zur Dunkelheit des heraklitischen Denkens. Dunkelheit heißt für Heidegger so viel wie »eine wesensnotwendige Weise des Sichverbergens. Der Denker Heraklit ist der Dunkle, weil sein Denken dem Zukundenden das Wesen wahr, das ihm gehört, [...] weil er das Sein als Sichverbergen denkt und gemäß diesem Gedachten das Wort sagen muss«. ⁸ Für Heidegger wird das Dunkle vom Wort des anfänglichen Denkens weder überwunden noch aufgehoben, sondern gehütet, und das Grundwort im Sagen des anfänglichen Denkens ist nichts anderes als *physis*. ⁹

Was ist aber die Beziehung zwischen *physis* und Erde? Heidegger übersetzt das griechische Verb *phyein* mit »Aufgehen«, *to phyon* ist deshalb »das Aufgehen« im Sinne des Herkommens aus dem Verschlössenen und Verhüllten ¹⁰. Es ist interessant, anzumerken, dass die Grundbedeutung des *phyein* für Heidegger »im Aufgehen des in die Erde versenkten Samenkorns« ¹¹ unmittelbar anschaulich wird. Die *physis* ist in diesem Sinne ein zu erfahrendes Geschehnis, sie ist das Wachsen, das erst das Offene, in welches das Wachsen hineingeht, als es selbst zur Erscheinung bringt ¹²:

»Die φύσις als Aufgehen kann überall, z. B. [...] am Wachstum der Pflanzen, am Hervorgehen von Tier und Mensch aus dem Schoß, erfahren werden. Aber φύσις, das aufgehende Walten, ist nicht gleichbedeutend mit diesen Vorgängen, die wir heute noch zur »Natur« rechnen. Dieses Aufgehen und In-sich-aus-sich-Hinaustreten darf nicht als ein Vorgang

gende Offenheit des Kosmos in eine Systematik der Geschichte (als Sich-Setzen des Geistes in seiner Unendlichkeit) transformiert und damit jegliche wesenshafte Dunkelheit vollkommen vertilgt. Kein Wunder, dass Heidegger das Verb *kosmein* mit »zieren« übersetzt, nicht aber als »schmücken« sondern vielmehr als »entstehen lassen« im Sinne einer lichtenden Fügung (und damit sehr eng verbunden mit dem Glanz der Ur-Flamme: *pyr*, und dem Aufgehen der *physis*) deutet (vgl. Ebd., S. 163).

8 Ebd., S. 32.

9 Ebd., S. 85.

10 Ebd., S. 85.

11 Ebd., S. 87.

12 Vgl. Trawny, Peter: Martin Heideggers Phänomenologie der Welt, in: Karl-Heinz Lembeck/Ernst Wolfgang Orth/Hans Rainer Sepp (Hg.), Phänomenologie. Texte und Kontexte (Band 3), Freiburg/München: Karl Alber 1997, S. 132.

genommen werden, den wir unter anderem am Seienden beobachten. Die φύσις ist das Sein selbst, kraft dessen das Seiende erst beobachtbar wird und bleibt.«¹³

Zentral scheint hier, dass *physis*, obschon sie die Eröffnung des Ganzen ist, indem sie das Seiende im Ganzen aufgehen und in solchem Aufgehen es zugleich in seine Gestalt kommen lässt, selbst jedoch nicht erscheint. Das Fragment des Heraklit bringt dies so zum Ausdruck: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ¹⁴. Die sich entfaltende Eröffnung des Seienden im Ganzen, die wir an uns selbst und in der Welt erfahren können, bleibt als sie selbst entzogen.¹⁵ Das Wesen der Natur hält sich im Sein verborgen.¹⁶ Heidegger fasst die Erde im Andeuten an das ursprüngliche Wesen der *physis* als »das Bergende« auf. Die Erde tritt auf eine spezifische Weise in Erscheinung, und zwar als eine Art unsichtbare Kehrseite des Sichzeigens, oder besser gesagt: als das Sichverschließen, weswegen und wodurch Seiendes ins Licht des Erscheinens aufgeht. Das ist auch der Grund, warum Heidegger *physis* anfänglich gedacht hat als unsichtbare Fügung (*harmonía aphanés*), d. h. als die Fügung, »die das Aufgehen zurückfügt in das bergende Verbergen«¹⁷.

Aus dem bisher Erläuterten wird es deutlich, dass *physis* für Heidegger mindestens zwei Grundcharakteristika beinhaltet, die für unsere Reflexion über Kun und Erde jenseits der Polaritätsauffassung von Belang sind:

1. Sie erschöpft sich nicht in der Bestimmung der *ta onta*, sondern sie deutet auf das, was die Gesamtheit einer ontischen Situation in ihrer *ontologischen Dynamik* (d. h. jenseits der im Ganzen verorteten Seienden) ausmacht. In diesem Sinne muss man zwischen den immer schon verorteten Elementen einer *Welt*-situation und der sich-öffnenden oder raumgebenden (d. h. *Erdgebundenen*) Instanz unterscheiden, welche die Situation als solche ermöglicht. Das erste ist die Ebene des Erscheinenden, das zweite beinhaltet das Erscheinen des Erscheinenden in seiner unbegreifbaren Komplexität.

13 Heidegger, Martin: Einführung in die Metaphysik, Tübingen: Max Niemeyer 1953, S. 11.

14 Mansfeld, Jaap (Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterung): Die Vorsokratiker I, Griechisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam 1999, S. 252. Heidegger übersetzt: »Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst«. Heidegger: GA 55, S. 144.

15 Vgl. P. Trawny: Martin Heideggers Phänomenologie der Welt, S. 133.

16 Heidegger, Martin: Der Satz vom Grund, Pfullingen: Neske 1986, S. 97f.

17 M. Heidegger: GA 55, S. 160.

2. Sie deutet nicht nur auf das lichtende Aufgehen des Seienden hin, sondern auch auf das (ultimativ unsichtbare) Anfängliche des Erscheinungsgeschehens, dessen ›Wesung‹ nur mit einer Nicht-Figur eines unhintergebar Sich-Entziehenden wiedergegeben werden kann. Mit anderen Worten: die ontologische Dimension ist nicht nur eine reine Differenz im Seienden, sondern sie stellt eine Dynamik des Gesamtlebendigen dar, die ihren eigentlichen Sinn sogar unabhängig von der konstituierten Ordnung in allen möglichen Variationen des ontisch-ontologischen Vorrangs erhält.

Über den ersten Aspekt ist Heidegger sich vollkommen bewusst, und seine Darlegung der ontologischen Dynamik ist vielfach und nuanciert. Was den zweiten Aspekt anbelangt, ist das Moment des Sich-Verschließenden, d. h. das, was wir *chthonische* Dimension nennen, symptomatisch depotenziert gegenüber der Macht des Logos, selbst wenn Heidegger das semantische Feld der griechischen Logik in den unsicheren und manchmal sogar abgründigen ›Boden‹ einer chthonischen Ursprungsfigur rückt, die strenggenommen als *Nicht-Figur* (gährende Öffnung, Schließung) definiert werden sollte. Diese Radikalisierung des phänomenologischen Blicks findet in einem Aufsatz statt, in dem Heidegger über etwas Angefertiges, Technisches, Artefakten-Artiges schreibt: das Kunstwerk. Die anscheinende Thematisierung eines angefertigten Dings¹⁸, des Kunstwerkes, dessen Bedeutungsintensität einen Akt der philosophischen Reflexion verlangt, ist aber nur der schon von Husserl in Frage gestellte ›natürliche Blick‹ auf die Sache. Mit bemerkenswerter Subtilität vollzieht Heidegger eine Umkehrung der Perspektive: Das Kunstwerk erscheint nicht als höchster, d. h. vom Menschen gemachter Ausdruck der Hervor-bringung (oder Bezugspunkt zwischen *artefactum* und *spiritus*) nach dem Zeughaften des Zeuges (*instrumentum*) und dem Dinghaften des Dinges (*ens creatum*), sondern im Gegenteil: Das Wesen des Kunstwerkes als vor-ontisches Wahrheitsgeschehen offenbart sowohl das Zeughafte des Zeuges als auch das Dinghafte des Dinges, indem es allen Bedeutungsbestimmungen einer partikulären Situation der *onta* (je nach ihrer Funktion im Kontext – *ens artefactum* – oder nach ihrer Stelle im Ganzen – *ens naturale*) ihre Relevanz überhaupt gibt. Die Thematisierung der Erde kreist um das ursprüngliche Geben, ausgehend von welchem Möglichkeitsbedingungen nicht nur des Erscheinenden, sondern auch des Erscheinens ziemlich radikal in den Blick gebracht werden. Dieses ursprüngliche Geben ist nach Heidegger nicht mehr in den Dingen der Natur oder in den Zeugen der Kultur sichtbar, nicht weil solche Zeu-

18 Vgl. Heidegger, Martin: Der Ursprung des Kunstwerkes, Stuttgart: Reclam 2008, S. 10.

gen und Dinge prinzipiell nicht ontologisch tauglich sind, sondern weil der moderne Blick sehr drastisch eingeengt wurde und der Mensch etwas Besonderes braucht, wodurch der natürliche Blick und seine reduktionistische Brücke zum Erscheinenden einstürzt. Es bedarf daher einer Erschütterung der Wahrnehmungsebene, und das ist genau das, was ein Kunstwerk im strengen Sinne auslöst. Durch diese Erschütterung gelangt der Mensch dazu, »die Eröffnung des Seienden in seinem Sein«, d. h. »das Geschehnis der Wahrheit« zu erblicken, wie Heidegger selber sagt: »Worauf es ankommt, ist eine erste Öffnung des Blickes dafür, daß das Werkhafte des Werkes, das Zeughafte des Zeuges, das Dinghafte des Dinges uns erst näher kommen, wenn wir das Sein des Seienden denken«¹⁹.

Gerade in den Beispielen, die Heidegger anführt, meldet sich etwas Anderes als das, was man von vorherigen Schriften Heideggers, z. B. von *Sein und Zeit* kennt. Wenn Welt-Sein mit Welt-Aufstellung d. h. mit dem Gelichtet-Sein des Seienden und das Halten dieses Offenen (der Welt) offen zusammenhängt²⁰, ist das Geschehen der Wahrheit nicht nur das In-Erscheinung-Treten eines *schon immer* (d. h. *im* Stattfinden und *als* Ereignis) zusammenhängenden Ganzes (Welt), sondern auch das Tragende, Sich-Verschließende und der Ordnung des gelichteten und verorteten Seienden grundsätzlich Entzogene (Erde). Das Irreduzible der Erde in Bezug auf alles andere (d. h. eventuell Bestimmbare) zeigt sich ganz deutlich, wenn Heidegger ihr ›Erscheinen‹ mit dem Nicht-Ort verbindet, »wo sie [die Erde] als wesenhaft unterschließbare gewahrt und bewahrt wird«²¹. Dies geschieht exemplarisch in Van Goghs Gemälde »Ein Paar alte Schuhe«. Dort tritt weder ein Stück Tierhaut (Leder) noch ein gewöhnliches Zeug (Bauernschuhe), sondern *eine ganze Welt* in Erscheinung, auf die man sich verlassen kann, denn das Bild »hält alle Dinge je nach ihrer Weise und Weite in sich gesammelt«²², d. h. es hält uns geborgen in der Verlässlichkeit des dargestellten Zeuges. Die tiefste Zugehörigkeit der Schuhe betrifft aber nicht diese Welt, sondern die Erde als »das Hervorkommend-Bergende« oder die »verborgene Ursprünglichkeit der Herkunft [des Seins]«²³. Der griechische Tempel, ein Werk

19 Ebd., S. 34.

20 Ebd., S. 40-41.

21 Ebd., S. 43.

22 Ebd., S. 28.

23 Ebd., S. 46. Es ist nicht unwichtig, der sprachlichen Asymmetrie zwischen dem unbestimmten Artikel, den Heidegger für das Substantiv ›Welt‹ verwendet, und dem bestimmten, welcher dem Wort ›Erde‹ zukommt. Während ›Welt‹ ein Begriff ist, der sich auf die Vielheit, Dynamik und Variation des Erscheinenden bezieht, zeigt der be-

der Baukunst, ist Heideggers zweites Beispiel für das Geschehen der Wahrheit des Seins: »Das Tempelwerk eröffnet dastehend eine Welt und stellt diese zugleich zurück auf die Erde, die dergestalt selbst erst als der heimatliche Grund herauskommt«²⁴. Heidegger erkennt ein *Kunstwerk* im griechischen Tempel, weil die Dinge dort ein Gesicht haben und die Menschen eine Aussicht auf sich selbst, aber insbesondere weil der Gott aus dem Ort nicht geflohen ist²⁵. Die Zusammenfügung von Dingen, Menschen und Götter wird im Kunstwerk besonders spürbar, aber die ontologische Öffnung zum Wahrheitsgeschehen, bzw. zu dem, was sich entzieht, um Seiendem als solchem einen Erscheinungsraum zu gewähren, begrenzt sich nicht auf die Kunst als *téchne*. Kunst hat für Heidegger eine Vorrangstelle nur, insofern die Weise des Sich-Zeigens im Kunstwerk der ontischen Verschließung der epochalen Seinsvergessenheit wesensmäßig widersteht. Der Sinn der Erde hängt daher mit einem offenen Verbergen²⁶ zusammen, und dieses Verbergen ist gleichzeitig der höchste Ausdruck dessen, was Heidegger später »Phänomenalität«²⁷ nennen würde.

Heideggers Betrachtungen zum Streit (*pólemos*) von Welt und Erde machen deutlich, dass die offene Stelle dessen, was er Lichtung (*clairière*) nennt, letztlich nicht aus einer an das Register des Logos gebundenen Differenz stammt. Das Offene, das inmitten des Seienden geschieht, setzt die Fügung von Welt und Erde voraus, genauer: eine asymmetrische Zusammenfügung von *einer* Welt und *der* Erde²⁸. Die Asymmetrie besteht darin, dass die Erde als tiefster und niemals völlig zu erreichender Wesenszug des Wahrheitsgeschehens fungiert. Anders gesagt: Die Erde ist dasjenige, was sich jeglicher Form von Herrschaft – auch der ultimativen technischen Verschließung der planetarischen Moderne in der Mächenschaft – entzieht und eine unberührte Dimension der Unverborgenheit des Seienden auf eine mysteriöse Weise bewahrt. Diesen Aspekt hat Heidegger sehr deutlich gesehen, allerdings hat er sich für ein sehr starkes und im Rahmen sei-

stimmte Artikel den Substrat-Charakter der Erde – allerdings nicht im metaphysischen Sinne, sondern vielmehr im Sinne eines wesenhaft Unerschließbaren, einer Chiffre des Unscheinbaren.

24 Ebd., S. 38.

25 Ebd., S. 39.

26 »Die Verbergung kann ein Versagen sein oder nur ein Verstellen. Wir haben nie geradezu die Gewißheit, ob sie das eine oder das andere ist« (Ebd., S. 52).

27 Vgl. Heidegger, Martin: »Das Ende der Phänomenologie und die Aufgabe des Denkens«, in: Zur Sache des Denkens, S. 11.

28 »Zum Offenen gehört *eine* Welt und *die* Erde« (M. Heidegger: Der Ursprung des Kunstwerkes, S. 53, Hervorhebung durch die Verfasserin).

ner Ontologie unüberwindbares Polaritätsmodell entschieden: »Welt und Erde sind je in sich ihrem Wesen nach streitig und streitbar. Nur als diese treten sie in den Streit der Lichtung und Verbergung«²⁹. Diese Betrachtung hängt mit seiner Gleichsetzung von *physis* und *logos* zusammen. Offensichtlich gibt es für Heidegger kein Aufgehen (*phyein*) ohne Sammlung der Elemente (*légein*), aber eigentlich sollte die Sache umgekehrt sein: Woher stammt die Kraft der Sammlung? Diese Kraft ist nicht plausibel ohne das ursprüngliche d. h. *erdhafte* Lichten, wie Heidegger selber an einer Stelle schreibt: »Der Baum und das Gras, der Adler und der Stier, die Schlange und die Grille gehen erst in ihre abgehobene Gestalt ein und kommen so als das zum Vorschein, was sie sind. Dieses Herauskommen und Aufgehen selbst und im Ganzen nannten die Griechen frühzeitig die *physis*. Sie lichtet zugleich jenes, worauf und worin der Mensch sein Wohnen gründet. Wir nennen es die *Erde*«³⁰.

2. PROBLEMATIK DES TRADITIONELLEN VERSTÄNDNISSES VON *KUN* ALS ›ERDE‹ IM *YIJING*

Kun im Sinne der Erde im *Yijing* ist das die 10 000 Dinge (*wanwu*) Gebärende, Tragende und Nährende. Die Fruchtbarkeit der Erde lässt alles wachsen und gibt den uns tragenden Boden und den Ort des Lebens und Zusammenlebens von Tier, Pflanze und Mensch. Im *Yijing* wird ihr eine ethische Kraft beigemessen: »Weit erstreckt sich der Erstling des Erdreichs! Die zehntausend Wesen bedienen sich seiner zu ihrer Geburt [...] Keine Grenze ist dem gegeben, was der Erde entspricht.«³¹ »Auf dem Höhepunkt, wahrlich, ist die Güte der Erde, gestützt darauf entstehen die zehntausend Dinge [...]. Die Erde ist so umfangreich, dass sie die [Seins-]Dinge trägt, ihre ethische Kraft reicht ins Grenzenlose. Großes enthaltend ist sie ausgedehnt, die [Seins-]Dinge sind alle prächtig.«³² Wie wir noch sehen werden ist es ihre wesensmäßige Offenheit, die es der Erde erlaubt alle Wesenheiten gleichermaßen zur Erscheinung zu bringen und in einen Ort zu geben. In diesem Sinne ist ihre Dynamik und Offenheit uneingeschränkt und umfasst die Gesamtheit des Erscheinenden. Dieser allumfassende und grundlegende

29 Ebd., S. 54.

30 Ebd., S. 38. Hervorhebung von Heidegger.

31 Schilling, Dennis (Hg. und Übers.): *Yijing. Buch der Wandlungen*, Frankfurt a. M./Leipzig: Verlag der Weltreligionen 2009, S. 20.

32 Simon, Rainald (Hg. und Übers.): *Yijing. Buch der Wandlungen*, Stuttgart: Reclam 2014, S. 39.

Aspekt erlaubt Erde von *Kun* zu differenzieren, insofern *Kun* auf die Wirkmacht der Erde verweist und ihre ursprüngliche Größe und auch Souveränität zur Geltung bringt. Diese Dimension bleibt in der das allgemeine Gesamtverständnis des *Yijing* bestimmenden Auslegung der Kommentartradition eingeschränkt.

Nach diesem Verständnis wird *Kun* im *Yijing* als Erde verstanden, jedoch mit der besonderen Konnotation »fügsam«³³ versehen und führt zu der Auffassung von *Kun* als dem Sich-Fügen der Erde. Das Sich-Fügen wird zu ihrer wesentlichen Eigenschaft erhoben und erfährt definitionsmäßig seine volle Bedeutung in Bezug auf *Qian*, den Himmel, der umgekehrt als das »zwingend Waltende«³⁴ bezeichnet wird. Dabei gilt es zu beachten, dass die Bezeichnung des Fügsamen der Beschreibung der Erde aus der bereits zitierten *Überlieferung des Urteils* entnommen ist. Diese bildet die erste der insgesamt sieben Überlieferungen zum *Yijing*, die zwischen dem 4. und 2. Jh. v. u. Z. entstanden sind. Zu *Kun* lesen wir dort: »Weit erstreckt sich der Erstling des Erdreichs! Die zehntausend Wesen bedienten sich seiner zu ihrer Geburt. Sodann empfängt (das Erdreich) *gefügt* den Himmel.«³⁵ Die bedeutungsmäßige Verknüpfung der Erde mit dem »Fügsamen« der *Überlieferung des Urteils* basiert methodisch betrachtet auf den Eigenschaften der Naturbilder, welche den Teilzeichen zugeordnet sind. Aus den spezifischen Eigenschaften der Naturbilder wird eine familiäre Stellungsfolge innerhalb des Zeugungsvorganges (des Kosmos) entworfen, wonach *Kun* als Naturkraft der Erde der Stellung der Mutter entspricht, die (naturgemäß) dem Himmel als Vater untergeordnet wird. Hiernach hängt die Fügsamkeit der Erde mit dem Fruchtbringenden im Sinne des Austragens der Nachkommenschaft zusammen: Die Erde empfängt den Himmel und trägt die Impulse dieser Zeugung zur Reife (in Form der verschiedenen Lebewesen) aus. Dieses Muster kommt auch durch das Linienbild im Ganzen zum Ausdruck: *Kun*, die Erde, besteht aus sechs weichen (geteilten) Linien und versinnbildlicht die Vagina, deren Bewegungen das Sich-Öffnen und Schließen sind, während *Qian*, der Himmel, aus sechs harten (ungeteilten) Linien besteht und den Phallus veranschaulicht, dessen Bewegungen das Sich-Zusammenziehen und Ausstrecken sind. Innerhalb dieser Komplementaritätslogik zeigt sich eine quasi natürliche Hierarchie, die eine Subordination der Erde unter den Himmel im Dienste der Generativität impliziert und die zugleich die Errichtung einer Herrschaftsstruktur bedeutet. Die Erde bereitet *folgsam* den fruchtbaren Boden für die Reproduktion des himmli-

33 Vgl. Schilling, Dennis: *Yijing*, Buch der Wandlungen, S. 446.

34 Ebd., S. 425.

35 Ebd., S. 20.

schen Samens, dessen Nachkommenschaft Gründung und Fortbestehen seiner Herrschaft garantiert.

Die Erde fungiert demnach als Austragungsort für die Genesis: Als Mutter aller Wesen ist sie ein Ort, indem etwas erzeugt, hervorgebracht oder entwickelt wird, ein Ort der Herkunft und des Wachstums. Das Eindringen des schöpferischen Himmels in den Schoß der Erde als Möglichkeitsbedingung der Kosmogenerese stellt zugleich eine (gewaltsame) Beherrschung der Erde dar. So impliziert *Qian*, der Himmel, als Naturkraft ein »kräftiges Wirken«, das *zwingend* waltet und auch als »Erstarken« glossiert wird, was auf das Wort »einrammen« zurückgeführt werden kann.³⁶ Die Befruchtung der Erde durch den Himmel wird im Bild der »Erschütterung« gedacht: »Die erschütternde Macht des Himmels ist fruchtbar für die Erde, und so ist die Macht des Herrschers fruchtbar für die Regionen.«³⁷ Im *Wenyan* Kommentar lesen wir eine Auslegung zur *Überlieferung des Urteils* des Zeichens *Qian*: »Groß, wahrhaft ist der Zapfen! Hart geworden, ist er kräftig tätig. Ist *die Mitte getroffen*, ist er gerade, lassen Same und Seim sich drillen.«³⁸ Der Ausdruck die »Mitte treffen« bedeutet hier das Eindringen in die Vagina im Zeugungsakt, gleichzeitig steht er aber auch mit der Gründung des Reiches (als Ort der Herrschaft) in Verbindung, wonach der Herrscher einen Punkt in die Mitte (des Landes, der Erde) setzt, von dem ausgehend das Land aufgerichtet und geteilt wird. Diese Motive entstammen dem Spruchwerk zu *Kun* und sind für die Thematisierung des Raumgebenden zentral. Es wird ersichtlich, dass die phallogozentrische Beherrschung der Erde durch den Himmel offensichtlich gleichbedeutend ist mit der Gründung und Beherrschung des Reiches (der Erde) durch den Herrscher. Im *Wenyan* Kommentar zu *Kun* steht: »Ist das Erdreich weich geworden, läßt es sich bewegen. Ist das Harte zur Ruhe gekommen, ist die Tauglichkeit [die Kraft des Erdreichs] überall.«³⁹ »Später erhält [die Erde ihren] Herrscher und dies ist eine Gesetzmäßigkeit. Es [das Erdreich] umschließt die zehntausend Wesen und läßt [ihre] Macht glänzen. Wie gehorsam ist der Weg des Erdreichs! Es empfängt den Himmel, daß die Jahreszeiten sich vollziehen.«⁴⁰ Nur in ihrer weichen, biegsamen Form kann die Erde als Gefäß des himmlischen Samens, als Mutterboden der Schöpfung dienen und ist sie tauglich zur Einrichtung einer *Ökonomie der Herrschaft*. Der Weg der Erde, ihr *Dao*, ist damit auf das Fügsame, die Gefolgschaft beschränkt: Indem sie den Himmel

36 Vgl. Schilling, Dennis: *Yijing*, Buch der Wandlungen, S. 425.

37 Ebd., S. 697.

38 Ebd., S. 17.

39 Ebd., S. 22

40 Ebd., S. 44.

aufnimmt, nimmt sie ihn zugleich als Herrscher *an*. Dass sowohl die Erde als auch die zehntausend Wesen den Himmel als Herrscher annehmen, geschieht aus Sicht der Tradition in Form von natürlichen Gesetzmäßigkeiten. *Shun*, das Füg-same der Erde, ist mit dem Begriff des Gemäßen und Angepassten, des Folgerichtigen, verbunden.

Die Logik der Unabänderlichkeit, der natürlichen Folge, drückt das Naturverständnis aus, das den Weg *Dao* der Erde bestimmen soll: Die Erde bringt die zehntausend Wesen hervor und der Himmel herrscht über sie, die ihm mit dem Lauf der Jahreszeiten, der Fülle und Schönheit des Lebendigen folgt: »Obwohl das Prinzip Yin das Schöne [in sich] hat, enthält es dies [nur], um damit den Dienst des Königs auszuführen, wage nicht ihn zu vollenden. Zum Weg *Dao* der Erde [gehört] die Ehefrau, gehört der Untertan. Der Weg *Dao* der Erde ›findet keine Vollendung‹, und doch setzt er an ihre Stelle das ›glückliche Ende‹« (*Wenyan-Kommentar*).⁴¹ Die Erde selbst kennt im Gegensatz zum Himmel keine Vollendung, als Verkörperung des Irdischen ist sie rezeptiv und kann deshalb nur die Prozesse zu Ende führen, die durch den Himmel als Generator in Gang gesetzt wurden. So wie die Erde als die Yin-Kraft dem Himmel als Yang-Kraft Folge leisten muss, so hat die Ehefrau dem Ehemann und der Untertan dem Herrscher zu folgen.⁴²

Diese Logik der Subordination der Erde sowie ihre Reduktion auf das Füg-same basiert gemäß dem traditionellen Verständnis auf einer naturgegebenen Notwendigkeit: Im Grunde genommen dient sie jedoch der Etablierung einer Herrschaftsideologie, die den Boden für ein hierarchisch gegliedertes Gesellschaftsmodell schafft. Sie findet sich bereits in den frühen Überlieferungen, wird dann aber in der einflussreichsten Überlieferung des *Yijing*, der so genannten *Großen Überlieferung* topographisch weiter systematisiert: »Der Himmel ist würdig, die Erde niedrig. So waren das Walten und das Sich-Fügen gesetzt. Niedriges und Hohes breiten sich aus. So wurde dem Adel und dem niederen Stand Rang gegeben. [...] Der Weg des Waltens bringt die Männer hervor. Der Weg des Sich-Fügens bringt die Frauen hervor.«⁴³ An dieser Stelle zeigt sich, wie die auf den Naturbildern aufgebaute Asymmetrie zwischen Himmel und Erde in einer vertikalen Korrelationslogik verankert und auf ein gesellschaftliches Modell übertragen wird. Hier wird es deutlich, dass in dem beschreibenden Urteil (oben Himmel, unten Erde) schon ein *Werturteil* (Himmel würdig, Erde niedrig) vorhanden ist, das nicht von dem ersten abzulösen ist. Das beschreibende

41 R. Simon: *Yijing*. Buch der Wandlungen, S. 45.

42 Vgl. Ebd., S. 46

43 Schilling, Dennis: *Yijing*, Buch der Wandlungen, S. 209.

Urteil erscheint als Spiegel des Kosmos, während das Werturteil eine gesellschaftliche Ordnung gründet. Zwischen beiden Momenten gibt es keinen Hiatus, sondern eine perfekte Kontinuität. Der Himmel fungiert in diesem Sinne als ein Identitätsprinzip, das eine Aufstiegsbewegung impliziert: Alle Seienden erheben sich vom Niedrigen zum Erhabenen, die Anordnung der Linien der 64 Hexagramme spiegelt diese Hierarchie wieder.⁴⁴

Im Folgenden soll nun eine andere Hermeneutik entwickelt und gezeigt werden, dass *Kun* ein Weg (*Dao*) entspricht, der nicht auf das Sich-Fügen (wie es die Tradition versteht) eingeschränkt werden kann, der die Erde funktional in die Begründung einer hierarchischen Logik der Macht einbindet und dadurch *verfügbar* macht. Ganz im Gegenteil soll die Erde wesensmäßig als uneingeschränkt Offenes zugänglich werden, das die Notwendigkeit eines Ethos des Unverfügbaren nahelegt und die himmelszentrierte *Ökonomie der Herrschaft* radikal in Frage stellt.

An dieser Stelle soll noch einmal auf Heidegger zurückgegangen werden. So spricht er von einer seinsgeschichtlichen Dimension der Erde, was eine phänomenologische Besinnung des Erdhaften notwendig macht. Der von Heidegger im Kunstwerkaufsatz entborgene Streit zwischen der Erde und der Welt als einem Geschehen der Wahrheit verschwindet geschichtlich, was vom Weltzerstören, Erdeverwüsten, der Flucht der Götter und von der Entmenschlichung begleitet wird.⁴⁵ »Warum schweigt die Erde bei dieser Zerstörung? Weil ihr nicht der Streit mit einer Welt, weil ihr nicht die Wahrheit des Seyns verstattet ist.«⁴⁶ Zentral für eine Wiedererweckung dieses Streits ist für Heidegger nun das Beachten des sich-verbergenden Charakters des Erdhaften.⁴⁷ Die Gründe für eine Thematisierung der Erde reichen also nicht nur zum Phänomenbegriff und damit »zu den Sachen selbst« zurück, sondern schließen in sich nach Heidegger gar eine seinsgeschichtliche Notwendigkeit ein. Wir wollen Heidegger soweit folgen,

44 R. Simon: *Yijing*. Buch der Wandlungen, S. 458.

45 D. Komel: »Die Erde als phänomenologisches Thema«, S. 64.

46 Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, hg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann 32003, S. 177.

47 Und weiter noch: Der Gegenstreit der Welt und Erde über-eignet sich dem Menschen als der Ort des geschichtlichen Kehrens des Seinsbezug *auf* der Erde, *unter* dem Himmel und *in* der Welt. Der Streit wandelt sich topologisch in den »Ort«, was wesentlich für die Deutung der Welt als Geviert bzw. der Erde und des Himmels, des Sterblichen und Göttlichen ist. Vgl. D. Komel: »Die Erde als phänomenologisches Thema«, S. 67.

dass es für einen wesensmäßigen Seinsbezug des Menschen zur Erde, möge er den Vollzug einer seynsgeschichtlichen Kehre bereiten oder nicht, grundlegend ist, eine strukturelle Besinnung auf ihre Wesensstruktur zu vollziehen. Durch diese Art von Besinnung wird die Bildlichkeit und das Symbolische der Erde, ihr Sinn- oder Linienbild in den Vordergrund gerückt.

3. DAS UNEINGESCHRÄNKT OFFENE DER ERDE: ☳☳☳

Die wesensmäßige Bestimmung der Erde durch das Sich-Fügen ist problematisch, und zwar aus folgenden Gründen. Das Naturbild der Erde weist grundsätzlich auf ihre Fruchtbarkeit bzw. unterschiedslose Bereitschaft zu empfangen hin. Die Erde zeigt eine reine d. h. *uneingeschränkte Offenheit* (was strukturell in ihrer Zeichenstruktur versinnbildlicht ist) und überschreitet damit letztlich alle Abgrenzungsbestimmungen. In der Bezeichnung der Erde als das Sich-Fügende wird der Modus des Empfangens (die Art und Weise, wie die Erde *in Bezug zum Himmel gesetzt* empfängt) zur hauptsächlichen Bestimmung der Erde selbst erklärt. Dies unterstützt die Einschränkung der Erde auf eine dem Himmel untergeordnete und von ihm abhängige Position im Prozess der Weltentstehung und folgt der Vorstellung des väterlichen Zeugens und des mütterlichen Gebärens: Die Erde wird als passives Austragungsfeld der himmlischen Impulse betrachtet, die sie widerstandslos aufnimmt und austrägt. Das Linienbild der Erde zeigt jedoch eine *radikale* d. h. die Wurzel (des Seins) betreffende Offenheit. Und in der Tat muss die Erde als Anfangs- und Endpunkt jeder Gestaltwerdung aufgefasst werden – nicht nur im Sinne eines vorgängigen Ortes der Herkunft, sondern im Sinne einer permanenten Stätte der kosmischen Wandlung: als Tor zu Leben und Tod. Die Idee des Folgsamen hängt in erster Linie damit zusammen, dass die Erde keine Unterschiede macht, indem sie empfängt, dass sie *uneingeschränkt offen* ist für das in ihr zur Erscheinung gelangende, für die Vielheit des Seienden, damit der Kreislauf des Lebens sich in seiner alles umfassenden Weise vollziehen kann. Die Voraussetzung dieser uneingeschränkten Offenheit bildet die Eigenschafts- und Bestimmungslosigkeit der Erde selbst: Nur dadurch, dass sie ohne eigene Bestimmung und Form bleibt, kann sie der Vielfalt aller Bestimmungen und zugleich der Vielfalt alles Lebendigen stattgeben. Das Geschehen des zurückweichenden Raumgebens der Erde erfordert also eine wesensmäßige *Leere* der Erde.

Das Lebendige als phänomenales Gewebe des Seienden erscheint demnach im leeren Feld der Erde. *Kun* als das Raumgebende ist die große Erscheinungsmatrix des Lebendigen. Durch ihre leere Offenheit hindurch konstituiert sich das

Gewebe des Lebendigen zu einem erscheinenden und bewegten Ganzen: Sie bildet als das dauerhaft Nährende der Erscheinungsformen die leere Mitte des Wandlungsgeschehens. Im *Yijing* kann dies durch das Zusammenspiel des Zeichenbildes für die Erde (2), des Zeichenbildes für die Wiederkehr (24) und des Zeichenbildes für die Zersplitterung (23) veranschaulicht werden. Die Zeichenstruktur von *Kun* zeigt reine Erde. Dies besagt, dass die Erde unsichtbar d. h. ontisch inkonsistent ist, sie besitzt keinerlei Solidität, ist, so könnte man sagen, reines Fließen, oder philosophisch ausgedrückt: der Grad Null des Erscheinens. Der Fluss der Erde ist *reine* (im Sinne einer noch nicht bestimmten) Wandlung – etwas, das impliziert, dass die Wandlung aufgrund der ontischen Inkonsistenz der Erde immer schon angefangen hat. Dieser dynamische Fluss ist dabei kein Nichtiges, sondern bildet den Rahmen der Gesamtwandlung der Erscheinungsformen, etwas, das ich als ›ontologische Konsistenz‹ bezeichnen möchte. Von dieser ontologischen Konsistenz der Erde hängt der gesamte Prozess des Entstehens und Vergehens ab. Was nun in dem Übergang vom Zeichenbild der Erde zum Zeichenbild der Wiederkehr veranschaulicht wird, ist eine Verfestigung d. h. das Konsistent- bzw. Sichtbarwerden des Unsichtbaren. Mit dieser ersten Feststellung einer Protoform (welche die erste Wandlungsebene der Erde bildet) hängt erst das Lichte des Himmels zusammen, das vor diesem Hintergrund als die Verfestigung von Formen verstanden werden muss und daher auch – im Rahmen der sich beständig vollziehenden Wandlung – als Wiederkehr (des Lichtens, d. h. der Form) bezeichnet wird. Das Lichte des Himmels bildet das erste Zeichen einer *ontischen Konsistenz*, die einen Prozess – nämlich die Vervielfältigung von *verortbaren Erscheinungsformen* – in Gang setzt. Der Himmel *befindet sich* hier nach in dem Wandlungsvorgang der Erde und kann als erstes Resultat dieser ontisch-ontologischen Wandlung der Erde betrachtet werden. Dies bedeutet, dass die Wandlung des Himmels nur ontisch und nicht ontologisch ist. Die Verfestigung (die dauerhafte Wiederkehr der Erscheinungsformen) wird letztlich nicht von dem Himmel, sondern von der Erde hervorgebracht. Der Himmel bildet daher kein Telos des Wandlungsprozesses, sondern ist Teil einer größeren, allumfassenderen Dynamik, die von dem Nährenden der Erde getragen wird.

Die letzte Wandlungsstufe der Erde erscheint im Zeichenbild der Zersplitterung: Es ist der Tod, der hier aber lediglich als ein Inkonsistentwerden des Erscheinenden verstanden werden kann. Der Mensch (wie alle anderen Lebewesen) bedarf eines Verfestigungsgrads, um sich am Leben zu erhalten. Damit hängt ein Prozess des Identitätsaufbaus zusammen, dessen Grundoperator im Falle des *Yijing* der Himmel ist. In diesem Sinne bedeutet die Identifikation des Menschen mit dem Himmelsprinzip eine Anhaftung an die Ebene der Selbstbehauptung der Erscheinungsformen und daher eine Nicht-Akzeptanz der Dynamik

der Erde. Dies kommt auf der obersten Wandlungsebene von *Kun* zum Ausdruck, wo die Rückkehrbewegung (das Inkonsistentwerden des letzten Yang-Striches, was dem Tod des Individuums entspricht) durch Widerstand und Kampf angedeutet ist. Wird jedoch die Erde als das ontologische Prius der Wandlungen erkannt, sind Leben und Tod im Sinne des Entstehens und Vergehens von Einzelercheinungen lediglich Kategorien des Erscheinens und nicht des Seins, d. h. ontologisch betrachtet gibt es keinen Tod, sondern nur Wandlungen: »Das kosmische Tor wird einmal geöffnet, einmal wieder geschlossen, die Onta strömen daraus hervor, die Onta strömen wieder hinein: Das wird als Wandlung bezeichnet.«⁴⁸ Traditionsgemäß (nach der Logik der komplementären Entsprechung) wird der Erde im Jahreskreislauf der Herbst und der Winter zugeordnet, wodurch aber nur eine Seite ihres Wirkspektrums betont wird – nämlich der Zerfall, der Tod –, die Erde fungiert aber nicht nur als *Nehmerin*, sondern auch als *Geberin* des Lebens: Sie ist Geburt, Wandlungs- und Todesstätte in einem. Daraus ergibt sich eine Offenheit und Dynamik als Wesensmerkmale von *Kun*, welche uneingeschränkt wirkt und dadurch die Gesamtheit des Erscheinenden umfasst. Die Erscheinungen konstellieren sich durch die leere Matrix der Erde hindurch. Sie zeigt sich als permanenter Ort der Einschreibung aller Lebensbilder, wie sie durch die 64 Hexagramme des *Yijing* zum Ausdruck gebracht werden. Jegliche Form und Bewegung wird in der Leere der Erde geboren, ihr *Dao* ist das dauerhaft fließende Geben, das der wechselnden Gestaltwerdung des Kosmos Statt gibt.

Diese Vorstellung von *Kun* kommt auch in der noch in der Antike bekannten Schreibweise des Zeichens zum Ausdruck ‹‹‹, die dem Zeichen für *chuan*, Fluß ähnelt, das im Mawangdui-*Yijing* anstelle von *Kun* steht. In dieser Linie steht auch die Beschreibung des *Dao* von *Laotse*, das dezidiert weibliche Züge trägt und in Form eines kosmischen Geburtsorgans – als Tor der mystischen Vagina – beschrieben wird. Hiernach ist das *Dao* leer und unerschöpflich wie der leere Raum des Tals: »Das wie ein Tal [leere] Geistwesen vergeht nicht. Das heißt ›Mystische Vagina‹. Das Tor der Mystischen Vagina – dies heißt Wurzelgrund von Himmel und Erde.«⁴⁹

48 R. Simon: *Yijing*. Buch der Wandlungen, S. 477.

49 Laozi: *Daodejing*. Das Buch vom Weg und seiner Wirkung, übers. und hg. v. Rainald Simon, Stuttgart: Reclam Bibliothek 2009, S. 25.

4. Ethos des Unverfügbaren

Das *Dao* der Erde hängt mit ihrer Wirkungsform als Erscheinungsmatrix des Lebendigen zusammen: Hiernach wird die Permanenz des gesamten Wandlungsprozesses des Erscheinenden durch ihre Leere – verstanden als reines dynamisches Fließen – hindurch gewährleistet. Nur dadurch, dass die Erde keine eigene Bestimmung oder Form hat, sondern uneingeschränkt offen ist, kann sie die Vielheit der Erscheinungsformen – das Gewebe des Lebendigen – als zusammenhängend ermöglichen. Ihr dauerhaft fließendes Geben, das der wechselnden Gestaltwerdung des Kosmos stattgibt, manifestiert sich im *Yi jing* in Form der sich wandelnden Zeichen. Analytisch betrachtet bildet die Erde als Raumgebendes ein Scharnier zwischen der ontologischen Konsistenz der Erde (das heißt der Tatsache, dass die Totalität der Wandlungen durch die Erde im Sinne eines reinen dynamischen Fließens getragen wird) und der ontischen Vielheit der erscheinenden Dinge. Auf Erfahrungsebene gibt es aber keinen Unterschied zwischen diesen zwei Bereichen, insofern die Wandlungsdynamik anfangs- und endlos ist. Die Erde als Erscheinungsmatrix ist für uns unverfügbar: Sie erscheint nicht als solche, weil sie nur so die Gesamtheit aller Erscheinungsformen gewährleisten kann. Dieser Wirkkraft der Erde d. h. dem, was sie ermöglicht, zu entsprechen, erfordert ein *Ethos des Unverfügbaren*. Das Ethos des Unverfügbaren betrifft im Kern die Weise, wie sich der Mensch angesichts dieser Wirksamkeit der Erde verhält und eröffnet eine andere Erfahrungsdimension des Ganzen. Das Menschsein kann als die Erfahrung einer Trennung im Zusammenhang des Ganzen verstanden werden. Aufgrund seiner psychobiologischen Ausstattung tendiert der Mensch dazu, sich in sich zu verschließen und gegen alle anderen Seienden abzugrenzen bzw. seine Individualität grenzüberschreitend zu behaupten. Die Selbstaffirmation des Menschen schließt die uneingeschränkte Offenheit seines eigenen Ursprungs aus. Der Ausschluss der Erde bildet in diesem Sinne die Möglichkeitsbedingung der Konsolidierung von Macht. Ethos des Unverfügbaren bedeutet die Entschränkung des Blicks auf die Wirkkraft der Erde, die Eröffnung einer Erfahrungsdimension, die als eine Einübung in das Lebendige verstanden werden kann. Der Mensch übt sich in das Lebendige ein, indem er sich uneingeschränkt auf das Geschehen der Wandlung einlässt, in dessen Kern ihm die notwendige Unverfügbarkeit der Erde im Spiegel der Vielheit der Erscheinungsformen bewusst wird.

