

Maja Milčinski
Leibniz in kitajska filozofija

Ne samo, da Leibnizove misli o Yijingu in neokonfucijanstvu pomenijo prvi pomemben korak nekega evropskega filozofa na poti k resnemu ukvarjanju z azijskimi filozofijami – pomembne so tudi s stališča zgodovine evropske filozofije same. Za evropsko filozofijo je bilo to še zadnje uradno srečanje s filozofskimi deli Azije, preden je s Heglom kulminirala v evropski metafiziki, s slednjo pa tudi podlegla predsodkom, ki jih je sama gojila do svoje velike podobe Drugega celo na področju filozofije.¹ S tem se je za dve stoletji zaprla v ozko pojmovanje tega, kaj naj bi bila filozofija, in obenem gojila paradokсно prepričanje o univerzalnosti razuma, ki da se manifestira samo lokalno – od Grčije naprej, v Evropi, seveda.

Za razliko od Hegla, ki je svojo gotovost o tem, da se je filozofija začela v Grčiji, v veliki meri gradil na nevednosti in nepoznavanju takrat v prevodih že dostopnih virov,² so Leibnizova prizadevanja že od njegovih

¹ Duhovno naravnost razsvetljenske Evrope označuje napetost med dvema skrajnostma v odnosu do Kitajske – sinofilijo in sinofobijo. V obeh primerih pa gre za entuziazem, ki često zamegli védenje in znanje, ki je povezano z bolj nevtralnimi in objektivnimi kategorijami misli. Tudi v duhovnem življenju Evrope se je razodevala samorefleksija Evrope kot središča sveta in Hegel je bil s svojo filozofijo najznačilnejši eksponent tovrstne drže. Pomemben je tudi pri oblikovanju marksistične patristike, ki je razvijala samo določene aspekte Heglove filozofije, je pa tudi sama gradila na absolutni veljavnosti evropskih meril. Prim. Edward W. Said, *Orientalism*, Routledge and Kegan Paul, London 1978.

² Hegel je z delom *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* razpustil tradicijo zgodovine filozofije, ki je vključevala vsaj iransko in indijsko, če ne tudi kitajske, arabske in egipčanske filozofije v zgodovino filozofije. Kot eden izmed klasičnih evropskih orientalistov (prim. Said), je v svojih najslavnejših delih, ki so imela tudi največji vpliv na nadaljnji razvoj evropske filozofije, zastopal stališče, da na Orientu (sic!) resnične filozofije ni bilo in je ne more biti. Le nekaj let pred smrtjo pa je svoj odnos do klasične indijske filozofije spremenil pod vplivom prvega nemškega prevoda *Bhagavadgite*. Uvod k prevodu je bil obsežen esej o filozofski in religijski dediščini Indije W. von Humboldta. Hegel je temu dogodku posvetil obsežen in navdušen komentar v *Jahrbuch für wissenschaftliche Kritik*, Vol. XVI, 1827, kjer je na strani 63 zapisal, da je razlika v smotru, značilna tako za *samkhyo* in *yogo* in posebej še za pot, ki vodi do tega cilja od katerihkoli religioznih tvorb, bila do

zgodnjih let naprej temeljila na pristnem zanimanju za Kitajsko in na branju vseh pomembnih takrat dostopnih del o njej. Že ta prva dela³ pa razodevajo zagato pri iskanju ustrezne terminologije prevajanja azijskih filozofskih konceptov. Razumevanje klasičnih kitajskih filozofskih tekstov je bilo že od samega začetka okuženo s težnjo prvih prevajalcev, da bi te tekste prevajali v jezik tradicionalne platonsko-krščanske metafizike. Ta zagata je bila prisotna tudi še v času evropskega razsvetljenstva, ki je kljub svojemu svetlemu in optimističnemu projektu transformacije vere v Boga v vero v človeški razum, vse svoje informacije o Kitajski in njeni filozofiji dolgovala prav jezuitskim misijonarjem, bodisi, da so prebirali njihove rokopise, knjige in prevode, si dopisovali s tistimi, ki so še delovali na Kitajskem ali pa se srečevali s povratniki. Veliki razsvetljenski projekt je bil potemtakem vendarle odvisen od poročil predstavnikov religije razodetja, se pravi prav od tistega, čemur nasproti je sam poskušal oblikovati novo intelektualno držo, ki bi naj postala dominantna v Evropi.

1. Leibnizovi viri o kitajski filozofiji – figuristi

Kot hermenevtična metoda biblične eksegeze je bil figurizem v evropski intelektualni klimi prisoten že od zgodnjega krščanstva naprej. Temeljni zastavek figurizma je bil v tem, da naj bi se bilo poleg očitnega literarnega pomena vnanjega teksta Stare zaveze mogoče dokopati tudi do notranjega pomena, ki je skrit in ki nakazuje prihodnjo Kristusovo manifestacijo in človekovo odrešenje. Namen te interpretacije je bil prikazati krščansko razodetje kot fenomen, ki je nad literarno in dejansko zgo-

tolikšne mere z mislijo in za misel dognana, da nedvomno zasluži naziv filozofija. Žal pa je ta članek ostal celo med zagovorniki Heglove filozofije nepoznan ali pa spregledan in tako zaigrana tudi možnost drugačnega razumevanja njegove filozofije, razuma in racionalnosti in konstrukcije zgodovine filozofije, ki naj bi se kot »zgodba« začnjenala v Grčiji.

³ Med deli, ki naj bi jih Leibniz prebiral so bila: G. Spizel, *De Re Litteraria Sinensium Commentarius* (Leiden 1660); Fr. Athanasius Kircher, *China Monumentis Illustrata* (1667); Andreas Müller, *Key to Chinese* (1679); *Confucius Sinarum Philosophus* (1687), ki je vsebovalo jezuitske poskuse prevodov odlomkov kitajskih konfucijanskih klasikov, kot so *Veliki nauk*, *Nauk o sredini* in *Pogovori*, kot tudi povzetek Konfucijeve filozofije. Vsa poročila misijonarjev s Kitajske pa so bila previdno urejena. To je storil Du Halde in drugi pariški jezuiti, ki so poskušali vkalupiti konfucijanstvo v okvire, da bi ga bilo mogoče tolmačiti in razumeti kot vero v Boga in nesmrtnost duše. Prim. David E. Mungello, *Leibniz's interpretation of Neo-Confucianism* (v: *Philosophy East and West*, Vol. XXI, No. 1, Jan. 1971, str.3).

dovino, ki pa se v zgodovini vendarle konstantno odraža. Po tem ezoteričnem pojmovanju naj bi imeli tako Judje kakor pogani v posesti resnico, toda to védenje je reprezentirano samo *in figura*, torej v simbolični, alegorični in arhetipski obliki.⁴

V petnajstem stoletju, ko zaradi bizantinskih vplivov Evropo doseže drugi val novoplatonistične misli, postane središče zanimanja lik egipčanskega modreca Hermesa Trismegistosa, učitelja zgodnjega človeštva, za katerega so zmotno domnevali, da je živel v daljnji preteklosti. Figurizem jezuitov zgodnjega osemnajstega stoletja, katerega predstavniki Bouvet, Premare in Foucquet so močno vplivali na Leibniza, pa je gradil na *Yijingu*. *Yijing* (*Knjiga premen*), eno od petih kitajskih klasičnih del, jim je bil osnova za tezo o Fuxiju. Slednji naj bi bil udeležen pri oblikovanju trigramov znamenite *Knjige premen* in začetnik civilizacije celotnega človeštva. Kot oblika univerzalizma je figurizem temeljil na prepričanju o skupnem izvoru človeštva in ezoteričnem razodetju resnice, povezanim z likom prvotnega modreca. Figuristi so vlogo prvotnega modreca pripisali Fuxiju, za katerega so verjeli, da ni bil le začetnik kitajske, ampak celotne civilizacije. V različnih kulturah ga samo različno imenujejo – Judje Enoh, Perzijci Zoroaster, Grki pa Hermes Trismegistos, ki je bil kasneje znan kot začetnik alkimije, s katero se je v zgodnjih letih ukvarjal tudi Leibniz.⁵

Formalistična metoda interpretacije, ki so jo uporabljali v misijonarske namene, pa pokristjanjevalcev ni mogla obvarovati pred tem, da ne bi postopoma absorbirali vsebin tuje misli, ki so jih izvorno poskušali preseči. V primeru Kitajske je bila v igri ključna razlika v pojmovanju božanstva. Kitajska religija za razliko od krščanstva, ki je razvilo eno najmočnejših gonilnih sil in institucij v Evropi od Srednjega veka naprej – pojmovanje Ega, osnovo demokracije, kot produkta evropskega sistema organizirane religije –, ni bila avtoritarna. Evropsko pojmovanje racionalnosti kljub svoji renesančni dediščini ni bilo strogo racionalistično prav zaradi avtoritarne poze, prisotne v pojmovanju monoteističnega božanstva. Razum, kot organizacijska in kreativna sila, je bil povezan z najvišjim zakonodajalcem – Bogom. Leibniz je v domnevno miroljubni kitajski naravi videl vzporednico s Kristusovo naravo, pri čemer je prezrl očiten razcep med izvirnim Kristusovim naukom in delovanjem Cerkve. V filozofskem oziru je kitajske filozofe narave v prvi vrsti zanimala vzpostavitev in ohranjanje

⁴ Claudia von Collani, *Joachim Bouvet S. J. Sein Leben und sein Werk*, Steyer Verlag, Nettelal 1985 (Monumenta Serica Monograph Series XVII).

⁵ C. D. Broad, *Leibniz. An Introduction*. Cambridge University Press, Cambridge 1975, str. 1.

harmonije z okoljem in naravo, in ne konfrontacija, kot je to pogostoma veljalo za evropske filozofe. Odprtost in dovzetnost kitajskih učenjakov in filozofov za krščanstvo seveda nista temeljili na veri v Boga, pač pa v občudovanju etike evropske religije in predvsem alkimije.⁶ Pri kitajski odprtosti za krščanstvo je igrala pomembno vlogo tudi politična premoč Evrope. Večina evropskih misijonarjev šestnajstega in sedemnajstega stoletja je Kitajsko kljub svoji univerzalistični viziji krščanske kulture oboževala, hkrati pa je gojila tudi iluzijo o lastni duhovni superiornosti. Tako je šlo v primeru trigramov *Yijnga* in legendarnega kitajskega vladarja Fuxija za nekakšen kompromis, namreč v smislu, da so v Fuxiju prepoznali začetnika najstarejših osnov grško-perzijsko-hebrejske kulture in potemtakem tudi skupni izvor kitajskih klasičnih trigramov, metafizike *yina* in *yanga* in temeljev evropske religije.

Kitajska je tako figurizmu kot sinofiliji razsvetljskega obdobja pomenila kulturni in filozofski izziv. Vendar pa je bilo poznavanje in razumevanje Kitajske in njene filozofije pri Bouvetu bistveno globlje kakor pri razsvetljencih, ki so Kitajsko potrebovali predvsem kot oporo svojih lastnih projektov v Evropi. V primeru Konfucijeve filozofije je šlo za uporabo Konfucijevega nauka za doseganje evropskih ciljev, saj je bilo bistvo razsvetljenstva strogo evropocentrično. Tako moramo za razliko od jezuitskih prizadevanj za razumevanje kitajske filozofije, delovanje filozofov razsvetlencev, ki so se na jezuite pogosto (pejorativno) naslavljali kot na figuriste, razumeti kot pojav kozmopolitskega evropocentrizma.

2. Leibniz in neokonfucijanstvo

Leibniz pa je kot prvi evropski filozof opazil intelektualni izziv, ki ga je kitajska filozofija pomenila za razvoj Evrope. Njegova teorija monad v mnogih ozirih sovпада s kitajsko korelativistično filozofijo. Teorijo monad, ki se na različnih ravneh povezujejo med sabo v višje organizme, nekateri avtorji⁷ primerjajo s prispodobo o mreži draguljev Indre.⁸

⁶ Prim. Dennis Bloodworth, *The Chinese Looking Glass*, Dell Publishing Co., New York 1966, str.150.

⁷ Prim. Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 1980, str.499.

⁸ Gre za prispodobo, uporabljeno v kitajski budistični šoli Hua Yan, ki svojo filozofijo gradi na opisu narave in eksistence, katere poudarek je na zavesti o tem, da vse nastaja, se poraja in živi v medsebojni povezanosti in odvisnosti. Ta pogled na naravo in človeka ter odnos med njima označujejo kot kozmično ekologijo.

Jezujske interpretacije neokonfucijanstva pred Leibnizom so bile izredno kritične. Leibnizu pa je uspelo v *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*⁹ prikazati to smer kitajske filozofije v pomembnih aspektih, vendar s tem delom ni imel vpliva na duhovno dogajanje Evrope 18. stoletja. V klasičnem konfucijanstvu naj bi človek, ki uresničuje pet pglavitnih kreposti, sledil poti neba (*Tian*), ki določa človekovo usodo. V neokonfucijanstvu pa tisti vir, iz katerega more človek razvijati in uresničevati svoje potencialne, postane njegova lastna moč in energija. Človekova najvišja naloga postane uresničitev samega sebe, ki ga šele pripelje v stik z Nebom. Uresničevanje samega sebe pa ne pomeni samo napredovanja po poteh logičnega sklepanja, ampak vključuje tudi tehnike, ki naj bi privedle do preseganja logično-diskurzivnega vzorca iskanja in pripravile teren za drugačen stik z realnostjo in samim seboj. Gre za »izgubo« jaza in vrnitev v stanje, v katerem sta telo in duh še enovita. To torej ni zgolj mišljenje mišljenja ali razmišljanje o razmišljanju. Med klasičnimi kitajskimi filozofskimi teksti, ki so bili na voljo Leibnizu, so tudi takšni, ki ne razlikujejo med telesnim in duhovnim in njima ustreznimi substancami. Srce/razum sta razumljena kot enovit telesni organ, ki se razlikuje od čutil in drugih telesnih delov in jih nadzira. Razum sam pa je pod neposrednim vplivom čutil in drugih telesnih delov. Zanimiv je tudi vpliv telesa pri pridobivanju znanja: telo je namreč aktivno udeleženo pri pridobivanju znanja – učimo se ne samo z glavo, ampak tudi s telesom. Ukvarjanje z zdravjem in teh-

V oddaljenem nebeškem bivališču velikega boga Indre je bila čudovita mreža, ki jo je spreten mojster obesil tako, da se razteza na vse strani, v neskončnost. Kot je ustrezalo muhavosti božanstva, je mojster na vsak vozle mreže obesil po en bleščeči biser, in ker je mreža po razsežnostih neskončna, je tudi število teh biserov neomejeno. Tako svetijo ti biseri mogočno kot zvezde. Če izberemo kateregakoli od njih in ga opazujemo od blizu, vidimo, da na njegovi blesteči površini odsevajo vsi drugi biseri, ki jih je v mreži neskončno mnogo. Ne samo to, celo vsak od teh biserov, ki odseva v njih, spet odseva vse druge bisere mreže. Gre torej za neskončen proces odsevanja.

V tej ponazoritvi kozmosa so vsi členi medsebojno povezani v neskončnem ponavljanju. Vsak posamezni del je hkrati pogoj celote in je pogojen s to celoto. Eksistenca je sestavljena iz množstva posameznosti, ki druga drugo definirajo in pogojujejo. Vesoljstvo je samovzdrževan, samopogojen in samoopredeljujoč se organizem, vesoljstvo identitete in medsebojne odvisnosti. Ne gre za nekakšen teleološki svet izoliranih bitij. Kar prizadene eno enoto v vesoljstvu, prizadene tudi vse druge.

Prim. Maja Milčinski, *Pot praznine in tišine*, Obzorja, Maribor 1992, str.106-7.

⁹ Znanim tudi pod imenom *Lettre sur la philosophie chinoise à Monsieur Rémond*, napisanim leta 1716 in tiskanem 1735.

nikami doseganja dolgoživosti je zato v središču nekaterih klasičnih kitajskih filozofskih (sic!) šol, ker naj bi v tej zastavitvi s samim načinom prehrane, z dieto in s telesnimi aktivnostmi neposredno vplivali na razum, želje, občutja, čustva, mišljenje in vedenje. Skladno s tem je tudi resnica razumljena kot način bivanja v svetu in ne zgolj razmišljanja o njem.

Podobno kakor kitajski filozofi, ki jih je prebiral, si je tudi Leibniz sam svet realnosti predstavljal kot enotnost, kot rastočo lestvico duhovnih bitij, ki se progresivno razvijajo. Tako kot svet konfucijanskega Daa, je bil tudi Leibnizov optimizem povezan z vero v najboljšega izmed vseh možnih svetov. Tako kot pri Kitajcih, je tudi pri Leibnizu bistvo teorije v praktičnem življenju; skladno s tem gre Leibnizu za pridobivanje in ustvarjanje védenja in za družbeno koristna dejanja.

Neokonfucijanski filozofi so pomen samovzgoje poudarjali z metafizičnima pojmom *lija* (načelo) in *xinga* (prirojena narava). Eno od kitajskih imen za neokonfucijanstvo je *lixue*, kar pomeni preučevanje *lija*. Za filozofe je *li* pomenil tisto, kar je nad obliko, tisto, kar vodi k ustvarjanju oblike.

Za Leibnizove refleksije o kitajski filozofiji je značilno, da je neokonfucijansko filozofsko terminologijo mešal s tisto, ki je bila značilna za klasično obdobje kitajske filozofije. Tudi pri interpretacijah konceptov *li* in *qi* Leibniz aplicira metafizične koncepte in zveze *li-qi*, značilne za začetnike neokonfucijanstva, na klasične kitajske filozofske tekste. Neokonfucijanski koncept *li* projicira v svoj pojem Boga, oziroma svoj lastni filozofski sistem uporablja za razlago neokonfucijanske filozofije. Prav zato je težko govoriti o kakšnem neposrednem vplivu kitajske filozofije na njegovo; kolikor je bilo tega vpliva, je bil zamegljen tudi zaradi vzporednic, ki jih je postavljaval med svojim in neokonfucijanskim filozofskim sistemom.

3. *Yijing* in binarni sistem

Yijing, *Knjiga premen*, eno izmed klasičnih kitajskih del, je nastal kot besedilo vedeževalskih praktik in pozneje postal predmet filozofskih razmišljanj. Do danes je bilo k podobam in osnovnemu besedilu napisanih veliko komentarjev. Predzgodovinske najdbe pričajo, da so Kitajci prihodnost sprva napovedovali po razpokah na žganih kosteh ali želvjih oklepkih. Neprekinjene (*yang*) in prekinjene črte (*yin*) v poznejših trigramih in heksagramih bi lahko bile reminiscence na razvrstitev razpok na kosteh in želvjih oklepkih. Legendarnemu kralju Fuxiju pripisujejo, da je postavil

sistem osmih trigramov kot izhodišče *Yijinga*.¹⁰ Kljub množici prevodov od osemnajstega stoletja naprej, pa je v evropski filozofiji zaradi nepoznavanja originala in pomembnih komentarjev k delu, na splošno vladal omalovažujoč odnos do *Yijinga*.¹¹ Leibniz je v sistemu heksagramov našel vzporednico svoji binarni aritmetiki, o kitajski znanosti pa je zapisal:

Če se lahko s Kitajci merimo v obrtnih veščinah in če jih prekašamo v razmišljujočih vedah, pa so nas oni zagotovo presegle (čeprav je kaj takega skoraj sramotno priznati) v praktični filozofiji, se pravi, v naukih etike in politike, prilagojenih današnjemu življenju in rabi nas, preprostih smrtnikov.¹²

Bouvet je tistim, ki so *Yijingu* očitali pomanjkanje najosnovnejših principov in vraževerje, odgovoril takole:

Ti varajo sami sebe in delajo krivico starim Kitajcem, ki so, kot kaže imeli že dolgo tega filozofijo, morda celo treznejšo in bolj logično, kot je naša dandanes.¹³

Leibniz je po analizi trigramov *Yijinga* odkril ne samo novo potrditev za binarni sistem, pač pa tudi dokaz za obstoj logike in specifičnega sistema racionalnosti v tem, po mnenju nekaterih, najstarejšem kitajskem in svetovnem delu nasploh.

Bouvet in Leibniz sta na osnovi odloka Neba (volja Neba v *Yijingu*) izpeljala povezavo med sistemom binarnega napredovanja v tem delu in ga interpretirala v smislu, kot da prelomljena črta heksagrama pomeni 0 in neprelomljena 1. Na osnovi tega je možno za vsakega izmed heksagramov sestaviti šestmestno številko sestavljeno iz 0 in 1. Heksagrami so oštevilčeni s številkami od 1 do 64. Gre seveda za dokaj arbitrarno odločitev. Z odkritjem, da Kitajsko in Evropo družijo binarni sistem napredovanja, je hotel Leibniz napraviti vtis na Kitajce, predvsem na cesarja Kangxija (1662-1722). Leibniz je imel binarni sistem napredovanja za predznak religije in na osnovi tega je cesarja nameraval prepričati o tem, da je bistvo krščans-

¹⁰ Prim. *Yijing, Knjiga premen*, Domus, Ljubljana 1992, Uvod.

¹¹ Delo Alfreda Forkeja, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie* (Cram, De Gruyter, Hamburg 1964) je v Evropi do nedavnega veljalo za edino zgodovino kitajske filozofije. Zanimivo je stališče avtorja do tega klasičnega dela: »Davies imenuje osnove *Yikinga* (*Yijinga*) otročarije in Gützlaff ga označuje kot absolutni nesmisel. Če prebiramo nekatere čudne izreke, nam bo postalo to kar razumljivo...« *Ibid.* str. 13.

¹² Leibniz, *Discourse on the Natural Theology of the Chinese*, trans. H. Rosemont in D. J. Cook; Introduction, Monograph No. 4 of the Society for Asian and Comparative Philosophy, The University Press of Hawaii, 1977, str. 2.

¹³ Donald Frederick Lach, *Contribution of China to German Civilization, 1648-1740*. Neobjavljena doktorska disertacija. The University of Chicago, 1941, str. 101.

tva in kitajske misli in religijske prakse enako v obeh kulturah in da sloni na enakih osnovnih načelih naravne religije. Takrat je bil Leibniz namreč že obveščen o tem, da se Kangxi zanima za evropsko matematiko in za jezuitska znanja na tem področju.

Poročila jezuitov o *Yijingu*, ki so bila dostopna Leibnizu, so opuščala simbolične vedeževalske elemente tega dela in so se osredotočala predvsem na zaporedje prekinjenih in neprekinjenih črt. Že Bouvet sam je bil prepričan, da so te črte analogne Leibnizovemu simbolnemu sistemu binarne aritmetike. Bouvet pa je v trigramih videl še več, namreč najstarejšo obliko kitajske pisave; ker pa je opazil tudi določene podobnosti med trigrami in staro hebrejščino, je domneval, da sta bili v preteklosti obe kulturi povezani.

Ko se je Bouvet seznanil z Leibnizovo študijo o binarni aritmetiki, je lahko le-to prevedel v sistem trigramov. To je v njegovih očeh pomenilo dokaz, da je tudi legendarni Fuxi izdelal sistem, ki naj bi zaobjel vso znanost. Od tega sistema pa naj bi se domnevno ohranili samo trigrami. Znansvena in matematična razlaga trigramov naj bi se kasneje izgubila in zaradi tega naj bi se odtlej uporabljali le še kot vedeževalski sistem. Leibniz je bil nad tem navdušen, saj se je vse življenje oklepal prepričanja, da lahko razum pojasni vse; če bi se vsi opirali nanj, bi to tudi končno vse ljudi privedlo v naročje prave vere – krščanstva. Dejstvo, da so Kitajci že pred 4500 leti imeli matematični sistem, ki je bil podoben njegovemu, in koristen za ponazoritev načel razuma, je Leibniza napeljala na misel, da so imeli že stari Kitajci naravno religijo. Poleg tega pa je spričo svoje vere v razum tudi verjel, da se bodo Kitajci spreobrnil brž, ko jim bo nazorno predočeno, da so kasnejše generacije preprosto izgubile tista prava načela, ki jih je bil utemeljil Fuxi.

Poleg teoretskih ambicij pa je imel Leibniz tudi povsem praktične cilje, ki jih je nameraval uresničiti po diplomatski poti. Čeprav mu še v Evropi ni uspelo združiti katoliške in protestantske Cerkve, pa je v zadnjih letih svojega življenja (1716) naslovil na carja Petra Velikega apel, naj z ustanavljanjem evropsko-kitajskih akademij znanosti in umetnosti pomaga pri kulturnem povezovanju med Evropo in Kitajsko. S tem naj bi postala Moskva pravo vzhodno-zahodno središče. Leta 1697 je objavil delo z naslovom *Novissima Sinica*, kjer je o tem zapisal naslednje:

V tem, da sta danes človeška omika in pretanjenost tako rekoč koncentrirani na dveh skrajnih točkah našega kontinenta, v Evropi in na Kitajskem, ki krasi Orient tako kot Evropa krasi nasprotni konec sveta, vidim edinstven umislek Usode. Morda je Najvišja Previdnost takšno ureditev ukazala zato, da bi s tem, ko bi najbolj kultivirani in oddaljeni ljudstvi

stegnili roke drugo proti drugemu, tudi ljudstva vmes postopno dospela do boljšega življenja.¹⁴

Novissima Sinica je ostalo njegovo edino objavi namenjeno delo o Kitajski, vse drugo je ohranjeno zgolj v pismih in zasebnih dokumentih.

Leibniz je ustvarjal v času, ko je bil za evropsko filozofijo značilen še odprt odnos do neevropskih filozofskih tradicij.¹⁵ Ob koncu osemnajstega stoletja pa je ta naravnost pluralnosti na področju filozofije ukinjena zaradi narativnega pojmovanja evropske filozofije. To je odprlo pot Heglu, ki izključi celo Egipt, da lahko utemelji izvor filozofije kot izključno grški pojav. Tako se v osemnajstem stoletju v Evropi filozofija ponovno vzpostavi kot »zahodna« filozofska tradicija. Tako se je končalo kratko obdobje srečanja evropskega filozofa s kitajskimi filozofskimi deli.

Leta 1721 je Christian Wolff, profesor matematike na univerzi Halle, v svojem predavanju o praktični filozofiji Kitajcev poudaril dejstvo, da so Kitajci prišli do spoznanja o moralni resnici brez razodetja. Tako Leibniz kakor Wolff sta se zavzemala za novi humanizem, ki bi pomagal človeku do osvoboditve od vseh vnanjih zaprek na poti do samospoznanja in samouresničevanja. Zaupala sta v človekovo sposobnost samoizpopolnitve in se v tem ujemala s konfucijansko filozofijo. V času Wolffovega govora pa pglavitni argument proti konfucijanstvu ni bil v tem, da konfucijanstvo ni filozofija, ampak v tem, da gre pri konfucijanstvu za ateizem, česar so obtožili tudi Wolffa, ki se je moral tako zaradi interesa za kitajsko filozofijo pred grožnjo smrtne obsodbe umakniti iz Prusije.¹⁶

¹⁴ G. W. F. Leibniz, *On Philosophical Synthesis* (v: *Philosophy East and West*, Vol. XII, No 3, Oct. 1962, str.195-202).

¹⁵ Prim. Joanne Ernesto Schubert, *Historia Philosophiae* (Jena 1742), v kateri avtor svojo zgodovino filozofije začneja s feničansko, perzijsko, arabsko, judovsko, indijsko, kitajsko, egipčansko, etiopsko, druidsko in keltsko, zgodnjo rimsko, etruščansko in šele nato preide na Grčijo.

¹⁶ Prim. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Garnier-Flammarion, Paris 1964, str.111-112.

