

Aporie des inaktiven Dynamisierenden bei Yulgok

Lukas Pokorny

Ungebrochen hoch im Kurs steht die philosophische Auseinandersetzung mit dem im koreanischen *Chosŏn* 朝鮮 des 16. Jahrhunderts wirkenden Beamtengelehrten *Yi I* [Yulgok] 李耳 [栗谷] (1536 – 1584), der die Lehre des neokonfuzianischen Synthetikers *Zhū Xī* 朱熹 (1130 – 1200) in einer originellen und scharfsichtigen Art und Weise mit einer Nachhaltigkeit rezipierte, die noch bis ins frühe 20. Jahrhundert eine Vielzahl an Epigonen auf den Plan treten ließ. Doktrinelles Fundament Yulgoks Kreativität bilden seine ontologischen Spekulationen, in welchen er ein basales Gerüst systemisch-grundlegender Funktionsträger oder „elementarer Entitäten“ entwirft, deren formulierte monolaterale respektive relationale Funktionalitäten späterhin sein gesamtes Œuvre konzeptionell durchziehen. Wie schon andernorts exemplarisch besprochen (Pokorny 2004), bildet der ontologische Diskurs in der *sŏngnihak* 性理學, zu der auch die *yulgokhak* 栗谷學 zählt, den Sockel, auf dem sich philosophisch-anthropologisches und moralphilosophisches Denken auftürmen.

Die Erörterung der „Aporie des inaktiven Dynamisierenden“ bei Yulgok bedarf einer einleitenden Klärung der grundlegenden Zusammenhänge des konzipierten ontologischen Procedere. Nur ein grundlegendes Verständnis darüber kann die Sicht auf jene Aporie, i. e. ein vehementer konzeptioneller Widerspruch aufgrund einer logischen Inkonsistenz, wiedergeben. Im Zuge meiner Überlegungen zu Yulgoks Ontologie identifizierte ich vier für das philosophische Gesamtsystem maßgebliche Funktionsträger, eben elementare Entitäten – wie ich sie nennen möchte –, *i* 理, *ki* 氣, *t'aegŭk* 太極 und *to* 道, denen im Folgenden mein Augenmerk gilt.

I 理 und *ki* 氣

Die Gesamtheit des Kosmos fundiert sich durch die Verschränkung zweier funktional entgegengesetzter, elementarer Entitäten:

„[...] 理氣爲天地之父母。而天地又爲人物之父母矣。“¹

1 YC1 10.3, 197.

„[...] *i* und *ki* sind Vater und Mutter von Himmel und Erde, und Himmel und Erde sind wiederum Vater und Mutter der Menschen und der Dinge.“

Himmel und Erde, *ch'ŏnji* 天地, sind der Komplementarität von *i* und *ki* in deren Funktion als „kosmogonisches Elternpaar“, *pumo* 父母, entwachsen. Das heißt, dass das Sein in seiner Existenz und Perzeptibilität beide ontologischen Komponenten als ursächliche Faktoren bedingt. Das Sein extrahiert sich aus der Verbindung der zwei elementaren Entitäten, ja ist diese Verbindung *per se*. Die Relationalität von *i* und *ki* ist also Garant respektive Ursprung für die prozessuale Gesamtheit des Seins in all seinen Facetten.

Yulgok konzipiert sonach eine „ontische“² Untrennbarkeit, *pusangni* 不相離, der beiden elementaren Entitäten, die er an anderen Stellen seiner Schriften stets auf Neue betont:

„二者不能相離。“³

„Die Zwei [*i* und *ki*] können nicht voneinander getrennt sein.“

„理不離氣。眞如水不離器也。“⁴

„Is Untrennbarkeit von *ki* ist wahrlich wie des Wassers Untrennbarkeit von einem Verhältnis.“

Der ontischen Untrennbarkeit von *i* und *ki* misst Yulgok mit Nachdruck die zentrale Bedeutung in seinem philosophischen Denksystem bei. In der knappen Formel *igjimyo* 理氣之妙, das Wundersame um *i* und *ki*, erschöpft sich Yulgoks Entwurf eines „monistischen Dualismus“ (Yi 1973: 67):

„既非二物。又非一物。非一物。故一而二。非二物。故二而一也。非一物者。何謂也。理氣雖相離不得。而妙合之中。理自理。氣自氣。不相挾雜。故非一物也。非二物者。何謂也。雖曰理自理氣自氣。而渾淪無間 無先後無離合。不見其爲二物。“⁵

„Sie [*i* und *ki*] sind weder zwei Dinge, noch ein Ding. Da sie nicht ein Ding sind, sind sie eines und zwei. Da sie nicht zwei Dinge sind, sind sie zwei und eins. Was heißt es wenn gesagt wird, dass sie nicht ein Ding sind? Obwohl *i* und *ki* einander nicht getrennt werden können, ist inmitten der wundersamen Verbindung *i i* und *ki ki*. Sie sind einander nicht vermengt, daher sind sie nicht ein Ding. Was heißt es, wenn gesagt wird, dass sie nicht zwei Dinge sind? Obwohl man sagt, dass *i i* ist, und *ki ki* ist, sind sie vermischt und ohne Zwischenraum, ohne Vorher und Nachher, ohne Trennung und Verbindung. Man nimmt nicht wahr, dass sie zwei Dinge sind.“

2 Der Begriff „ontisch“ findet im Rahmen dieser Studie Verwendung als „das Sein schlechthin, unabhängig von einem Bewusstsein existierend“.

3 YC1 10.12, 202.

4 YC1 10.15, 203.

5 YC1 10.2, 197.

Yulgok formuliert in diesem Zitat eine Schnittstelle zwischen ontologischer und phänomenologischer Diagnose der „wundersamen Beziehung“ von *i* und *ki*. Scheidet der Intellekt *i* und *ki* als Operatoren zwecks logischer Verknüpfung in einem metaphysischen Weltbild, misst ihnen eine phänomenologische Sondierung einen henadischen, Charakter zu. Diese durch *igijimyo* artikulierte numerische Ambiguität, ist Yulgoks sprachliches Strategem, dem ontologischen Festklammern an Monismus und Dualismus zu entgehen.

I und *ki* oszillieren offenbar zwischen Einheit und Zweiheit, doch darf einem nicht der jeweils angewandte diagnostische Modus entgehen. Eine phänomenologische Betrachtung von *i* und *ki* zeigt diese als uniforme und nicht distinkte elementare Entitäten:

„氣不離理。理不離氣。夫如是則理氣一也。何處見其有異耶。“⁶

„*Ki* scheidet sich nicht von *i*, *i* scheidet sich nicht von *ki*. Wenn dies so ist, sind *i* und *ki* eins. Wo mag man Unterschiedliches wahrnehmen?“

Differenz ist im „ontischen Nexus“ von *i* und *ki* nicht wahrnehmbar. Existenz und infolgedessen sensuelle und kognitive Fasslichkeit stellen sich nach Yulgok erst in der Verknüpfung der zwei elementaren Entitäten ein. Dualität ist in der Aktualität des Seins aufgelöst, übrig bleibt das Eine, das *per se* nicht eins ist: durch den Verstand polarisiert, im Sein allerdings nicht zu trennen. *I* und *ki* unifizieren zum Einigen; ihre Quiddität, d. h. ihr Wesen, dabei wechselseitig komplementierend:

“無形在有形。窮源知本合。理氣本合也。非有始合之時。欲以理氣二者。皆非知道者也。”⁷

„Das ohne Form ist in dem, das Form hat. Dem Ursprung nachspürend, erkennt man, dass sie originär verbunden sind. *I* und *ki* sind originär verbunden. Es gibt keine Zeit, in der es einen Beginn der Verbindung gibt. Wer *i* und *ki* als zwei will, der nimmt *io* nicht wahr.“

Erneut betont Yulgok, die zwei elementaren Entitäten als eine im Sein scheinbare Einheit zu fassen. Leidlich eine ontologische Untersuchung kann jene Einheit dichotomisieren.

Im Bannkreis von Zhū Xīs Lokalisation von *i* und *ki*⁸ resümiert Yulgok, *i* sei überempirisch, außerhalb jedweder universalen oder partikularer manifester Gestaltung, *hyōngisang* 形而上, derweil *ki* sich innerhalb des umspannenden formalen Arrangements, *hyōngiba* 形而下, befinde. Das lokal Superiore, *i*,

6 YC1 10.18, 205.

7 YC1 10.22, 207.

8 „理未嘗離乎氣。然理形而上者。氣形而下者。“, ZZYL 1, 3.

vermag durch seine transzendente Musterung das lokal Inferiore, *ki*, zu einem konkreten Sein zu bündeln. Die räumliche Vertextung als das Untere stellt den Substratcharakter von *ki* plastisch heraus. In Verbindung mit dem Oberen gelingt es weltimmanent zu materialisieren, sonach Physis zu figurieren:

„理。形而上者也。氣。形而下者也。“⁹

„I ist über der Form, *ki* ist unterhalb der Form.“

Ki bietet als korrespondierend¹⁰ Fabrizierendes dem präfabrizierenden und zugleich korrespondierend fabrizierenden *i* förmlich eine Unterlage zur Seinsentstehung. Im Prozess des aktuellen Seins ist *ki* die offenbar unter dem Seinskolorit befindliche Stofflichkeit, *hyōngiba*, und illustrativ als materiale Trägerin von *i* zu erkennen. Doch stoßen wir bei näherer Betrachtung auf eine „funktionale Synchronizität“: Das Tragende ist im selben Moment, seine Unendlichkeit beschränkt, Gehaltenes. Das Getragene, *ki* figurativ bespannend und folglich dimensionierend, ist zugleich Haltendes.

Das das Sein in all seiner Fülle durchsetzende *i* ist unbegrenzt, doch in der Welt der Erscheinungen „objektal“¹¹ portioniert durch den phänomenal limitierenden Faktor *ki*. Yulgok hierzu formelhaft:

„理通氣局四字。自謂見得。而又恐珥讀書不多。先有此等言而未之見也。[...] 雖是聖賢之意。而未見於文字。“¹²

„I durchdringt, *ki* begrenzt [it'onggiguk 理通氣局], diese[n Satz aus] vier Schriftzeichen nenne ich meine Entdeckung, aber auch fürchte ich, meine Lektüre ist nicht umfassend, dass derartige Worte schon sind und ich sie noch nicht wahrgenommen habe. [...] Obwohl es der Gedanke der Weisen ist, habe ich es noch nicht in den Schriften wahrgenommen.“

Yulgok Sentenz *it'onggiguk* verweist auf sein Verständnis der Interdependenz von *i* und *ki*. Strukturell einschneidend, sorgt *ki* im Zuge der seinsgenerierenden Verdinglichung für eine materiale Vielfältigkeit. Die immanenzpräfigurierende elementare Entität *i* gibt den transzendenten Rahmen der Seinswirklichkeit, und vermittelt *ki* erfährt dieser eine stoffliche Ausprägung. Das allseits metaphysisch Strukturierende, *it'ong* 理通, konkretisiert erst im kombinativen, also sich verbindenden, Akt mit *ki*, *keiguk* 氣局, verleiht damit dem dadurch überhaupt erst entstehenden Seienden ein Abbild. Yulgok spezifiziert:

9 YC1 10.12, 202.

10 Gemeint ist: unter der Bedingung des Beiseins der komplementären elementaren Entität.

11 Ein Objekt oder die Objekte betreffend.

12 YC1 10.25, 208.

„理通者。何謂也 [...] 至於清濁粹駁。糟粕煨燼。糞壤污穢之中。理無所不在。各爲其性。而其本然之妙。則不害其自若也。此之謂理之通也。“¹³

„Was heißt es wenn gesagt wird, dass *i* durchdringt? [...] Was Klares oder Trübes, Reines oder Vermischtes, Bodensatz, Asche, Dung oder Schmutz betrifft, sogar inmitten davon gibt es keinen Ort, an dem *i* nicht ist. Jedes folgt seiner Natur [*sŏng* 性] und dies ursprüngliche Wunder versehrt nicht, was jedes selbst ist. Dies ist was bezeichnet wird als Durchdringung von *i*.“

Yulgok exemplifiziert die Ubiquität, also Allgegenwart, von *i*. Das Sein in seiner divergierenden Konkretheit, ob klar oder trüb, pur oder vermengt, beherbergt das alles durchdringende *i*. Jeder Aspekt des Seins, selbst Sediment, Asche, Jauche oder Unflat, ist durchzogen mit dem primordial strukturgebenden *i*. Die wahrnehmbare Diversifikation des Seins obliegt in seiner Individualisierung dem verstofflichenden *ki* in seiner aktualen immanenzkontingierenden Funktionsweise.

I ist der Grund für das Sosein, *sojŏn* 所以然, und *ki* ist das „individuiierende Prinzip“ (Ching 1985: 311), das Himmel und Erde fassoniert:

„非氣則不能發。非理則無所發。“¹⁴

„Ohne *ki* kann nichts emanieren, ohne *i* gibt es nichts wodurch es emaniert.“

Die Emanation, *pal* 發, i. e. die variative Manifestation des Seins, unterbleibt ohne das Wirken von *ki*. *Ki* muss als Agens der Substanzialisierung bzw. als „konstitutioneller Monarch“¹⁵ der Seinsgenerierung aufgefasst werden:

„夫理者。氣之主宰也。氣者。理之所乘也。“¹⁶

„Im Grunde genommen ist *i* der Meister von *ki*, *ki* ist das auf dem *i* reitet.“

Der Meister oder Führer, *chujae* 主宰, signalisiert den logischen Vorrang von *i*, der durch die Attribuierung des Merkmals eines Reitenden passivisiert wird. *I* reitet, *isŏng* 理乘, in der Funktion des Reiters auf *ki*, dem Berittenen bzw. dem Konkretizität emanierenden, *kibal* 氣發, das gleich dem Reitgefährt *in actu* die Bahnen des Reiters zieht und *i* lokalisiert, *kiguk* 氣局. Der Zustand des Pferdes im Prozess der Reitbewegung ist erklärtermaßen die Aktivität, während der Reitende gänzlich in Passivität verharren kann. Demnach Yulgok klärend:

„但理無爲而氣有爲。“¹⁷

„Aber *i* ist inaktiv, und *ki* ist aktiv.“

13 YC1 10.26, 209.

14 YC1 10.5, 198.

15 Ich spiele politisierend darauf an, dass *ki* zwar effektiv vollzieht (=Monarch), allerdings unter der steten Wahrung der gesetzten strukturellen Vorgaben von *i* (=Verfassung).

16 YC1 10.2, 197.

17 YC1 10.12, 202.

Die klar scheidende Festlegung in Aktivität und Passivität kommt nicht überraschend, ist sie doch theoretischer Ausgangspunkt späterer ontologischer Spekulationen. Yulgok hierzu versinnbildlichend:

„器動而水動者。氣發而理乘也。器水俱動。無有器動水動之異者。無理氣互發之殊也。器動則水必動。水未嘗自動者。理無爲而氣有爲也。“¹⁸

„Bewegt sich das Behältnis, bewegt sich das Wasser, das ist wie wenn *ki* emaniert und *i* reitet. Das Behältnis und das Wasser bewegen sich zusammen. Der fehlende Unterschied der Bewegung des Behältnisses und der Bewegung des Wassers, das ist wie die fehlende Differenz in der reziproken Emanation [*hobal* 互發]¹⁹ von *i* und *ki*. Wenn sich das Behältnis bewegt, bewegt sich das Wasser notwendigerweise. Das Wasser bewegt sich nicht selbst, das ist wie wenn *i* inaktiv und *ki* aktiv ist.“

Das Behältnis, *ki* 器, symbolisiert das phänomenal-eingrenzende *ki* 氣, das darin enthaltene Wasser, *su* 水, das in der Konkretheit des Seins eingegrenzte *i*. Bewegt sich *ki* 氣 kraft seiner innewohnenden Aktivität, gerät *i* zwangsläufig in Bewegung, passt sich automatisch der Dynamisierung von *ki* 氣 an, bleibt aber *per se* im *status passivus*. Die Aktivität des Behältnisses, *ki* 器, zeitigt das Wasser, *i*, in Konsequenz in Fluss zu geraten. Man könnte hier von einer „dynamischen Konstanz“ von *i* sprechen.²⁰

I haftet statisch auf dem aktiven *ki*. Die Seinsgenese ist ein fortgesetzter Schöpfungsprozess, der dank der unversieglischen Dynamik von *ki* persistiert. Passiv-partizipativ begleitet *i in actu* den unaufhörlichen Gang ontischer Figuration und differenziert sich in der Verbindung mit dem Agens der Kreativität *ki* zu einer Vielzahl an Manifestationen. *Ki* ist in seiner Aktivität gewissermaßen Motor der prozessualen Seinsproduktion, dabei aber in einer permanenten Dependenz zum direktiven *i*.

Die auf *ki* rückführbare Segmentierung des Seins lässt *i* in seiner genuinen Singularität simultan pluralisieren:

„理雖一。而既乘於氣。則其分萬殊。故在天地而爲天地之理。在萬物而爲萬物之理。在吾人而爲吾人之理。“²¹

„*I* ist zwar eins ist, doch da es auf *ki* reitet, sind die Teile zehntausendfach verschieden. Folglich ist es in Himmel und Erde das *i* von Himmel und Erde, und in den zehntausend Dingen ist es das *i* 理 der zehntausend Dinge, und in uns Menschen ist es das *i* von uns Menschen.“

18 YC1 10.14, 203.

19 Polemik gegen T'oegyeges 退溪 *hobal* 互發-Theorie.

20 „是故。乘氣流行。參差不齊。而其本然之妙。無乎不在。“, YC1 10.26, 209.

21 YC1 10.2, 197.

Mit jener postulierten phänomenalen Diversifikation von *i* knüpft Yulgok an Zhū Xī an. *Ki* verortet *i*, *igisüngögi* 而既乘於氣, in der Partikularisation des Kosmos, *ch'ikkibunmansu* 則其分萬殊. Paradigmatisch führt Yulgok Ausprägungen von *i* an, das *i* von Himmel und Erde, *ch'önjjiri* 天地之理, das *i* der zehntausend Dinge, *manmulchiri* 萬物之理, das *i* von uns Menschen, *oinjiri* 吾人之理, und verweist sonach auf jene „differenzierte Gleichheit“ von *i*. Das Sein in all seinen vielfältigen Schattierungen inhäriert kraft der individuellen materialen Konkretisierung von *ki* eine deckungsgleiche Verschiedenartigkeit an *i*, die letztlich aber doch als nur ein *i* aufgefasst werden muss. Ob *ch'önjjiri* oder *manmulchiri*, das pluralisierte *i* entbehrt jeder „substantiellen Asymmetrie“. *I*, singular oder mannigfaltig, verbirgt keinerlei Irregularität oder Disproportion:

„本無偏正通塞清濁粹駁之異。“²²

„Ursprünglich [ist in *i*] kein Unterschied in das Abweichende und das Richtige, das Durchdringende und das Gesperrte, das Klare und das Trübe, das Reine und das Vermischte.“

Das Sein ist in all seinen Facetten gleichermaßen „durchdrungen von *i*“, *it'ong*, das sich grundsätzlich gegen jede qualitative Depravation verwehrt.

T'aegŭk 太極 und *to* 道

„天地人物。雖各有其理。而天地之理。即萬物之理。萬物之理。即吾人之理也。此所謂統體一太極也。“²³

„Obwohl Himmel und Erde, Menschen und Dinge, jedes sein *i* hat, ist das *i* von Himmel und Erde gleich dem *i* der zehntausend Dinge, das *i* der zehntausend Dinge ist gleich dem *i* von uns Menschen. Dies ist, was als ‚vereintes Wesen des einen *t'aegŭk* [*t'ongch'eilt'aegŭk* 統體一太極] bezeichnet ist.“

Jede Nuance des Kosmos ist von *t'aegŭk*, dem entdifferenzierten, superlativischen *i*, durchzogen. *T'aegŭk* partikularisiert durch die Relationalität mit *ki* zu *i*. Doch versteht Yulgok *t'aegŭk* nicht nur im Sinne einer jegliche Singularität einfassenden Generalisierung, sondern es ist ebenso das höchste *i*, das Transzendenz in Gestaltung der individuellen *i* „transzendiert“. *T'aegŭk* zeichnet sich grundsätzlich durch eine gemeinsame Identität mit *i* aus. Yulgok verwendet beide Begrifflichkeiten im Kontext einer lokal variativ-terminologischen Verortung²⁴.

22 YC1 10.2, 197.

23 YC1 10.3, 197.

24 Gemeint ist die variierende terminologische Verwendung an bestimmten Stellen des Diskurses,

In *to* lässt sich eine weitere elementare Entität in Yulgoks Ontologie ausmachen. Insbesondere ein funktionaler Aspekt von *to*, dem synonymisch mit *myōng* 命 Ausdruck verliehen werden kann, gilt als zentral in seinen Überlegungen. Eine Formulierung Yulgok konkretisiert diesbezüglich:

„太極。亦強名耳。其體則謂之易。其理則謂之道。其用則謂之神。“²⁵

„*T'aegŭk* ist nur ein erzwungener Name. Seine Substanz [*ch'e* 體] wird Wandlung [*yōk* 易] genannt, sein *i* wird *to* genannt, seine Funktion [*yong* 用] wird Geist [*sin* 神] genannt.“

Die elementare Entität *to* offenbart sich in diesem Zusammenhang als Prinzip oder dispositives Muster von *t'aegŭk*, ist demnach ein „prätranszendentes Normativ“, dessen Wirken gleich einem Imperativ bzw. Mandat, *myōng*, künftige Transzendenz und Immanenz modal für die ontische Präfiguration durch *i* und die vermittels der Relationalität von *i* und *ki* hervorgerufene Ontogenese, d. h. Seinsentwicklung, gewissermaßen präpariert. Die elementare Entität *to* zeichnet sich also dadurch aus, dass sie jene Inszenierung von Transzendenz und Immanenz für den folgenden ontologischen Prozess vorbestimmt, d. h. sie präfabriziert den Gang der elementaren Entitäten *i* und *ki*.

Eine grundlegende Wesensgleichheit wie bei *i* und *t'aegŭk* ergibt sich auch in der Untersuchung von *to* und *t'aegŭk*, ist ja *to* das *i* von *t'aegŭk*, *kirich'ŏgvijido* 其理則謂之道, das bedeutet, dass das *i* *t'aegŭk* ist,²⁶ also *i*. Auch im Kontext der Konzeption von *to* stößt man auf eine lokal variativ-terminologische Verortung.

Aporie des inaktiven Dynamisierenden

Gleich Zhū Xī attribuiert Yulgok *t'aegŭk* respektive *i* auf rein logischer Ebene eine Aseitität, i. e. ein Aus-sich-selbst-Bestehen, und ordnet der elementaren Entität sonach ein logisches Primat in seiner Ontologie zu:

„理氣無始。實無先後之可言。但推本其所以然。則理是樞紐根柢。故不得以理爲先。“²⁷

„*I* und *ki* sind ohne Anfang. Tatsächlich kann man nicht von einem Vorher und Nachher sprechen. Aber wenn man den Grund für das Sosein des Ursprungs ermittelt, ist *i* die zentrale Grundlage und folglich ist *i* gezwungenermaßen als vorher zu erachten.“

um jeweils eine bestimmte semantische bzw. funktionale Facette zu betonen.

²⁵ YC1 14.48, 304.

²⁶ Alle *i*, auch das *i* der Bewegung oder das *i* der Ruhe, so auch das *i* von *i* sind in *t'aegŭk* enthalten.

²⁷ YC1 10:38, 215.

Das Sein *qua* Relationalität der zwei elementaren Entitäten exkludiert eine Konsekutivität, da eine solche die Seinsgenese *ad absurdum* führen würde und sonach das Sein erst gar nicht entstehen ließe. Im Kontext von weltlicher Konkretheit sind *i* und *ki* also nicht zu desynchronisieren. Zhū Xī und Yulgok differenzieren auf einer rein logischen Ebene (Fung 1960: 300). *I* oder *t'aegŭk* ist die Wurzel, *keŋjŏ* 根柢, respektive der Grund für das Sosein, *sojŏn* 所以然, und besitzt daher ein logisches Primat vor *ki*. Phänomenalität kennt keine Priorität und Posteriorität, nur im Logos entfaltet sich jene Unterscheidung, die *i* prävalieren lässt.

Gänzlich inaktiv²⁸ geht *t'aegŭk* respektive *i* den zehntausend Dingen als Inbegriff der Gesamtheit jeglichen Seins gezwungenermaßen in einer „Metatranszendenz“²⁹ voraus:

„此太極所以爲萬化之樞紐。萬品之根柢也。“³⁰

„Dies *t'aegŭk* 太極 ist Achse der zehntausend Wandlungen und der zehntausend Dinge Wurzel.“

Doch wie überführt sich *t'aegŭk* selbst dank *to* aus metatranszendtem Zustand, ist es ja fundamental inaktiv? Was aktiviert jene primordiale Aktivität respektive jenen dimensional Transfer? Konzeptionell fassbar ist, dass die fundamental unbewegte, nicht mehr zu „superierende“, also zu übertreffende elementare Entität *t'aegŭk* jene Aktivierung verursacht, inhäriert sie doch *i* von Aktivität, ist also dessen ideelle Quelle. Die Frage bleibt wodurch jene Aktivierung ausgeführt wird? Darin schließt sich auch die Frage nach dem Ausschlag für die Initiierung der Relationalität von *i* und *ki* an. *T'aegŭk per se* inaktiv, umfasst die unbewegten *i* von Aktivität und Passivität, die in Zusammenkunft mit *ki*, welches sich aus dem metatranszendenten *i* desselben kristallisiert, im adversativ-unifizierenden Zusammenspiel von *ŭm* 陰 und *yang* 陽 resultieren. Was aktiviert das *to* der relationalen Initiierung oder das *i* der Emanation von *ki*?

Man kann in Yulgoks Entwurf von *t'aegŭk* einen scheinbaren systemimmanenten Ausweg vor einem drohenden logischen Kollaps ausfindig machen. Die zum Anbeginn der ontischen Prozessualität führende Ursächlichkeit

28 „但理無爲而氣有爲。“, YC1 10.12, 202.

29 In diesem Zusammenhang sei mein Verständnis von Transzendenz kurz erläutert. Ich erkenne darin ein Kontinuum außerhalb von Zeit und Raum, das nichtsdestotrotz an Immanenz gebunden bleibt. Der Terminus „Transzendenz“, hergeleitet vom lateinischen Verbum *transcendere*, bezeichnet die Ebene des Überführten in Rückblick auf eine empirische Dimension. Existiert keinerlei Immanenz, können wir auch nicht von Transzendenz sprechen, da nichts vorhanden wäre, was transzendiert, also überführt werden könnte. In diesem Sinne ist *t'aegŭk* als die logische Wurzel des Seins eine elementare Entität jenseits von Transzendenz, die als prä- oder metatranszendent umschrieben werden könnte. In der Relationalität mit *ki* ist *i* transzendent und *ki* ist in der Verbindung mit *i* immanent.

30 YC1 9.19, 184.

beruht auf dem *i* oder dem „intrinsischen imperativen Müssen“ von *t'aegŭk*, kurz *to*. *To* ist als autonom-operative zweckbestimmte Natur oder innere Zielgerichtetheit einer Sache aufzufassen,³¹ die demnach eine endogene Determinante im weiteren ontologischen *Procedere* darstellt. Da *t'aegŭk* funktional sein *to* gleicherweise selbst umfasst, ist es schlüssig in *t'aegŭk* einen intrinsischen Determinismus hin zu einer Perfektionierung von *esse in concreto*, d. h. dem konkreten Sein, zu erkennen, welcher jene von mir behauptete Notwendigkeit einer primordialen Aktivität als nicht mehr relevant erscheinen lässt. Doch auch wenn *t'aegŭk* gleich einem Automaton einen wesensmäßigen Determinismus in sich birgt, darf man nicht außer Acht lassen, dass dieses deterministische *i*, also *to*, in seiner Determinierung wiederum aktiv sein muss. Dies lässt in der *yulgokhak* letztlich auf eine logische Aporie schließen, da Aktivität eine aktive Initiierung voraussetzt, was bei *t'aegŭk* als inaktives Dynamisierendes konzeptionell nicht zutrifft.

Während Yulgok also darauf insistiert, *t'aegŭk* eine fundamentale Inaktivität zuzuschreiben, lässt sich zeigen, dass aus Gründen der Logizität – um eine logische Inkonsistenz, also eine Aporie zu vermeiden – eine Aktivität von *t'aegŭk*, wie sie offenkundig schon *Zhōu Dūnyī* 周敦 𠄎 (1017 – 1073) postuliert hat,³² zwingend erforderlich ist.

Glossar

ch'ŏnjjiri	天地之理	das <i>i</i> von Himmel und Erde
Chosŏn	朝鮮	koreanisches Königreich (1392-1910)
chujae	主宰	Führer/Meister
ch'e	體	Substanz
ch'ŏnji	天地	Himmel und Erde
hobal	互發	reziproke Emanation; T'oegyŏs 退溪 Konzeption der Relationalität von <i>i</i> und <i>ki</i>
hyŏngiha	形而下	Unterhalb-der-Form
hyŏngisang	形而上	Über-der-Form
i/lǐ	理	grundlegender Funktionsträger in der Ontologie Yulgoks
igijimyo	理氣之妙	das Wundersame um <i>i</i> und <i>ki</i>
isŭng	理乘	<i>I</i> reitet

31 „此道字。以天命流行之道言。“, YC1 20.43, 448.

32 „周子曰。太極動而生陽。靜而生陰。“, YC1 10.21, 206.

it'onggiguk ki/qì	理通氣局 氣	<i>I</i> durchdringt, <i>ki</i> begrenzt grundlegender Funktionsträger in der Ontologie Yulgoks
ki	器	Behältnis
kibal	氣發	<i>Ki</i> emaniert
künjō	根柢	Wurzel
manmulchiri	萬物之理	das <i>i</i> der zehntausend Dinge
myōng	命	Mandat
oinjiri	吾人之理	das <i>i</i> von uns Menschen
pumo	父母	Vater und Mutter
pusangni	不相離	Untrennbarkeit (von <i>i</i> und <i>ki</i>)
sin	神	Geist
soiyōn	所以然	Grund für das Sosein
sōngnihak	性理學	Lehre/Schule von sōng 性 und <i>i</i> ; Lehr- tradition innerhalb des Neokonfuzia- nismus
su	水	Wasser
to	道	grundlegender Funktionsträger in der Ontologie Yulgoks
t'aegük	太極	grundlegender Funktionsträger in der Ontologie Yulgoks
T'oegyē	退溪	Yi Hwang 李滉 (1501-1570); korea- nischer neokonfuzianischer Gelehrter
t'ongch'eilt'aegük Yi I [Yulgok]	統體一太極 李耳 [栗谷]	vereintes Wesen des einen t'aegük koreanischer neokonfuzianischer Gelehrter (1536-1584)
yōk	易	Wandlung
yong	用	Funktion
yulgokhak	栗谷學	Lehre/Schule von Yulgok
Zhōu Dūnyí	周敦 𠄎	Chinesischer neokonfuzianischer Gelehrter (1017-1073)
Zhū Xī	朱熹	chinesischer neokonfuzianischer Gelehrter (1130-1200)

Literaturverzeichnis

Ching Julia (1985), Yi Yulgok on the “Four Beginnings and the Seven Emotions”. In: De Bary Wm. Theodore/Kim Haboush JaHyun, The Rise Of Neo-Confucianism in Korea (New York: Columbia University Press) 303-322

- Fung Yu-Lan (1960), *A Short History of Chinese Philosophy* (New York: Macmillan)
- Pokorny Lukas (2004), *Kyŏnghak (경학) oder der Weg zur Kultivierung des Selbst. Der koreanische (Neo-)Konfuzianismus und die Philosophie von Yi Hwang (T'oegye)* (DA Wien: Universität Wien)
- Yi 李耳 (²1978), *Yulgok chŏnsŏ il* 栗谷全書 一 (Gesammelte Schriften *Yulgok's* 1) (Seoul: Sŏnggyun'gwan taehakkyo. Taedong munhwa yŏn'guwŏn) (=YC1)
- Yi 李耳 (²1978), *Yulgok chŏnsŏ i* 栗谷全書 二 (Gesammelte Schriften *Yulgok's* 2) (Seoul: Sŏnggyun'gwan taehakkyo. Taedong munhwa yŏn'guwŏn) (=YC2)
- Yi Pyŏngdo 李丙燾 (1973), *Yulgok-ŭi saengae-wa sasang* 栗谷의 生涯와 思想 (Leben und Denken *Yulgok's*) (Seoul: Sŏmundang)
- Zhū Xi 朱熹 (1986), *Zhūzǐ yǔlèi* [140 juàn]. *Lǐ Jìngdé biān. Wáng Xīngxian diǎnjiào* 朱子語類 [140卷]. 黎靖德編. 王星賢點校 (Geordnete Gespräche des *Zhūzǐ*. Kompiliert von *Lǐ Jìngdé*. Punktiert und kollationiert von *Wáng Xīngxian*) (Beijing: Zhonghua shuju) (=ZZYL)