

KULTIVACIJA NOTRANJE NARAVE (*XING*) V LEIBNIZOVIH KITAJSKIH SPISIH

HELENA MOTOH

V pogosto zamolčanem delu svoje bibliografije, štirih t. i. »kitajskih spisih« – uvodu v *Novissimo Sinico* (1697), spisu *O civilnem Konfucijevem kultu* (1700/1), *Pripombah o kitajskem obredju in religiji* (1709) in *Razpravi o naravni teologiji Kitajcev* (1716-) – Leibniz izčrpno povzema in komentira informacije o Kitajski, njeni kulturi, religiji in filozofiji. Tema, ki ob postopnem poglobljanju Leibnizovega znanja o Kitajski med prvim spisom in zadnjo razpravo, ki ostane nedokončana, vse bolj stopa v ospredje, je zagovor tiste odlike kitajske misli, ki jo pogumno imenuje »naravna teologija Kitajcev«. Temelj tovrstne teologije, s katero naj bi Kitajci do vedenja o Bogu in do moralnih načel prišli brez pomoči razodetja, je predstavljal pojem *xing* (性), eden najstarejših terminov kitajske misli, ki je že v delih klasičnih piscev obdobja Zhou največkrat nastopal brez kakršnekoli uvajalne razlage ali podrobnejšega pojasnila. V evropskih prevodih od razsvetljenstva dalje termin *xing* običajno nadomešča ustreznica »narava« oz. »notranja narava«. Termin seveda ni pomenil ne »narave« ne »nature« in niti »prirode«, dokler ga v svoje intelektualne načrte ni vpelo evropsko razsvetljenje. Že v prvih izdajah prevodov kitajskih klasikov v evropske jezike je postalo jasno, da bo prav pojem *xing* predstavljal programsko jedro razsvetljenske interpretacije kitajske misli. Poskusi jezuitskih prevajalcev, da bi v delih in naukih mislecev klasičnega obdobja kitajske filozofije našli izkaz naravne luči razuma – ter s tem podprli svojo, t. i. »prilagoditveno« strategijo pokristjanjevanja Kitajcev – so kulminirali l. 1687 v velikem prevajalskem delu z naslovom *Konfucij, kitajski filozof* (*Confucius Sinarum philosophus*). V klasičnih besedilih konfucijanstva, pri Kong Ziju in Meng Ziju, v *Velikem nauku* in *Nauku o sredini*, so jezuiti iskali – in potemtakem tudi našli – zapise o tem, da je starodavna Kitajska razumno naravo cenila in častila ter da je na njenem temelju utemeljila svojo filozofijo in moralo. Uvodni stavek *Nauka o sredini*

– »Volja Neba se imenuje *xing*«¹ – se tako v latinskem prevodu, objavljenem v *Confucius Sinarum philosophus*, glasi:

Id quod a caelo est homini inditum dicitur natura rationalis [...]²
(Tisto, kar je nebo položilo v človeka, se imenuje razumna narava
[...])

Termin *xing* je v jezuitskih prevodih najprej postal »narava«, kasneje pa je bil tej terminološki rešitvi dodan še prilastek »razumna«. Evropska fascinacija je odtelej poleg občudovanja vredne starodavnosti kitajski filozofiji lahko pripisala tudi, da je utemeljena na načelih naravnega razuma ter jo s tem postavila za zgled Evropi v duhu razsvetljenskega »*sapere aude*«.

Natančnejši pogled v zgodovino evropskega razumevanja kitajske misli namesto zveste interpretacije in plodovite recepcije seveda pokaže predvsem slojevito strukturo raznovrstnih nespোরazumov in intelektualnih ambicij, ki so botrovale mnogim izmed njih. Prav osvetlitev mest, kjer so evropski interpreti kitajske filozofe razumeli »napačno«, ima zato v obravnavi evropskega sprejemanja kitajskih filozofskih idej veliko epistemološko vrednost, saj nam evropsko reinterpetacijo teh konceptov kitajske filozofije pomaga videti v kontekstu, ki presega idealizirano pojmovanje čiste recepcije. V nadaljevanju pričujočega članka si bomo zato ogledali usodo pojma *xing* v Leibnizovih kitajskih spisih in jo soočili z interpretacijami, ki jih temu pojmu pripisuje hipotetični vir Leibnizovega razmišljanja, tj. kitajska filozofska tradicija. Prav problematična ideja kultivacije narave je namreč mesto, kjer zazeva najočitnejša razlika med tistimi atributi *xing*, ki jih razsvetljenjski ideal *natura rationalis* privzame, in drugimi, ki jih zamolči.

Obveza samokultivacije narave v klasični konfucijanski filozofiji

Da bi razčlenili natančnost evropskih interpretacij pojma *xing* v sedemnajstem in osemnajstem stoletju, se je potrebno osredotočiti na razumevanje tega termina v specifičnih virih, iz katerih so svoje vedenje o kitajski filozofiji črpali evropski prevajalci in pisci tega obdobja. Pregled apologetskih in kritičnih referenc nam tako pri jezuitskih piscih kot posledično tudi pri Leibnizu zariše prepoznaven kanon, ki so ga sestavljala predkonfucijanska klasična besedila, teksti klasičnega konfucijanstva dinastije Zhou in neokonfucijanski

¹ V izvorniku: »天命之谓性«.

² Cit. po: David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, University of Hawaii, Honolulu 1989, str. 284.

kompendij *Xing li da quan shu* (性理大全書)³. Četudi pripada večina besedil tega kanona klasičnemu obdobju kitajske filozofije, je bilo interpretativno sito, skozi katerega so bili klasiki predstavljeni, precej poznejšega datuma. Že sam seznam klasikov je »ne-klasičen« – zajema namreč le tiste, ki jih je kot »ortodoksne« priznal neokonfucijanski prepovedni zgodnje dinastije Song. Neokonfucijanska raba klasičnih tekstov je bila večinoma omejena na Konfucijeve *Pogovore*, *Meng Žija*, *Veliki nauk* in *Nauk o sredini*, ki so bili šele v Songu združeni v kanonično zbirko *Štirih knjig* (*Si shu*); poleg njih je kot referenca nastopal še t. i. *Veliki komentar*, najdaljši in najbolj filozofsko obarvan izmed komentarjev h *Knjigi premen*. Še bolj anahronističen kot neokonfucijanska redakcija konfucijanskih klasikov pa je bil drugi pomembni vir jezuitskih piscev, kompendij *Xing li da quan shu* (*Velika enciklopedija o naravi in načelu*), ki je poleg idej klasičnega konfucijanstva vseboval tudi tekste in komentarje neokonfucijanskih avtorjev.

Pojem *xing* je v tej konfucijansko-neokonfucijanski sintezi utrpel številne modifikacije. Zanimivo pa je, da je ravno neokonfucijanska redakcija določila temeljni tekst, na katerega se opirajo kasnejše interpretacije tega pojma. Neokonfucijanci pozne dinastije Tang in zgodnje dinastije Song namreč izmed številnih klasičnih teorij o človeški naravi izberejo Meng Zijevo, ki odtlej obvelja za ortodoksno, sočasne alternativne teorije človeške narave, kot npr. Gao Zijeva in Xun Zijeva, pa so potisnjene na mesto nepomembnih stranpoti konfucijanske ortodoksije.

Meng Zi *xing* interpretira s treh poglobitvenih vidikov: s stališča izvornosti, univerzalnosti in avtonomije. V poskusu eksplikacije tega pojma (v 8. 26.) Meng Zi tako zapiše:

Vsi ljudje na svetu, ki govorijo o naravi, razumejo pod tem nazivom preprosto tisto, kar je izvorno. Izvorno pa korenini v neoviranosti.⁴

Pojem *xing* je torej označen kot tisto, kar je izvorno (*gu* 故) in čemur že vselej pripada tudi atribut spontane neoviranosti (*li* 利). Meng pojem *xing* pogosto razume kot vrojeno izvorno človeško nagnjenje in v tem pomenu je prevod »narava« – še bolj pa starejša inačica »pri-roda« – povsem ustrezen. Človek je po tem izvornem nagnjenju naravne naravnosti bistveno usmerjen k dobremu. V zagovor prirojene dobrote *xing* Meng Zi nasprotuje svojemu sodobniku Gao Ziju, ki trdi, da je naravo enako mogoče usmeriti k

³ Dobesedno: *Veliki kompendij o naravi in principu*.

⁴ MZ 8. 26. Prevodi vseh citatov iz štirih konfucijanskih knjig po: *Štiri knjige: Konfucij, Mencij, Nauk o sredini, Veliki nauk* (prev. Maja Milčinski), Mladinska knjiga, Ljubljana 2005.

dobremu kot k slabemu, enako kot je mogoče vodni tok usmeriti bodisi proti zahodu bodisi proti vzhodu:

Meng Zi je dejal: »Gotovo, da voda ne pozna razlike med vzhodom in zahodom; toda ali tudi razlike med zgoraj in spodaj ne pozna? Dobrota človeške narave je kot voda, ki odteka navzdol. Ni ga med ljudmi, ki ne bi bil dober, tako kot ni vode, ki ne bi tekla navzdol.«⁵

Narava (*xing*) – najbolj izvorno nagnjenje – torej vselej sama po sebi usmerja človeško delovanje k dobremu. Meng Zi pri tem izrecno razlikuje med sledenjem naravi, ki poteka samo od sebe in vodi k dobremu ravnanju, ter nasilnim spreminjanjem in poseganjem v naravno naravnost, ki lahko popači izvorno dobro naravo in posameznika usmerja k slabim dejanjem:

Sicer lahko dosežeš, da voda brizgne navzgor, tja do tvojega čela – če udariš po njej; z zaježitvijo in usmerjanjem jo je mogoče pognati tudi na hrib; toda ali je to v naravi vode? To je samo posledica uporabljene sile. Tudi človeška narava je takšna, da jo lahko narediš zlo.⁶

Narava je univerzalno enaka za vse ljudi, celo »modreci,« pravi Meng Zi, »so iste vrste kot smo mi.«⁷ Vsi ljudje imajo enake zasnove npravnosti, pravičnosti, obrednosti in modrosti (t. i. »štiri začetke«), razlikujejo se le po tem, v kakšni meri in s kakšnim uspehom se posvečajo njihovi kultivaciji. Možnost kultivacije naravnih zasnov, ki se izmed vseh bitij odpira zgolj človeku, ga postavlja v dvojni položaj v odnosu do Volje Neba (*tian ming*). Človeška narava *xing* se v tem kontekstu kaže kot privilegirani način danosti Volje Neba, ki človeka hkrati razvezuje njene usodnosti in ga priklepa na obvezo samokultivacije:

Meng Zi je dejal: »Kdor svojemu srcu pride do dna, spozna svojo naravo. Človek, ki spozna svojo naravo, pa spozna Nebo. Kdor čuva svoje srce in goji svojo naravo, s tem služi Nebu. Med zgodnjo smrtjo in dolgim življenjem zanj ni razlike. Ko pričakuje [, karkoli bo že prišlo], neguje svojo osebnost. S tem uresničuje voljo [Neba].«⁸

Obveza samokultivacije narave *xing* človeku razklepa neizogibnost volje

⁵ Prav tam, 11. 2.

⁶ Prav tam.

⁷ Prav tam, 11. 7.

⁸ Prav tam, 13. 1.

Neba, ki sicer z nujnostjo zavezuje druge stvari in bitja, in zato predstavlja temelj njegove avtonomije. Človek je torej razpet med dva pola, med usodnost volje Neba in avtonomijo vrojene narave. Vendarle pa Meng na nekem drugem mestu pojasni, da gre pravzaprav zgolj za dva vidika iste danosti. Narava je volja Neba in obratno.

Meng Zi je dejal: »Potreba ust po okusih, potreba oči po lepoti, potreba ušes po zvokih, potreba nosu po dišavah, potreba štirih okončin po miru in udobju: vse to spada k naravi. Je pa hkrati tudi volja Neba; zaradi tega plemeniti o tem ne govori kot o naravi. Da vlada pravčnost med očetom in sinom, da vlada pravičnost med vladarjem in služabnikom, da velja dostojnost med gostom in gostiteljem, da vlada bistrumnost v spoznavanju častivrednih ljudi, da modrec [deluje] v skladu s potjo Neba: vse to je volja Neba. Hkrati pa spada tudi k naravi. Zato plemeniti o tem ne govori kot o volji Neba.«⁹

Tisto, kar se zdi, da na človeku uhaja njegovi avtonomiji, torej čustva in poželenja, bi prej pripisali volji Neba kot naravi; moralno kapaciteto človeka, da ravna v skladu z lastno odločitvijo, pa bi prej razumeli kot stvar narave in ne usode. Oba, navidezno ločena dejavnika, poudarja Meng Zi, sta pravzaprav le dve plati iste danosti, tiste pač, ki človeka veže na celoto Univerzuma. Vzgib delovati naravno torej pomeni tudi – četudi Meng tega posebej ne poudarja – udejanjati voljo Neba s sledenjem vzgibom svojih čutov in čustev. Prav ta element, kot bomo videli v nadaljevanju, je eden od vidikov *xing*, ki v evropski racionalizaciji konfucijanstva povsem izpade.

Naslednja od *Štirih* knjig, *Nauk o sredini*, glede razumevanja pojma *xing* soglaša z Meng Zijevo zastavitvijo, saj že v uvodnem odstavku pritrjuje temu, da prav narava predstavlja način, kako je ljudem dano Nebo:

Volja Neba se imenuje narava.¹⁰

Ob tem, da docela ponovi Meng Zijevo zastavitev, *Nauk o sredini* dodaja še pomemben uvid. Način samokultivacije, ki je pri Mengu preprosto označen kot razvijanje zasnutkov vrtilin, danih v človeški naravi, dobi v *Nauku* dvojno označitev. Kot moralni zakon in maksima delovanja, torej obrnjena navzven k razumevanju in spreminjanju stvari, je narava določena kot »jasnost« (*ming* 明). Obrnjena navznoter, v stanju, ki človeku omogoča, da jo prepozna

⁹ Prav tam, 14. 24.

¹⁰ ZY 1.

kot nebesno danost v sebi, se narava kaže kot »pristnost« (*cheng* 誠). V *Nauku o sredini* je razmejitev teh dveh aspektov *xing* povsem eksplicitna:

Od pristnosti do jasnosti, to je narava; od jasnosti do pristnosti, to je poučevanje. Kjer je pristnost, je tudi jasnost, kjer je jasnost, je tudi pristnost.¹¹

Xing je pot od pristnosti do jasnosti, od doumevanja inherentne nebesne danosti, tj. volje Neba za posameznika, do pravilnega delovanja in razvidnih ter očitnih (zato: »jasnost«) moralnih načel. Pristnost pomeni doumeti naravo, jasnost pa pomeni uvid v pravilnost oz. nepravilnost delovanja. *Nauk o sredini* nadaljuje:

Samo tisti, ki je na svetu najbolj pristen, zmore doumeti svojo naravo. Kdor povsem doume svojo naravo, zmore doumeti naravo drugih ljudi. Kdor lahko doume naravo ljudi, ta lahko doume naravo stvari. Kdor doume naravo stvari, ta zmore z Nebom in Zemljo spreminjati in oblikovati [stvari]. Kdor z Nebom in Zemljo spreminja in oblikuje, tvori trojstvo z Nebom in Zemljo.¹²

Volja Neba, ki je človeku dostopna le kot nebesna danost njegove narave, je torej lahko spoznana le preko pristnosti, spontanega približevanja inherentni naravi. Implicitna predpostavka gornjega citata, ki zatrjuje, da preko spoznanja lastne narave pridemo tudi do spoznanja narav vseh drugi stvari in bitij, je seveda, da so narave posamičnosti bistveno povezane. Volja Neba, ki je človeku dana kot njegova narava, predstavlja hkrati tudi spoznavni most do narav drugih bitij in stvari.

Neokonfucijansko pojmovanje xing

Kasnejše interpretacije klasičnega konfucijanskega načela kulture narave se oprejo prav na ta vidik, s katerega *xing* postane točka, kjer se spoznanju odpre volja Neba, šele prek tega pa tudi narave drugih bitij in stvari. Neokonfucijanski avtorji obdobja dinastije Severni Song, ki v enajstem stoletju začrtajo temeljne poteze konfucijanskega preporeda, si za enega od ciljev zastavijo prav ontološko in kozmološko¹³ reinterpretacijo pojmov in koncep-

¹¹ Prav tam, 21.

¹² Prav tam, 22.

¹³ Raba evropske filozofske terminologije v tem primeru služi predvsem kot poenostavitel. Vprašanja ontološkega in kozmološkega značaja so v neokonfucijanstvu namreč

tov klasične kitajske filozofije, s čimer želijo odgovoriti na izzive (bolj priljubljenih) teorij budizma in daoizma. Termin *xing* izpostavi in rehabilitira že predhodnik neokonfucijanstva iz dinastije Tang, goreči kritik budizma Li Ao, ki v svoji interpretaciji pojem narave poveže s konceptom pristnosti iz *Nauka o sredini*. Vrnitev k izvorni mirnosti narave, ki je mogoča le preko pristnosti in jasnosti – metod umiritve vsakodneвне razburkanosti (*dong* 动) – je Li Au prinesla sloves zagovornika »konfucijanskega budstva«¹⁴. Ta samokultivacijski ideal, ki s konfucijanskimi koncepti odgovarja budističnim meditativnim tehnikam, poudarja mirnost in pristnost, ki sta dosegljivi s sledenjem svoji naravi znotraj družbe in družbenih vezi in ne zunaj nje, v osami in askezi. Zhang Zai, eden od trojice neortodoksnih začetnikov neokonfucijanske šole iz časa dinastije Severni Song, *xing* prav tako kot Li Ao interpretira v dialogu z budistično trditvijo, da je narava vseh entitet pravzaprav praznina. S tem Zhang sicer soglaša, saj potrди da je »narava v tem, da je temelj prazen,«¹⁵ vendar je praznina v njegovi zastavitvi nasprotno razumljena kot najvišja polnost – najbolj čisto stanje vseobsegajočega *qija*:

Brezobličnost Velike praznine je izvorni temelj *qija*, zgoščanje in razpršitev sta začasna oblika spremembe. Najmirnejše, ki ga nič ne gane, je studenec narave.¹⁶

Vse, kar obstaja, je po Zhang Zaijevi razlagi *qi* v bolj ali manj zgoščeni obliki. Nastajanje in propadanje stvari sta dinamiki zgoščevanja *qija* v entite in razprševanja nazaj v Veliko praznino, ki je njegova poslednja realnost. Prek narave, ki ni nič drugega kot praznina v pomenu povsem razpršenega *qi*, človek tako lahko vstopi v spoznavni kontakt z drugimi bitji in stvarmi. Preko najbolj razpršenega *qija*, tj. Velike praznine, poteka tudi kavzalni odnos vplivanja med posamičnimi zgoščenimi entitetami, zato je s stališča spoznanja in izkustva, ki seveda potekata na ravni zgoščenega *qija*, ta odnos nedoumljiv.¹⁷

Kljub izrazito monističnemu razumevanju *qija* kot edinega temelja vseh stvari in bitij pa Zhang Zai v svojo filozofijo vseeno vnese specifično dvoj-

osredotočena predvsem na razlago pojmov Neba (天), nebesne volje (天命) in narave (性), načela (理), Velikega poslednjega (太极) in *qija* (气), pa tudi na problematiko prisotnosti in odsotnosti (有, 无) ter različnih razumevanj praznine (虚, 空).

¹⁴ Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, zv. II, Princeton University Press, Princeton 1983, str. 424.

¹⁵ Zhang Zai, *Zhengmeng* 1. Prevod po: Zhang Zai 张载, *Zhang Zai ji* 张载集, Zhong hua shu ju chu ban, Beijing 1985.

¹⁶ Prav tam.

¹⁷ To nedoumljivo hipnost in presenetljivost Zhang Zai v *Zhengmengu* imenuje *shen* (神), tj. duh.

nost. Hierarhično razmerje med dvema skrajnima fazama spremembe, najbolj razpršenim in najbolj zgoščenim *qijem* je vsekakor v prid najbolj fluidnemu *qiju*, tj. Veliki praznini, ki je poslednja resničnost vseh posamičnih entitet. Zhang Zai to dvojnost še razvije in jo prenese na vprašanja morale in pravilnega delovanja. Kolikor so ljudje pravzaprav oblika *qija*, sklepa Zhang, je tudi za njih značilna dvojnost med razpršenim in zgoščenim *qijem*, ki pa se na ravni posamične entitete kaže kot dvojnost med dvema naravama. Določitev s specifično zgoščitvijo *qija* določuje narava, ki jo Zhang imenuje »narava konstitucije *qi*« (*qi zhi zhi xing* 气质之性), pravo naravo posamičnosti pa predstavlja Velika praznina, narava razpršenega *qija*, ki jo imenuje »nebesna narava« (*tian xing* 天性).

Četudi nadaljnji miselni premiki v neokonfucijanski šoli Zhang Zajjevo razumevanje *qija* za nekaj stoletij potisnejo v ozadje, ostane prav ta dvojnost ključna za t. i. »šolo principa« (*li xue* 理学). Struja konfucijanstva, po svojih ključnih predstavnikih imenovana tudi šola Cheng-Zhu¹⁸, stoji na stališču, da je *qi* sicer tisti temelj, iz katerega vse nastane, ni pa tudi načelo oz. princip (*li* 理) tega oblikovanja posamičnosti. Pojem principa se osamosvoji s filozofijo Zhang Zajjevih nečakov, bratov Cheng, in je razumljen kot esencialni in formativni dejavnik obstajajočih stvari. Tako lahko v Cheng Yijevem besedilu preberemo:

Če obstaja stvar, nujno obstaja tudi njen vzor. Vsaka posamična stvar mora imeti svoj posamični princip [*li*, *op. p.*].¹⁹

Že pri bratih Cheng se pojavi dvojno razumevanje principa, ki je enkrat razumljen – kot v citiranem odlomku – kot množstvo posamičnih principov, drugi pa kot en sam in enoten princip sveta:

Na svetu obstaja le en princip. Lahko ga razgrneš prek štirih morij in je povsod resničen.²⁰

Chenga dilemo razrešita tako, da pokažeta, da je princip *li* pravzaprav eno načelo, ki ima množstvo različnih aspektov. V tej partikularizaciji tako princip prevzame tudi vlogo temelja vrlin in moralnih zapovedi ter je, kar je za temo pričujočega članka najzanimivejše, izenačen s človekovo vrojeno naravo *xing*:

¹⁸ Cheng Yi in Zhu Xi.

¹⁹ Fung, *A History of Chinese Philosophy*, zv. II, str. 503

²⁰ Cit. po: prav tam, str. 502.

Narava je isto kot princip in princip je [v vseh ljudeh] enak – tako v modrih kraljih kot v preprostem človeku z ulice.²¹

Razmerje med enim vrhovnim principom in množtvom principov oz. narav posamičnih stvari po bratih Cheng v svoji veliki sintezi predhodnih neokonfucijanskih idej razdela Zhu Xi, ki v omenjeno dvojnost vpelje še pojem Velikega Poslednjega (*tai ji* 太极). Vrhovni princip vseh principov je Veliko Poslednje, ki vsebuje vse principe posamičnih stvari:

*Obstajajo principi posameznih bitij in stvari. Združeni pa principi vseh deset tisočih stvari vesoljstva kot celota tvorijo Veliko Poslednje.*²²

Posamični princip oz. posamična narava je torej le aspekt enotnega principa, Velikega Poslednjega in ta poslednji princip je v celoti prisoten v vsaki posamičnosti. Zhu za razlago prisotnosti enega principa v mnogih posamičnostih uporabi metaforo lune:

Če je to tako, ali to pomeni, da je Veliko poslednje razcepljeno v dele?

Odgovor: Izvorno obstaja samo eno Veliko poslednje, a v njem je udeležena vsaka od nešteti stvari, tako da ima vsaka v sebi Veliko poslednje v celoti. To je tako kot pri luni, ki je na nebu ena sama, ko pa razprši svoj odsev na reke in jezera, jo je mogoče videti povsod. Zato pa še ni mogoče reči, da je sama luna razdeljena.²³

Odkod torej posamičnost in posamične narave oz. principi stvari in bitij? Zhu to razloži z dvojnostjo med principom in *qijem*. Posamičnost je posledica tega, da so manifestacije principa možne le v *qiju*, ki pa s svojim različnimi konfiguracijami določi posamičnosti in njihove specifične omejitve. Princip ne obstaja pred *qijem*, saj so konkretne stvari edini način njegove manifestacije, predhodnost principa je logična in ne časovna. Zhu to formulira kot dvojnost med tistim, kar obstaja »nad obliko« (*xing er shang* 形而上) – to je seveda princip – in *qijem*, ki obstaja »pod obliko« (*xing er xia* 形而下). Posamičnosti pa nastajajo iz komplementarnosti obeh, saj drug brez drugega ne moreta obstajati:

Zdi se, da qi lahko deluje le v odvisnosti od principa. Kadar se qi

²¹ Cit. po: *Sources of Chinese Tradition* (izbr. Theodore de Bary in Irene Bloom), zv. I, Columbia University Press, New York 1999, str. 691.

²² Cit. po: Fung, *A History of Chinese Philosophy*, zv. II, str. 537.

²³ Cit. po: prav tam, str. 541.

zgošča, je torej v njem prisoten princip. Ampak qi je tisti, ki ima zmožnost, da se zgosti in tako ustvarja [posamezne stvari], princip sam pa nima ne volje ne načrta in je brez ustvarjalne moči. Vendarle pa je vselej, kadar se qi zgosti, v njem prisoten princip.²⁴

Leibnizova Razprava o naravni teologiji Kitajcev

Leibnizov zagovor kitajske filozofije v *Razpravi o naravni teologiji Kitajcev* se vpenja prav v problematiko principa *li*. V odgovoru na deli kritikov jezuitske pozicije Niccolaja Longobardija²⁵ in Antoina de Sainte-Marie²⁶ že v prvem poglavju postavi ključno vprašanje razprave:

Ali ne bi mogli končno reči, da je Li Kitajcev tista suverena substanca, ki jo mi častimo pod imenom Boga?²⁷

Li, o katerem piše Leibniz, je seveda neokonfucijanski *li*, torej princip. Da bi dokazal, da je kitajski pojem principa ustreznica pojma boga v naravni teologiji, poskuša skozi celo razpravo obraniti stališča kitajske filozofije pred obtožbami Longobardija in Sainte-Marie. V nadaljevanju se bomo osredotočili predvsem na Leibnizovo polemiko z Longobardijevo kritiko neokonfucijanskega koncepta *li*, ki naj bi ga kitajski misleci razumeli na enak način kot sholastika prvo materijo. Princip naj bi po Longobardijevi interpretaciji namreč bil »brez duše, brez življenja, brez namena in brez inteligence«. ²⁸ V omenjenem navedku lahko brez težav prepoznamo zgoraj citirani navedek iz Zhu Xijeve razprave o principu, kjer razlaga odvisnost principa od *qija* in pravi, da princip sam »nima ne volje ne načrta in je brez ustvarjalne moči.« ²⁹ Longobardijev navedek je torej skoraj dobesedno točen, vendarle pa Leibniz njegovo argumentacijo zasuče v nasprotno smer:

Odgovarjam, da klasični kitajski avtorji s tem, ko liju oz. prvemu principu odrekajo življenje, spoznanje in moč, brez dvoma mislijo te stvari ἀνθρωποπαθως, v človeški obliki, in kot obstajajo med ustvar-

²⁴ Cit. po: prav tam, str. 542.

²⁵ *Razprava o nekaterih vidikih kitajske religije (Traité sur quelques points de la religion des Chinois, 1701)*

²⁶ *Razprava o nekaterih pomembnih vidikih kitajskega misijona (Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine, 1701).*

²⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Writings on China*, Open Court Publishing Company, Chicago in La Salle, Illinois 1994, str. 83.

²⁸ Prav tam, str. 90.

²⁹ Fung, *A History of Chinese Philosophy*, zv. II, str. 542.

jenimi bitji. [...] S tem, da liju pripisujejo največje popolnosti, mu pripišejo tudi nekaj, kar je bolj vzvišeno od vsega tega, in v primerjavi s čimer so življenje, spoznanje in moč ustvarjenih bitij le sence ali slabi posnetki.³⁰

Po Longobardijevi interpretaciji naj *li* tudi ne bi mogel obstajati brez »prvobitnega zraka«,³¹ s čimer je nedvomno mišljen *qi*. Ponovno je mogoče sklepati, da gre v Longobardijevi interpretaciji za polemiko z Zhu Xijevimi stališči o *liju* in *qiju*. Predhodnost principa, ki je zgolj logične, ne pa tudi časovne narave, Zhu v odgovoru na vprašanje, kaj je bilo prej, princip ali *qi*, podpre s trditvijo: »Princip je neločljiv od *qija*.«³² Na drugem mestu pojasni značaj *lijeve* predhodnosti:

V bistvu je nemogoče reči, da med tema dvema [pojmomoma] obstaja »prej« ali »kasneje«. Vendarle pa nas vpraševanje po njunem izvoru prisili, da priznamo predhodnost principa.³³

Kot v prejšnjem primeru je tudi pri vprašanju predhodnosti *lija* Longobardijeva interpretacija bližje Zhu Xijevi. Leibniz pa argumentacijo vendarle obrne v podporo svojih tez tako, da pokaže na napako v Longobardijevem sklepanju. Če je namreč govora o tem, da *li* ne more delovati drugače kot v *qi*, ugovarja Leibniz, je torej že vnaprej predpostavljena dvojnost med *lijem* in *qijem*, v katerem *li* deluje. *Li*, kolikor potrebuje nekaj, v čemer deluje, torej že zato ne more biti prva materija v sholastičnem smislu.

Tretja trditev, ki se ji Leibniz ostro zoperstavi, je, da *li* deluje po nujnosti, ne pa iz svoje volje, ter zato ne more biti izenačen s krščanskim stvarnikom. *Li* naj bi bil zato preprosto naravni zakon Neba, iz katerega bi stvari izhajale po nujnosti. V tej trditvi, ki jo Leibniz pripiše Longobardiju, se skriva več, kot je videti na prvi pogled. Bog, ki deluje po nujnosti, s katero biva, in ki ne deluje iz svobodne volje, je Bog Spinozove *Etike*, proti kateremu so očitki Longobardija neposredno usmerjeni. Leibniz pred očitki spinozizma ne brani le Kitajcev, ampak predvsem lasten filozofski sistem. Ali Bog, ki deluje po nujnosti naravnih načel, ni nesvobodni Bog?

Ko pravijo, da prvobitni zrak ali snov naravno in neprostovoljno zapusti *Li*, bi lahko morda verjeli tudi, da je Bog ustvaril snov po nujnosti. Lahko pa bi njihovim besedam dali še boljši pomen in jih

³⁰ Leibniz, *Writings on China*, str. 90-91.

³¹ Prav tam, str. 89.

³² Fung, *A History of Chinese Philosophy*, zv. II, str. 544.

³³ Prav tam.

bolj ustrezno razložili: da je bil namreč vrhovni razum priveden do tega, kar je najbolj razumno.³⁴

Svobodna volja Boga torej ni samovolja oz. slepa volja, kot poudarja Leibniz v *Teodiceji* in v korespondenci s Clarkom, ampak je hkrati tudi Božja modrost, ki se razodeva v izbiri najboljše možne odločitve. Nujnost, s katero Bog izbere najboljšega od možnih svetov, je *moralna* in ne *metafizična* nujnost, neizbrane izbire torej niso esencialno nemožne, ampak so zgolj manj popolne:

Kajti kadar modrijan, in predvsem Bog (najvišji modrec) izbere najboljše, ni zato nič manj svoboden, nasprotno, saj je ravno v tem najpopolnejša svoboda, da nam nič in nikdo ne prepoveduje ravnati najbolje. [...] Toda brez tega bi bila svoboda samo slepo naključje.³⁵

V enakem duhu Leibniz zagovarja tudi način, kako iz *lija* nastane *qi* – sólo dejstvo, da stvari nastanejo po zakonitostih narave, še ne pomeni, da je *li* v svojem ustvarjanju zavezan nujnosti, ampak le, da je izbral najboljšo od možnih izbir:

Zato mislim, da je mogoče reči, ne da bi s tem storili silo starodavni doktrini Kitajcev, da je Li iz popolnosti svoje narave izmed več možnosti izbral najustreznejšo, ter da je tako proizvedel Ki oz. snov.³⁶

Četrta Longobardijeva trditev, ki ji Leibniz ugovarja, se nanaša na odnos Boga in sveta. Trdil naj bi namreč, da je *li* subjekt vsega nastajanja, spremembe in propadanja, da je torej Bog-v-svetu. Leibniz nasprotno trdi, da je *li* agens teh procesov, tisto, kar te procese utrpeva, pa je snov, torej *qi*:

Govorijo bolj o prvobitnem zraku oz. snovi, skozi katerega Li ustvari primitivne entelehije ali substantivne delujoče kvalitete, ki oblikujejo konstitutivni princip duhov.³⁷

Entelehije, v Leibnizovi terminologiji bi jim lahko rekli tudi monade,

³⁴ Leibniz, *Writings on China*, str. 93.

³⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Izbrani filozofski spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1979, str. 192.

³⁶ Leibniz, *Writings on China*, str. 93.

³⁷ Prav tam, str. 93-94.

ne nastanejo iz snovi *qi*, ampak skozi njo, kar bi lahko razložili z Leibnizovo trditvijo, da so duše vselej združene s telesom.

Podobno trditev izpelje Longobardi tudi v peti tezi, ki jo navaja Leibniz, kjer trdi, naj bi bile za kitajske filozofe vse stvari materialne, *li* pa naj bi bil le ena oblika *qija*. V kitajski filozofiji bi torej lahko prepoznali zakrinkani monizem Spinozovega tipa, v katerem sta materija in duh le dva modusa ene substance. Teze, ki jih Longobardi povzema, verjetno izvirajo iz četrte, pete in šeste knjige *Velikega kompendija*, kjer so zbrani Zhang Zaijevi teksti, česar je verjetno krivo slabo razločevanje med klasičnimi besedili in teksti neokonfucijancev ter pomanjkanje vedenja o različnih smereh znotraj neokonfucijanstva. Predstavniki šole principa, ki jih sicer večinoma povzemajo Longobardi, Sainte-Marie in Leibniz, se glede tega z Zhangom (in njegovimi somišljeniki iz sedemnajstega stoletja) večinoma niso strinjali in so strogo razločevali med *lijem* in *qijem*. Leibniz to zagato razreši s sklicevanjem na lastno razumevanje entelehij, ki ne morejo biti brez snovi, niso pa tudi iste substance z njo:

Zdi se mi, da imajo [Kitajci] v tem prav, in da je red stvari takšen, da so vsi individualni Duhovi vselej združeni s telesi in da duši, celo po smrti, nikoli ni odvzeta vsa organizirana snov ali ves oblikovan zrak.³⁸

V okviru razpravljanja o *liju* je onkraj zavrnitve Longobardijevih tez zanimivo tudi Leibnizovo prepoznavanje sorodnosti kitajskega razumevanja odnosa enega principa do množstva posamičnih principov z njegovo teorijo monad. *Li* za neokonfucijance šole principa namreč ne pomeni le enega edinega principa vsega bivajočega, ampak tudi principe posameznih bivajočih stvari, ki so njihove notranje narave (*xing* 性). Vrhovni princip, *li* nad *liji*, neokonfucijanci imenujejo Veliko poslednje (*tai ji* 太极). Razmerje med posamičnimi principi in Velikim poslednjim ni preprosto deleženje, principi (narave) posamičnih stvari niso le *deli* vrhovnega principa, ampak gre za odnos zrcaljenja, kot zapiše Zhu Xi v že citirani metafori o luni. Obstaja eno samo Veliko poslednje, v njem pa je udeležena vsaka izmed nešteti stvari, in vsaka izmed njih ima v sebi Veliko poslednje v celoti. Neskončno množstvo Leibnizovih monad je do popolnosti Stvarstva v podobnem odnosu zrcaljenja, kot je množstvo *lijev* do vrhovnega *lija*, tj. Velikega poslednjega:

In ker je zaradi polnosti Sveta vse povezano in ker vsako telo deluje na vsako drugo telo, bolj ali manj, ustrezno razdalji, ter je podvrže-

³⁸ Prav tam, str. 94.

no njegovi reakciji: sledi iz tega, da je vsaka Monada neko zrcalo, živo in obdarjeno z notranjo dejavnostjo, predstavljajoča vesolje s svojega vidika in prav tako urejena kot vesolje samo.³⁹

Duhovi oz. razumne duše se po Leibnizu lahko Bogu približajo še bolj, in v tem lahko vidimo ključno sorodnost med Leibnizovo filozofijo in neokonfucijanskimi postavkami. Kolikor so razumne, duše namreč ne odseva-jo le ustvarjenega vesoljstva, ampak tudi razumna načela njegove zgradbe, »načrt,« po katerem je Bog ustvarjal svet:

[...] da pa so Duhovi tudi še podobe samega Božanstva ali Avtorja Narave, sposobni spoznati Sistem vesolja in posneti po njem kako stvar v obliki arhitektonskih vzorcev; saj je vsak Duh, v svojem odseku, nekakšno majhno božanstvo.⁴⁰

Bog je v svetu torej prisoten kot popolni urar v svojem izdelku, njegova modrost in volja se razodevata v naravnih zakonih tega mehanizma, v naravah posamičnih stvari, ne pa v samovoljnih intervencijah v svet v obliki čudežnih dejanj. Z *lijem*, ki ga – kolikor je Stvarnik – imenujejo tudi s starodavno besedo za Boga, Shang di,⁴¹ naj bi kitajski filozofi imeli v mislih prav takšnega Boga. Leibnizov namen je torej z analizo ugovorov glede razumevanja koncepta principa *li* pokazati, da kitajska filozofija večinoma ni nikakršen materialistični ateizem, ampak neka vrsta povsem sprejemljive naravne teologije:

To, čemur mi rečemo luč razuma v človeku, oni imenujejo ukaz in zakon Neba. Kar mi imenujemo notranje zadovoljstvo ob uboganju pravičnosti in naš strah ob kršitvi le-te, to Kitajci imenujejo (mi pa tudi) navdih, ki ga pošilja Xangti (tj. resnični Bog). Žaliti Nebo je delovati v nasprotju z razumom, iskati odpuščanje neba je preoblikovati sebe, in iskreno se povrniti v besedah in dejanjih v podrejanje, to dolgujemo temu istemu zakonu razuma.⁴²

S poskusom prevoda kitajske terminologije v koncepte in besedišče, sprejemljivo za razumevanje Evrope, Leibniz hkrati v sprejemljivo obliko prevaja tudi lastne filozofske teze. Obtožbi nepravovernosti – zaradi katere so kasneje ob razglašanju podobnih, le da radikaliziranih stališč obsodili

³⁹ Leibniz, *Izbrani filozofski spisi*, str. 120.

⁴⁰ Prav tam, str. 148

⁴¹ Leibniz ga zapisuje kot Xangti oz. Xangti.

⁴² Leibniz, *Writings on China*, str. 105.

njegovega učenca Christiana Wolffa⁴³ – se Leibniz tako uspešno izogne. Še več, s svojo utemeljitvijo zamaje same temelje dogmatskega ločevanja med herezijo in ortodoksijo in utrdi temelje prepričanja, za katerega je verjel, da lahko omogoči univerzalno komunikacijo in splošno soglasje. Naravna teologija, ki temelji na vrojenem naravnem zakonu, ni herezija, ampak je nasprotno, »čisto krščanstvo«:

Meni se to zdi precej izvrstno in precej v skladu z naravno teologijo. Daleč od tega, da bi v tem našel kakršnokoli izkrivljeno razumevanje, verjamem, da je le s prisiljenimi interpretacijami in interpolacijami mogoče najti karkoli, kar bi bilo mogoče na tej točki kritizirati. To je čisto krščanstvo, kolikor obnavlja naravni zakon, vpisan v naših srcih – z izjemo tega, kar mu dodajata razodetje in milost in s tem izboljšata našo naravo.⁴⁴

V neokonfucijanski interpretaciji, po kateri je *li* v posamičnih stvareh prisoten kot njihova narava in ga je prav skozi sledenje notranji naravi mogoče tudi spoznati, je po Leibnizovem mnenju moč prepoznati strukturo naravne teologije. Vrhovni princip, *li lijev* oz. Zhu Xijevo Veliko poslednje, predstavlja tako ekvivalent Boga, posamične narave *xing* pa tem v sistemu ustrezajo Leibnizovim monadam, saj so tiste razumne »narave« »naravne« teologije, prek katerih je brez pomoči razodetja mogoče spoznati Boga.

Leibnizova interpretacija ima kljub prepričljivosti kar nekaj problematičnih mest. Prva, že omenjena zmota, ki pa ni zares Leibnizova, je, da v razpravljanju o kitajski filozofiji ne ločuje med klasičnim konfucijanstvom in neokonfucijanci ter da med seboj pomeša tudi različne nasprotujoče si neokonfucijanske šole.⁴⁵ Bolj zanimiva pa je vsekakor njegova druga modifikacija kitajske filozofije – transformacija pojma narave. Racionalizacija *xing* je bila sicer v Leibnizovem času že uveljavljeni standard tako v jezuitskih prevodih kot v interpretacijah klasikov, v *Razpravi* pa dobi povsem nove dimenzije. Možnost govora o naravni teologiji se razpre šele z Leibnizovo povezavo koncepta narave s pojmom principa, s katero Leibniz nevede ponavlja teze neokonfucijanske filozofije. Kritiki jezuitske pozicije, kakršna sta bila Longobardi in Sainte-Marie so bili namreč prvi, ki so v proces racionalizacije vpotegnili tudi neokonfucijanska besedila in koncepte z namenom po-

⁴³ Prim. Donald F. Lach, *The Sinophilism of Christian Wolff (1679-1754)*, v: *Discovering China, European Interpretations in the Enlightenment* (ur. Julia Ching in Williard Oxtoby), University of Rochester Press, New York 1992.

⁴⁴ Leibniz, *Writings on China*, str. 105.

⁴⁵ Predvsem je to očitno, kjer hkrati povzema dualizem šole principa in monistično interpretacijo Zhang Zaija in njegovih naslednikov.

kazati nezdržljivost kitajske filozofije s krščanskimi resnicami. Od Longobardijevega vnetega dokazovanja, da *li* ni ekvivalent krščanskega Boga, pa je manjkal le še korak do Leibnizove trditve, da je v njem vendarle mogoče videti Boga naravne teologije.

Če so prevajalski in interpretativni poskusi sedemnajstega stoletja še ostajali omejeni na povečevanje klasičnih kitajskih besedil in diskreditacijo svojih neokonfucijanskih sodobnikov, je torej Leibnizov čas, zgodnje osemnajsto stoletje zaznamoval prav obrat k neokonfucijanskim tekstom. Ko se je tako v Leibnizovi interpretaciji *xing*, že prej razumljen kot *natura rationalis*, povezal z abstraktnim konceptom principa, je racionalizirana kitajska misel lahko vstopila v kontekst evropskih razprav o naravni teologiji. Pojem *xing* je s prevodom »razumna narava« izgubil vse attribute čustev in volje; pojem *li* pa je z interpretacijo, ki ga je pobožanstvila, iz neosebnega principa brez volje in duše postal Bog, ki je hote ustvaril najboljši možni svet. Kot taka sta preko Leibnizove interpretacije vstopila v evropske filozofske debate kot dokaz, zgled in motivacija za razmišljanja o sprejemljivosti naravne teologije, starodaven kitajski ideal kultivacije narave pa je – preobražen v zapoved avtonomije lastnega razuma – postal praktični napotek za doseganje ciljev razsvetljenskega projekta.