

Vista di
estetica

Rosenberg & Sellier

72

Bridging Traditions.
Chinese and Western
Philosophy in Dialogue

edited by

Erica Onnis

Ouyang Xiao

Rivista di estetica

DIRETTORE

MAURIZIO FERRARIS

COMITATO SCIENTIFICO

TIZIANA ANDINA *Università di Torino*
ALESSANDRO ARBO *Université de Strasbourg*
MARCO BELPOLITI *Università di Bergamo*
MAURO CARBONE *Université "Jean Moulin" Lyon 3 France*
DAVID CARRIER *Independent scholar*
ROBERTO CASATI *Institut Jean Nicod Paris*
STEPHEN DAVIES *The University of Auckland*
MARIO DE CARO *Università di Roma Tre*
PINA DE LUCA *Università di Salerno*
FABRIZIO DESIDERI *Università di Firenze*
GIUSEPPE DI GIACOMO *Università di Roma "La Sapienza"*
GÜNTER FIGAL *University of Friburg*
GRAHM HARMAN *American University in Cairo*
PIETRO KOBAN *Università di Torino*
JERROLD LEVINSON *University of Maryland*
GIOVANNI LOMBARDO *Università di Messina*
ARMANDO MASSARENTI *Università di Bologna*
GIOVANNI MATTEUCCI *Università di Bologna*
PIETRO MONTANI *Università di Roma "La Sapienza"*
JACQUES MORIZOT *Université de Provence*
FRÉDÉRIC NEF *École des Hautes Études en Science Sociales Paris*
NICOLA PERULLO *Università di Scienze Gastronomiche Pollenzo*
ROGER POUIVET *Université de Nancy*
SALVATORE TEDESCO *Università di Palermo*
AMIE THOMASSON *University of Miami*
ACHILLE VARZI *Columbia University New York*
NICLA VASSALLO *Università di Genova*
STEFANO VELOTTI *Università di Roma "La Sapienza"*

REDATTORE CAPO

TIZIANA ANDINA

REDAZIONE

CAROLA BARBERO
FRANCESCO CAMBONI
ELENA CASETTA
DAVIDE DAL SASSO
ERICA ONNIS
VERA TRIPODI

SEGRETERIA DI REDAZIONE

CAROLA BARBERO

Corrispondenza, lavori proposti per la stampa,
libri per recensioni e riviste in cambio indirizzare a:

RIVISTA DI ESTETICA

Università di Torino, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione
via sant'Ottavio 20 - 10124 Torino
tel. +39.011.6703738
fax +39.011.8124543
tiziana.andina@labont.it
<https://labont.it/publications/?c=/rivista-di-estetica/>

Abbonamenti 2019

70 Philosophy and Literature
edited by Carola Barbero, Micaela Latini

71 The science of futures. Promises and previsions in architecture
and philosophy
edited by Alessandro Armando, Giovanni Durbiano

72 Bridging Traditions. Chinese and Western Philosophy in Dialogue
edited by Erica Onnis, Ouyang Xiao

	ITALIA	ESTERO
EDIZIONE CARTACEA	€ 100,00	€ 150,00
EDIZIONE DIGITALE	€ 50,00	€ 50,00
EDIZIONE CARTACEA + DIGITALE	€ 125,00	€ 175,00

Gli abbonamenti si possono sottoscrivere direttamente sul sito www.rosenbergesellier.it
Per informazioni abbonamenti@rosenbergesellier.it

I singoli fascicoli sono acquistabili dal sito www.rosenbergesellier.it
sia in versione cartacea sia in versione digitale.

Sul sito sono acquistabili anche i singoli articoli in versione digitale,
al prezzo di € 7,00

Per richiedere annate e fascicoli arretrati non ancora disponibili sul sito:
clienti@rosenbergesellier.it

La «Rivista di estetica» è presente anche sulla piattaforma OpenEdition Journals
all'indirizzo <https://journals.openedition.org/estetica/>

Per ogni ulteriore informazione rivolgersi a:

Rosenberg & Sellier / tel. +39.011.0674847 / rde@rosenbergesellier.it

© 2019 Rosenberg & Sellier

Pubblicazione resa disponibile nei termini della licenza Creative Commons
Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0



Rosenberg & Sellier è un marchio registrato
utilizzato per concessione della società Traumann s.s.

Registrazione presso il Tribunale di Torino, n. 2845 del 7.2.1979

Proprietario: Ugo Gianni Rosenberg

Direttore responsabile: Maurizio Ferraris

Editore: LEXIS Compagnia Editoriale in Torino srl, via Carlo Alberto 55 - 10123 Torino

Stampa: Digitalandcopy sas, Segrate [MI]

Rivista di estetica

n.s., 72 (3/2019), anno LIX

Title: *Bridging traditions. Chinese and Western philosophy in dialogue*

Advisory editors: Erica Onnis e Ouyang Xiao

Erica Onnis, Ouyang Xiao , <i>Introduction. The unbalanced relationship between the study of Western philosophy in China and that of Chinese philosophy in the West</i>	3
Monica Link , <i>Anecdotes and thought experiments in Zhuangzi and Western philosophy</i>	7
Peng Feng , <i>Significance or presence: Re-conceptualizing pluralism from a Confucian perspective</i>	19
Alberto Giacomelli , <i>Pittura, soggettività e storia. Forme estetiche e attraversamenti ermeneutici fra Cina ed Europa</i>	30
Li Jianjun , <i>Sexual difference and self-understanding – A comparative Perspective on the liberation of bodily conditioned human beings</i>	48
Erica Onnis , <i>Il ceppo e l'intaglio. Riflessioni metafisiche sul Daodejing</i>	63
Hyun Höchsmann , <i>Man from Mars – The Western reader</i>	81
Ouyang Xiao , <i>Towards moral teleology – A comparative study of Kant and Zhu Xi</i>	99
Alice Simionato , <i>The Manifesto of 1958: A discourse on Confucian rationalism</i>	125
Anne Cheng , <i>Abel-Rémusat e Hegel: sinologia e filosofia nell'Europa del XIX secolo</i>	139
Wolfgang Kubin , <i>Frammenti di un'estetica cinese del vuoto</i>	152
<i>varia</i>	
Ugo Nespolo , <i>Et in Academia ego</i>	159

Erica Onnis | 欧雯, Xiao Ouyang | 欧阳霄

INTRODUCTION. THE UNBALANCED RELATIONSHIP BETWEEN
THE STUDY OF WESTERN PHILOSOPHY IN CHINA AND THAT
OF CHINESE PHILOSOPHY IN THE WEST

In the Western World, the academic study of philosophy is an ancient practice. The first organised *universitas* in which philosophy was studied as an autonomous discipline was founded in Paris in the 13th century, and was promoted by both the kings of France and the popes of that period, especially Innocent III, Honorius III and Gregory IX.¹ In those decades, which were so important for the birth of the European cultural and religious identity, Gregory IX significantly warned the masters of theology “nec philosophos se ostentent”.² Despite the resistance of the religious authorities, in fact, the study of dialectics and logic not directly aimed at theology, as well as the study of Aristotle, flourished in the Faculty of Arts in Paris, and the significance of these studies would only increase in the following centuries, producing a rich, structured and robust philosophical education.

Yet, as noticed by Anne Cheng in her contribution to the present issue of “Rivista di Estetica”, the first Chair in Sinology in France dates back only to the beginning of the 19th century, with Jean-Pierre Abel-Rémusat. As a matter of fact, however, the first organised Western school of Sinology and Chinese culture was founded in Naples, Italy, in 1734 by the priest and missionary Matteo Ripa, who worked in China at the court of the Menchu emperor Kangxi 康熙. Matteo Ripa had stayed in China from 1711 to 1723; when he came back to Naples, he brought along four Chinese students he had converted to Christianity and founded the Collegio dei Cinesi (Chinese College), destined to become the current University of Naples “L’Orientale”. The first organised

¹ See Gilson 1952: Chapter VII.

² Id. 1921: 40.

centre for the study of China in the West, therefore, was established six centuries after the birth of the first faculties of Philosophy.

The interest for the Chinese world that was rising in the 18th century, however, did not turn into an authentic fascination for Chinese thought. Even before that period, in fact, Dominicans and Jesuits, such as the well-known Matteo Ricci, reached China and studied Chinese, but their purpose was to spread the Catholic religion and Western culture, rather than learning and studying Chinese culture; even the Collegio dei Cinesi was conceived as an institution where missionaries were formed to be sent to China and proselytize the Chinese people. For this reason, despite providing several studies on Chinese medicine, geography, botany, history and so on, the Jesuits' interest in Chinese culture has been especially linguistic, because – obviously – speaking Chinese was the easiest way to communicate with Chinese people. Moreover, the Chinese language had always been attractive to Western thinkers because of its particular character and its diversity from the Indo-European languages. In philosophy, for instance, there is a well-known hypothesis for which Chinese would be a special, universal language: this was first suggested by John Webb in his book *The Antiquity of China, Or An Historical Essay: Endeavouring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language Spoken Through the Whole World Before the Confusion of Babel* (1678), but was also claimed by Jacob Golius and, of course, Gottfried Wilhelm Leibniz.

In the 20th century, some significant changes occurred. After the Second World War, Chinese studies became pervasive in North America and Western Europe, and new courses and specialisations appeared in many departments, such as those of history, economics, philosophy, literature or foreign languages. What is curious, however, is that the study of Chinese *philosophy* was not really absorbed by the study of philosophy *tout court*. In Italy, for instance, despite the presence of a huge number of excellent universities offering philosophy courses, only a few institutions offer courses in Chinese philosophy: these are usually supplementary ones that usually belong to other departments, such as those of foreign languages and literature. This implies that very often the person who teaches Chinese philosophy is not a trained philosopher.

The academic study of philosophy has had a very different history in East Asia. In 1874, the Japanese scholar Nishi Amane was the first person to translate the term “philosophy” with two Chinese characters, namely, 哲学,³ pronounced as *tetsugaku* in Japanese and *zhe xue* in Chinese. In China, traditional scholarship “did not distinguish between philosophy and religion or other forms of learning” (Mou 2009: 2). Today “philosophy” is a relatively modern discipline imported from the West, but philosophical studies in China are never entirely based on the Western take of the discipline. There is always an “innate” West-East com-

³ See Nishi 1897.

parative dimension to it: in China, ever since its birth, philosophy has largely functioned as “Western-Chinese comparative” philosophy, insofar as it deals with “data analysis” from intercultural sources. For more than a century, there has been an ongoing introduction of Western philosophical texts and research by means of large-scale translations, not only matching the terminologies between Chinese and Western languages or constructing new words in the former, but also significantly shaping Chinese contemporary thinking and social reality.⁴

Historically speaking, this “innate” Western-Chinese comparison has had a remarkable impact on the birth and development of the academic narrative of so-called “Chinese philosophy”, carried out by scholars like Feng Youlan and Hu Shi since the early 20th century. Cai Yuanpei (1918) argues that ancient Chinese works offer little help in bringing out a systematic narrative of Chinese philosophy, and so the Chinese have had to imitate the writings of Western philosophy: “only the ones who have studied Western history of philosophy are able to establish a proper form of Chinese philosophy”. Since the 1940s, the New Confucianism movement has also aimed to “understand Western Culture [...] digest, transform, utilize and reform it for the sake of forging new Confucian thinking and new national culture” (He 1947: 3-4). By and large, many of these writings on “Chinese philosophy” have consciously adopted – one way or another – a certain legacy of Western philosophy, even if to justify the legitimacy of Chinese thought as a philosophy in its own right.

Nowadays, a typical Western philosopher is still likely to know nothing about Chinese philosophy. Instead, a Chinese counterpart would suffer serious damage in her or his qualification for claiming to know little about Western philosophy. The aforementioned “innate” Western-Chinese comparative dimension is even more salient in individual Chinese philosophers, because it is almost impossible to reject the Chinese-Western comparison or to separate the two major sources of thinking in their work. This has a lot to do with philosophical education in China. Indeed, a typical Chinese philosophy department consists of at least two main branches: Western Philosophy and Chinese Philosophy. Correspondingly, the modules for philosophy students are often equally divided. Thus, it is no surprise when one reads that experts in Western philosophy often seek inspiration in Chinese thought, and established scholars in Chinese philosophy constantly refer to Western philosophers, as described in Chungying Cheng’s introduction to the most prominent contemporary Chinese philosophers (2002: 349-363).⁵

Given these differences between the Chinese and the Western context, this issue of “*Rivista di Estetica*” wishes to contribute to counterbalancing this persistent unequal relationship between the study of Chinese philosophy in the West and the study of Western philosophy in China. It aims to provide

⁴ This passage paraphrases some ideas from Ouyang 2018.

⁵ This passage largely paraphrases Ouyang 2018.

an extensive dialogue between Western and Chinese philosophers through an analysis of more or less ancient texts belonging to both traditions, while also addressing philosophical problems of universal interest using both Western and Chinese conceptual tools.

Turin-Wuhan

July 2019

References

CAI, Y.

- 1918, “Qianyan [Preface]” to Hu S. *Zhongguo zhexue shi dagang*, in P. Chen (ed.), *Zhongguo xiandai xueshu jingdian: Hu Shi juan*, Zhengzhou, Hebei jiaoyu chubanshe, 1998.

CHENG, C.Y., BUNNIN, N.

- 2002, *Contemporary Chinese Philosophy*, Oxford, Blackwell.

GILSON, E.

- 1921, *Études de Philosophie Médiévale*, Strasbourg, Imprimerie Alsacienne; Engl. trans. by G. Colbert, *Studies in Medieval Philosophy*, Eugene, Wipf and Stock.

HE, L.

- 1947, *Wenhua yu rensheng* 文化与人生, Shanghai 上海, Shangwu Yinshuguan.

MOU, B.

- 2009, *History of Chinese Philosophy*, London - New York, Routledge.

NISHI, A.

- 1897, 百一新論 (ひゃくいちしんろん), 相応齋蔵.

OUYANG, X.

- 2018, *Rethinking comparative philosophical methodology: In response to Weber’s criticism*, “Philosophy East and West”, 68, 1: 242-256.

Abstract

In seeking the truth, philosophers have long used fiction and counterfactual scenarios to raise and answer questions, to foster dialogue or give a commentary on some facet of life. In this paper I will present a few well-known thought experiments from contemporary Western philosophers and highlight some characteristic traits of such thought experiments. I will then discuss some of the fictitious anecdotes that appear in the *Zhuangzi*. In comparing the features of Western thought experiments to fables from Zhuangzi, we will see that although Zhuangzi's stories would likely fail to be considered good philosophical thought experiments (according to the Western tradition), the very thing that makes them fail is arguably what allows the writings of Zhuangzi to continue to inspire philosophical reflection and dialogue.

*There is a runaway trolley that is headed towards five people who are repairing the tracks up ahead. You can divert the trolley to another track that only has one person on it. What should you do?*¹

*Huizi said to Zhuangzi, "The king of Wei left me the seeds of a big gourd. I planted them, and when they grew, the fruit was a yard across. I filled them with water but they weren't sturdy enough to hold it. I split them into ladles but they were too big to dip into anything. It wasn't that they weren't wonderfully big, but they were useless. So I smashed them."*²

When it comes to persuading people to acknowledge a truth or think a certain way, there are many ways that we try to discover and convince each other of the truth. Different disciplines have their different tools for doing so. One tool a philosopher can use is hypothetical scenarios. The specific type of fiction that Western philosophers use is often called a 'thought experiment'.

¹ Thomson 1985.

² Van Norden, Ivanhoe 2005.

Ray Sorensen writes that “analytic philosophers make heavy use of thought experiment because it is the natural test for the clarificatory practices constituting conceptual analysis: definition, question delegation, drawing distinctions, crafting adequacy conditions, teasing out entailments, advancing possibility proofs, mapping inference patterns” (1992: 15). This is not to say that all thought experiments incorporate all of these things, but a good thought experiment will often touch on several.

Reading Zhuangzi one encounters anecdotes that are not quite the same as a classic Western thought experiment, and yet there are several similarities we might note. For example, 1) the situations are often highly unrealistic, beyond what normal, real-world counterfactual reasoning would get one to; 2) the characters involved have abilities or disabilities that few if any humans have and sometimes³; and 3) the situations have a way of making a point or a position more memorable than a plainly stated proposition⁴.

Of course there is no way in one paper that I could hope to take into consideration the variety of contemporary Western thought experiments and compare them to even half of the fables we find in the *Zhuangzi*. But in cherry picking some famous thought experiments and anecdotes in the *Zhuangzi*, I will demonstrate that there are a couple of interesting differences to draw out that I think would apply to many pairings of a Western thought experiment and one of Zhuangzi’s stories. Although many of the anecdotes in the *Zhuangzi* would fail to count as good thought experiments, the very reasons they fail might be exactly what Zhuangzi intends in order to promote philosophical reflection and wonder.

This paper has two main sections. First I will discuss Western thought experiments and a few reasons that have been given for and against using these tools to acquire knowledge. Then I will explain some differences in the way Zhuangzi presents and uses fictional anecdotes. Although these differences arguably make Zhuangzi’s anecdotes poor thought experiments, according to Western analytic standards, it seems that if the purpose of a fabricated story is to encourage the reader to broaden her philosophical outlook, to see something more clearly that she might not have seen in a more realistic case, or to provide a more memorable way to retain a point, then Zhuangzi’s stories are highly effective pedagogical tools.

³In fact, in Zhuangzi’s case, the featured voices are often non-human.

⁴This admittedly is a different kind of similarity, one involving the similar *effect* of a thought experiment or story.

Western thought experiments

Thought experiments have long been used in philosophy as a way to raise questions or pursue knowledge through considering hypothetical situations. They are used in all branches of philosophy, including ethics, metaphysics and epistemology. Many involve imagining human beings as participants. Sometimes the human beings are normal human beings, but they are involved in highly unusual situations. Other times the humans might be in a very ordinary situation, but the humans themselves are altered or have some special background. The unrealistic nature of a thought experiment is one thing that can differentiate it from other counterfactual reasoning.

Consider the following widely known thought experiments. Imagine that you are the driver of a runaway trolley heading towards five people who are working on the trolley tracks in front of you. On another nearby track there is only one person working. You are able to divert the trolley to the other track (you can't stop the trolley or have it go in between the tracks; at least one person is going to die in this scenario). Do you divert the trolley or not? What, if anything, are you morally required to do? This so-called Trolley Problem was originally introduced by Philippa Foot⁵, but arguably was made famous by Judith Thomson⁶, and it is used in many discussions of either utilitarian moral theory or the ethics of killing versus letting die, with regards to certain scenarios in bioethics. Other philosophers have subsequently offered slightly different variations of the trolley problem, but in all of these it is assumed that the humans involved are human beings with normal capabilities and desires who just happen to be in a very unfortunate situation.

Then there are other thought experiments where the humans themselves are unique. Sometimes they are also in extraordinary situations, sometimes not. Frank Jackson⁷ writes about a brilliant neuroscientist named Mary who has extensive knowledge of all of the physical facts about color. But Mary has never actually seen anything colored because she lives in a black and white world. She knows an enormous amount of information about color, much more than you or I do, but is there anything she doesn't know about color if she has only read all about it? What happens if we take Mary out of her black and white bubble and show her a red tomato? Jackson uses this thought experiment to argue that because Mary gains some knowledge the first time she sees red, she didn't know everything to know about color through knowing all the physical

⁵Foot 1978.

⁶Thomson 1985.

⁷Jackson 1986.

facts about color and so, he says, the thesis of physicalism (i.e., the idea that everything is physical) is false.⁸

One hallmark of thought experiments is that they involve stretching one's imagination for a time in order to imagine either an unusual human, an unusual situation, or both. At this point one might reasonably ask: why bother stretching people's imagination? Why don't philosophers just state their questions or positions more plainly? For example, one could say, "as a utilitarian, I'm committed to maximizing happiness and minimizing pain so if there is a choice between letting five people live and one die or five die and one live, then I will do the former". We could leave out the trolley and avoid questions about why it's a runaway trolley and why you can't shout to the people on the tracks (which, if it were a real case, would seem like very reasonable things to do). Or in Jackson's case, why couldn't he just have stated that there are things about our experience of color that cannot be learned through propositions in science?

One answer could be that sometimes the position that the philosopher wants to advance is easier to see in a contrived (even if rare or humanly impossible) situation than in an actual case. This is what Jonathan Dancy suggests⁹. Dancy is mainly concerned with thought experiments in ethics, and in defending a version of moral particularism, although some of what he says can be applied to thought experiments generally. He points out that "imaginary cases reveal moral principles to us which we can then use to determine our attitude in a new case"¹⁰, and this can be especially useful when something about certain features of real cases distracts us from what is actually morally important. Such distractions can be left out of fabricated cases so that we can better focus on the relevant moral principles.

While no doubt many thought experiments do function in this way, Dancy is acutely aware that "there is something very odd about the idea that we can learn important truths about the way we should behave from an examination of cases which are creatures of our imagination".¹¹ He points out several reasons why we might worry about reasoning from an imaginary case to an actual case. For one, the hypothetical thought experiment involves a situation or type of person that is often simplified and underdescribed, meaning we might not know in the imagined case what the right thing to do is. If that's so, then it's not helpful in informing us about what to do in the real-world case, and now

⁸ Jackson has actually since changed his position on the thesis of physicalism and he no longer thinks it's false.

⁹ Dancy 1985: 151.

¹⁰ *Ivi*: 148.

¹¹ *Ivi*: 144.

we have two problem cases instead of one.¹² He also implies that the difficult features of the actual case that were selectively removed might in fact be relevant in terms of what we ought to do in the actual case. Are we just engaging in irresponsible moral epistemology in using hypothetical thought experiments and taking them, at best, as tools of persuasion to belief in a certain claim and, at worst, as grounds of evidence for a position? Even if we are confident about what to do in an imaginary case, the criticism has been raised that thought experiments don't actually reflect a truth about reality; rather, they just reflect our beliefs about reality¹³. But for the purposes of this paper, let's be charitable going forward and assume that there is some positive value in using thought experiments or made-up characters and stories as vehicles to raise questions or make a point. Besides, at the very least, thought experiments and stories can show us candidates for what we might concern ourselves with.¹⁴

As mentioned before, Dancy explains that sometimes we come up with an imaginary case because it's relevantly similar to an actual case, but the imaginary case is easier for us to think through. The goal is to figure out what to do in the actual case, which can shed light on what our prima facie duties are in other actual cases. Do computers understand things the way humans do? Are happy feelings and experiences all that humans are ultimately after? Since these questions might be hard to grasp in the abstract, philosophers come up with thought experiments, and based on what our understanding of the hypothetical situation is, we then move to a similar real-world scenario, having gained insight, supposedly, of how to think about those situations.

Differences between thought experiments and stories in Zhuangzi

With Western thought experiments often the goal is to bring us back to a truth or situation about human life. With Zhuangzi, however, it's not clear that understanding his stories is supposed to lead us back to some aspect of human life. The point is often to free us from the human perspective. In Western thought experiments although there often are elements that defy reality as we know it, it is understood that that kind of setup is necessary to bring out certain features of a problem that *do* correspond to our reality. Afterwards, one leaves behind the fantastical elements of the thought experiment and is just left with a proposition about human morality, epistemology, etc. With Zhuangzi, on the other hand, the people, animals and objects that defy reality do not necessarily teach

¹² *Ivi*: 146.

¹³ Roy Sorensen 1992 has a discussion of several criticisms on the use of thought experiments, stories, and "intuition pumps", as Daniel Dennett calls them.

¹⁴ Dancy 1985: 150.

us something about a reality of our own lives, except perhaps the idea that we are often limited by those realities. Zhuangzi helps us to reckon with the fact that we necessarily come to the world with a certain perspective – there is no ‘view from nowhere’ – but we are invited through Zhuangzi’s stories to get out of that perspective and see that of others. Imaginations wander through a world of Zhuangzi’s human and non-human characters, but unlike with the Western thought experiments, bringing back observations of such people and situations with the express purpose of better helping and understanding our own lives is not necessarily the point. Rather, we are freed when we can leave this (human) self and life behind. It is to Zhuangzi that we now turn.

Zhuangzi is known for giving voice to many different creatures – humans of all sorts and a host of animals as well. One effect of this is encouraging the reader to think outside the box and see things from various perspectives. There is a question in the literature about whether Zhuangzi is more of a relativist or a skeptic¹⁵, and it is often hard to pin down what his own stance positive stance is, if he has one. One thing that does seem clear is that Zhuangzi advances the view that anything one asserts is necessarily from a certain perspective. Perhaps Zhuangzi sees his role as roaming through the world and drawing our attention to the various kinds of creatures and reactions to life they can have, but he himself wants to remain silent on the question of which lives or responses, if any, are best. Sometimes he offers a direct commentary on a certain character or view; other times he doesn’t. This – combined with Zhuangzi’s penchant for irony, the fact that Zhuangzi alludes to fictitious characters and texts, and even takes real figures like Confucius and attributes to the sage things we can’t be sure Confucius actually said – all of this can make it hard to know what exactly he thinks of the people and things he writes about. This curiosity about the man behind the story I will return to later.

Perhaps one of the most marked differences between a classic thought experiment in Western analytic philosophy and a story in Zhuangzi is that in the former, there is a clear question being asked. For example, Robert Nozick imagines a machine that can give a person whatever experiences she desires.¹⁶ While in this Experience Machine the person will really feel the pleasure of those experiences and will not know that it’s all just a simulation. Nozick’s question is, would you plug into such machine *for life*?

Or to take an example not from ethics, John Searle writes about being in a room with a manual that helps him to correlate certain Chinese characters such that he can answer questions given to him in Chinese (even though he knows no Chinese) by referring to a manual written in English about which characters to give in response to which character inputs. The manual is thorough and accurate enough to cause Searle to produce answers that make a native Chinese speaker

¹⁵ Chinn 1997.

¹⁶ Nozick 1974: 646.

outside of the room think that Searle actually understands the questions being asked.¹⁷ The question is, does Searle understand the Chinese language the way a Chinese speaker does? In these classic thought experiments, and many others, there is a clear question being asked. In fact, it's hard to think of a thought experiment where the question being asked is not clear. Such thought experiments, if they exist, are probably not considered good (Western) thought experiments.

Piggy-backing on this, after a clear question is raised through the thought experiment, there is often a claim being advanced by the originator of the experiment. For example, Nozick claims that no one would actually plug into his Experience Machine for life, and he uses this to argue that there is something wrong with utilitarianism, the view which states that all we should care about is maximizing pleasure. Or in Searle's Chinese Room, Searle argues that because he is functioning just like a computer running a program but understands nothing of the *meaning* of the inputs and outputs (in Chinese) that he is manipulating, so artificial intelligence, just in virtue of running a certain program, does not have understanding. The thought experiments here and conclusions about the imaginary cases are taken to help defend a certain stance (e.g., against utilitarianism, against strong artificial intelligence) that the philosopher wants to take.

With Zhuangzi, on the other hand, it is often not clear what exactly the point of a story is nor what position Zhuangzi himself might be criticizing or advancing. Bryan Van Norden and Philip Ivanhoe write of Zhuangzi saying, "rather than delivering a message, the *Zhuangzi* seems to go out of its way to defy understanding. In this sense, though the stories are often fantastic, the book is meant to offer a realistic lesson in the uselessness of trying to figure out life".¹⁸ So that might be the message – stop trying so hard to understand, to look for a (main) point, to have things to make sense.

In this vein perhaps we could draw an analogy between Zhuangzi's work and some works in modern art where it's not always clear to the observer what the artist was going for. In both, finding the message of the work or the intention of its creator is not necessarily the purpose of the piece as much as is engaging with it and walking away with something – even if that something is not an understanding of the actual work but rather a broadening of the mind, an interesting question, or a pleasurable experience. The lack of full clarity and explanation is precisely what invites and allows the observer to make something out of the work for herself and thus arguably makes the piece, or whatever is taken from it, more memorable.

To be fair, I should note that Zhuangzi doesn't always leave the reader in the dark as to what a story is about or what he himself thinks of the characters involved. For example, in Chapter 1 of the *Zhuangzi* there is the story of a fish

¹⁷ Searle 1980.

¹⁸ Van Norden, Ivanhoe 2005.

named Minnow turning into a bird named Breeze and being laughed at by the cicada and student-dove.¹⁹ Here Zhuangzi suggests that it is only because the little bugs have such a small perspective that they can't understand bigger things, so while it's understandable that they laugh, it's due to a short-sightedness on their part. Or consider the story of Huizi and the yard-long gourd that was too big to be a ladle so Huizi smashes it because it was useless.²⁰ Zhuangzi then tells a story about a smart traveler who knew how to make good use of an ointment for chapped hands. Zhuangzi says to Huizi,

The ability to prevent chapped hands was the same in either case. But one gained territory while the others never escaped bleaching silk because what they used it for was different. Now you had these gigantic gourds. Why not lash them together like big buoys and go floating on rivers and lakes instead of worrying that they were too big to dip into anything?²¹

Zhuangzi here seems to be criticizing Huizi for not being creative enough, for being limited in his understanding of the varying uses something can have.

Van Norden makes the following comment on this story as it relates to an overarching theme we see in Zhuangzi about freeing the mind:

By stressing flexible responsiveness to particular contexts, Zhuangzi encourages us to think in creative and nontraditional ways. This frees the mind to see the value of the Daoist way of life. One who has achieved the intellectual flexibility to recognize that a gourd (although normally used as a ladle) can (if big enough) also serve as a boat has also achieved the flexibility to see the value in things at which the many laugh.²²

The above stories show that sometimes Zhuangzi is forthright on what he thinks about a certain creature, human or otherwise. At other times, he presents a story and just leaves it more up to the reader to interpret. For example, consider the story in Chapter 6 of a man who is physically deformed. Zhuangzi writes:

Suddenly, Master Chariot got sick. Master Sacrifice went to ask after him. "How extraordinary of the maker of things to knot me up like this. My back is hunched out. My organs are all out of order. My chin is hidden in my navel. My shoulders are peaked. And my neck bones point to Heaven." But though his *yin* and *yang qi* were fouled, in his mind there was nothing the matter. He hobbled over to look at his reflection in the well. "Sheesh! The maker of things is really knotting me up." Master Sacrifice said, "Do you dislike it?"

¹⁹ Van Norden, Ivanhoe 2005: 208.

²⁰ *Ivi*: 212-213.

²¹ *Ivi*: 213.

²² Van Norden 1996: 9.

He said, “Not at all. What is there to dislike? If, in time, he turns my left arm into a rooster, I’ll use it to crow the day. If he turns my right arm into a bow, I’ll shoot down a dove for roasting. If he turns my buttocks into wheels and my spirit into a horse, I’ll climb aboard. What better carriage? You get something when it’s time. You lose it when it’s passed. If you are content with the time and abide by the passing, there’s no room for sorrow or joy. This is what the ancients call ‘loosing the bonds’. If you don’t loose yourself, things will bind you. Nothing has ever beaten Heaven. What is there to dislike?”

There is no commentary from Zhuangzi himself on this story²³, except that he writes of other people who also testify that whatever Heaven does to them, they do and should receive without resisting. It would seem that the virtue of Master Chariot is that he humbly accepts whatever happens to him, and it is the mental (ability to let go) that is more important than the physical. Zhuangzi does write that Master Chariot is of “sound mind”. Does that mean Zhuangzi approves of Master Chariot’s accepting attitude?

What Zhuangzi thinks of Master Chariot we don’t know for sure. Perhaps Zhuangzi would affirm Master Chariot for being so free. Furthermore, in giving voice to such an odd character, Zhuangzi could be challenging those of us who have a problem with unusual transformations happening to us to have a looser grip on our expectations in life. Why should we be so troubled by an arm that turns into a rooster? Master Chariot is one of many characters Zhuangzi discusses who is “odd”, for lack of a better word, and perhaps Zhuangzi would like us to see that Master Chariot, as well as other unique characters in our communities, are people who still have a voice and should be paid attention to because they may have important things to say about living naturally and freely.

Alternatively, perhaps Zhuangzi thinks Master Chariot is crazy, and he is inventing a character who seems accepting of such ridiculous things happening as a way of questioning the sanity of a mind that is so calm and unperturbed – Master Chariot then would be an example of how Daoist passivity can go too far. If there weren’t other places where Zhuangzi seems to poke fun at so many people and schools of thought, arguably including Daoist thought,²⁴ then we could be more confident in making a straightforward conclusion about what Zhuangzi likely thinks of Master Chariot’s all-embracing and arguably excited attitude towards his dramatically changing body and life.

Because with Zhuangzi it’s not always clear what is being asked, or what position he is advocating, readers start to wonder about the man behind the stories, entertaining questions such as: What kind of philosopher is Zhuangzi? What is he trying to do? How does what he say in other places help us to

²³ This is uncharacteristic of Western thought experiments where the philosopher presents the imagined case and then discusses what it implies.

²⁴ Hochsmann, Guorong 2007: 119.

understand what he might be saying in this passage? People want to make sense of him and offer a charitable interpretation where the various threads in his writing can be woven together so we can attribute a consistent view to Zhuangzi. For example, we might want to interpret Master Chariot's story in light of other things Zhuangzi says about the natural transformation of things²⁵ and conclude that Zhuangzi is trying to say that transformation (whether an arm into a rooster, or life into death) is nothing to fear or avoid. Change is to be welcomed, and nothing should be held onto too tightly, because change itself is the only constant thing. We might glean this lesson from taking in a set of Zhuangzi's stories, with the assumption that he has some consistent view.

But perhaps Zhuangzi doesn't want to be charitably pinned down; perhaps this attitude itself is a kind of (Western?) habit that he would encourage us to recognize and free ourselves of. The question of what exactly Zhuangzi's positive project might be is beyond the scope of this paper, but the point remains that the idea that we are even wondering about who Zhuangzi is as a philosopher, or how he would want us to analyze *him* in light of his stories, is something that we don't typically see when we turn to Western philosophers advancing certain thought experiments. In the latter case, the focus is on the idea or question raised, which, I've suggested, is made patently obvious in a good thought experiment. We are less interested in the person offering up the thought experiment or in figuring out how it relates to other things that person has written. We do see that philosophers use the thought experiments to align themselves with particular positions (e.g., non-physicalism, utilitarianism, weak artificial intelligence, etc.) but we don't typically look at what other things the philosopher has said or what we know about the person in order to figure out how to interpret a thought experiment. In raising a question, or challenging or illustrating a certain view, the thought experiment stands on its own.

In comparison, Zhuangzi's stories arguably fail as good thought experiments because there often isn't a clear question being asked, nor is it always evident what position Zhuangzi is trying to advance, what distinctions or aspects of the story he thinks are important, etc. The vehicle of story makes Zhuangzi memorable for sure – who can forget the idea of someone's arm turning into a rooster? – but if it's not clear *what* we are supposed to remember, then what's the point? Perhaps none other than reflection, broadening of the mind, wonder. Insofar as these are aims in philosophy, Zhuangzi might do better in prompting these in his reader than one who puts forth a self-standing thought experiment advancing a particular thesis. It is precisely because we don't know exactly what Zhuangzi is up to that the discussion and wonder are enduring.

²⁵ One could, for example, think here of Zhuangzi's famous butterfly dream that concludes chapter 2 of the *Zhuangzi* or of his testimony about his reaction to his wife's death in chapter 18.

Conclusion

Traditional Western thought experiments and stories in Zhuangzi serve several purposes that might be harder to achieve with more straightforward argumentation or prose. Some of these purposes include helping us to: 1) better understand a concept by artificially constructing a scenario that makes certain features more salient 2) think about where we stand on a specific issue 3) consider alternative perspectives in a given situation and 4) see in what way a philosopher's many thoughts could be made coherent or reasonable. Although some of Zhuangzi's stories may fail as good thought experiments by Western standards, due to the lack of clear questions and positions advanced, I submit that in other ways, his stories are not less effective in encouraging readers to question their own views and to consider alternative perspectives. And insofar as part of what makes something good philosophy is that it sparks wonder and further questioning, Zhuangzi's stories might even do better than self-standing thought experiments.

I will end with one of my favorite passages in the *Zhuangzi*, from chapter 26 in which he writes, "a trap is for fish: when you've got the fish, you can forget the trap. A snare is for rabbits: when you've got the rabbit, you can forget the snare. Words are for meaning: when you've got the meaning, you can forget the words."²⁶ Zhuangzi's fantastical stories, along with the most beloved Western thought experiments, are devices that philosophers use to communicate a certain message, and in Zhuangzi's case it might be a message that goes beyond words. Once we've gotten the message – e.g., about utilitarianism, physicalism, or transformations in life – Zhuangzi is suggesting that in some sense we can leave behind the artificial intellectual trap that got us the idea.

Perhaps – if only Zhuangzi and others didn't come up with such memorable traps.

Tufts University

References

- CHINN, E.
– 1997, *Zhuangzi and relativistic skepticism*, "Asian Philosophy", 7, 3: 207-220.
- DANCY, J.
– 1985, *The role of imaginary cases in ethics*, "Pacific Philosophical Quarterly", 66: 141-153.
- FOOT, P.
– 1967, *The problem of abortion and the Doctrine of Double Effect*, "Oxford Review", V.
- HOCHSMANN, H., GUORONG, Y.
– 2007, *Zhuangzi*, Boston, Pearson Education.

²⁶ Van Norden, Ivanhoe 2005: 250.

- JACKSON, F.
– 1986, *What Mary didn't know*, "Journal of Philosophy", 83: 291-295.
- NOZICK, R.
– 1974, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books.
- SEARLE, J.
– 1980, *Minds, brains and programs*, "Behavioral and Brain Sciences", III: 417-457.
- SORENSEN, R.
– 1992, *Thought Experiments*, New York, Oxford University Press.
- THOMSON, J.
– 1985, *The Trolley Problem*, "Yale Law Journal", 94: 1395-1415.
- VAN NORDEN, B.
– 1996, *Competing interpretations of the inner chapters of the 'Zhuangzi'*, "Philosophy East West", University of Hawaii Press.
- VAN NORDEN, B., IVANHOE, P.
– 2005, *Readings in Classical Chinese Philosophy*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.

Peng Feng | 彭峰

SIGNIFICANCE OR PRESENCE: RE-CONCEPTUALIZING
PLURALISM FROM A CONFUCIAN PERSPECTIVE

Abstract

Under the influence of the linguistic turn in philosophy, contemporary Western philosophers typically limit their thinking on pluralism to the realm of language. This sort of pluralism can be named as pluralism of significance. I propose another version of pluralism in light of Confucianism, which extends the concerns from the realm of language to the realm of experience – I call it pluralism of presence. In this article, I first expound the aforementioned two versions of pluralism on the basis of Hans-Georg Moeller's semiotic trichotomy. I then argue that the conflict between multiculturalism and cultural identity in today's globalized world and the failure of pluralism of significance in resolving this conflict can be overcome by pluralism of presence. Finally, I show a possibility of reconciliation between pluralism of significance and pluralism of presence.

With today's ineluctable process of globalization, people necessarily live in a multicultural society. The inevitable consequence of the interactive nature of our contemporary cultures is cultural hybridity. Given that the life of a culture follows from its identity, does this kind of cultural hybridity threaten cultural identity? And does the need for a persistent cultural identity threaten stability within an interactive multicultural community? A clear conflict emerges between multiculturalism and cultural identity within the transactions of such a diverse society. How to resolve such conflicts is not only a political question but also a philosophical one. Some contemporary philosophers suggest that pluralism can temper this conflict. Under the influence of the linguistic turn in philosophy, contemporary philosophers normally limit their thinking on pluralism to the realm of language. I call it pluralism of significance. If we look back to traditional Chinese philosophy however, we will find another version of pluralism that tries to extend its concerns from the realm of language to the realm of experience. I call it a pluralism of presence. In this essay, I will try to articulate these two versions of pluralism and to argue that the conflict between multiculturalism

Rivista di estetica, n.s., n. 72 (3/2019), LIX, pp. 19-29 © Rosenberg & Sellier

and cultural identity that the pluralism of significance attempts and yet fails to resolve, can indeed be overcome by the pluralism of presence.

A distinction based on semiotics

Hans-Georg Moeller distinguishes three semiotic paradigms – presence, representation, and significance – that roughly correspond to premodern, modern, and postmodern philosophy. The core concept is “representation”. Moeller sometimes calls these same three semiotic paradigms prerepresentation, representation, and postrepresentation. Representation is conceptually based on the difference between presence and representation. Within this paradigm of representation, Moeller writes:

[T]he sign, or more precisely, the signifier, represents some more or less complex entity, the signified, which is present. The signified can, for instance, consist of a certain thing, which is its referent, or a certain idea, which is its meaning, or of both at the same time.... The status of the representing signifier is typically defined as being secondary in relation to its signified. Representation always follows behind and is dependent on presence.¹

The paradigm of representation is the dominant one in traditional European philosophy. It is criticized by many postmodern philosophers such as Friedrich Nietzsche, Ludwig Wittgenstein, Michel Foucault, Jacques Derrida, Richard Rorty, and so on. They have all tried to undermine the authority of “classical semiology” and have in different ways contributed to the revolution of the sign that has eventuated in the so-called “crisis of representation”. As a result, the paradigm of significance or postrepresentation becomes dominant in postmodern philosophy. Moeller writes:

In contrast to the paradigm of representation, the paradigm of significance does not search for any origin of signs beyond representation itself. While the paradigm of representation introduces the relation between the signifier and signified as a relation between, so to speak, entities of “two different worlds”, the paradigm of significance introduces it as a binary relation, constitutive for the “one world of signs”.²

Since this new paradigm of significance follows the paradigm of representation, Moeller calls it postrepresentation.

In addition to the paradigm of postrepresentation, Moeller, as a philosopher and sinologist, finds another semiotic paradigm of nonrepresentation, that is,

¹ Moeller 2003: 69-70.

² *Ivi*: 72.

the paradigm of presence in traditional Chinese philosophy. Since the paradigm of presence logically precedes representation, it is designated the paradigm of prerepresentation. Moeller writes:

The ancient Chinese semiotic paradigm of presence is most apparent in the philosophical reflections on “forms and names” [...]. The Chinese theory of “forms and names” granted an equal ontological status to both the matter and the designation of the things.... Form and name constitute a thing just as shapes and color constitute a picture. None of the two entities is more “real” than the other. Signifier and signified are equally present. There is not yet a view of the sign as a “re-presenting” or as a second-order domain of reality.³

Moeller summarizes the differences between the three paradigms as follow:

While the Western postrepresentational paradigm is founded on the suspicion of the idea of presence underlying the re-presenting realm of significance, the pre-representational paradigm of ancient Chinese semiotics does not yet admit any detachment from presence. Names are present in and together with things. As soon as they are detached from things, the world may fall into disorder. The presence of names in things guarantees order. To split up the signifier and the signified would result in chaos. Representation is, so to speak, the threat of all threats. While postrepresentational semiotics is suspicious of presence, prerepresentational semiotics is afraid of representation.⁴

This is not the place for me to make general remarks on Moeller’s semiotic trichotomy.⁵ What is useful for my purposes here is this background of semiotic distinction and the terms of presence, representation, and significance. The distinction between the pluralism of presence and the pluralism of significance in the following sections is based on the concepts of Moeller’s semiotic trichotomy.

Pluralism of significance based on Postmodernism

The semiotic paradigm of significance can explain why postmodern philosophers presuppose pluralism. Since there is no “one” reality but “many” signs, we cannot make sure which sign is the real, true, or original one; every sign would be equally real, true, and original. With respect to human life, we can reasonably say that we do not know which kind of life is the good one; every way of life should be equally valuable for human beings. As Hilary Putnam argues, we

³ *Ivi*: 75.

⁴ *Ivi*: 76.

⁵ I have argued that the presence postmodern philosophy undermines is not the real presence, because it is actually something that lies behind the presence. See my paper (in Chinese), Peng 2006.

indeed have no knowledge about what human happiness is as a fixed end, and thus our choice of how to live is not predetermined by any known essence of human nature, function, or happiness. Every individual's distinctive thinking with respect to the question of how to live can supply knowledge for enriching human choices and lives. "There can be no final answer to the question of how we should live, and therefore we should always leave it open to further discussion and experimentation".⁶ According to Putnam, we must maintain the diversity of life ways since every way of life is hopefully a good one.

Such being the case, we do not have the "reality" or "substance" to decide which way of life is the good life, Richard Rorty also argues for pluralism. A good life is attended by "self-enrichment" and "self-creation", and the search for such "self-enrichment" and "self-creation" occurs through redescribing the self in new vocabularies. "The desire to enlarge oneself," says Rorty, "is the desire to embrace more and more possibilities, of constantly learning, of giving oneself over entirely to curiosity, to end by having envisaged all the possibilities of the past and of the future".⁷ Arguably, Rorty's pursuit of pluralism is limited to the realm of language. For Rorty, the self is nothing but a complex web of vocabularies and narratives. Rorty explicitly says that "human beings are simply incarnated vocabularies";⁸ it is simply "words which...made us what we are".⁹ This vision of aesthetic-ethical life that submits itself to the narrative of language carries with it the typical bias toward signifier or significance.

Stanley Cavell offers a comparatively more ingenious argument for the reconciliation of liberty and equality. According to Cavell, the self is dynamic and not yet perfect, and is directed at self-improvement and (through this) at the improvement of society. Constantly in the making, the self should always strive towards a higher "unattained yet attainable self." Since one indeed has no knowledge about her further self, she can only choose a different way of life as her further self. Others who may be quite different from the self, can provide inspiring models for pursuing her further self, and so elicit a deep respect in her. Cavell writes:

Open to the further self, in oneself and in the other, which means holding oneself in knowledge of the need for change; which means, being one who lives in promise, as a sign, or representative human, which in turn means expecting oneself to be, making oneself, intelligible as an inhabitant now also of a further realm ..., call this the realm of the human—and to show oneself prepared to recognize others as belonging there.¹⁰

⁶ Putnam 1992: 189.

⁷ Rorty 1986: 11.

⁸ Id. 1989: 88.

⁹ *Ivi*: 117.

¹⁰ Cavell 1990: 125.

The main problem for Cavell's project is that the existence of the human being does not seem plastic enough to adopt such changes. As with Rorty, Cavell also limits his pursuit of the further self to the realm of language, and makes writing and reading the essence of self-perfection.¹¹ As Richard Shusterman remarks: "Cavell's emphasis on textual activity conveys (as it atones for) the admission that philosophy's true target is the ideal 'city of words' rather than the direction of actual community life".¹²

I do not think the pluralism of significance is really able to maintain "that there are ultimately many things, or many kinds of things" that is conceived by Edward Craig as being the core of pluralism,¹³ and thus to resolve the conflict between multiculturalism and cultural identity. First of all, the realm of language or significance is not the realm of real life. What we are able to do in the realm of language through writing and reading does not mean that we can practice such things in real life.

Secondly, the self without any restrictions cannot really result in a plurality of personalities. Since everyone may have the same potential and ambition to enlarge her "self" to include as many personalities as possible, if she succeeds in such enlargement, her personality would be, ironically, the same as everyone else. Everyone's perfect self would be the same, that is, the sum total of personalities. Such unlimited freedom makes it contradictory for the self to practice self-enlargement in the social community, and is perhaps the reason why postmodern philosophers like to relegate the practices of self-enlargement to the realm of language.

Thirdly, the respectful attitude towards others in the pluralism of significance, especially in the case of Cavell, is not a genuine respect, but rather a kind of conquest. According to Cavell, respect for others derives from the fact that others are examples for the self to pursue her further self. In other words, others would be the targets of the self's conquest in her next step of self-perfection wherein the self will transform herself into one of the other selves. A perfect self needs to experience all lifestyles manifested by others. A perfect self should constantly give up the old self and acquire a new one. The other self would be dispensed with as soon as it has been experienced by the self. In this sense, the respect for others conceived by Cavell is not a real respect, but a kind of conquest or consumption.

¹¹ Cavell 1988: 10,18; 1990: 7-8, 42.

¹² Shusterman 1997: 106. For a critical analysis of Rorty, Putnam and Cavell, see Shusterman 1997: 67-110.

¹³ Craig 1998: 463.

Pluralism of presence based on Confucianism

Now, let me introduce a new pluralism based on Confucianism: that is, the pluralism of presence. As we have seen above, postmodernism with the semiotic paradigm of significance strives to create as novel a signifier or significance as possible, and to embrace signifier or significance as much as possible. In contrast, Confucianism makes an effort to convert signifier into signified or to transform significance into presence.

Confucius clearly preferred the signified to signifier, or presence to significance. We find that Confucius consistently criticizes “clever words” in the *Analects*.¹⁴ These is also an anecdote about Confucius recorded in the *Shiji* by Sima Qian that demonstrates perfectly the Confucian preference of presence over significance:

Confucius was once learning to play on the *qin* (a string instrument) from the music master Xiangzi, and did not seem to make much progress for ten days. The music master said to him, “You may well learn something else now”, and Confucius replied, “I have already learned the melody, but have not learned the beat and rhythm yet”. After some time, the music master said, “You have now learned the beat and rhythm, you must take the next step”. “I have not yet learned the expression”, said Confucius. After a while, the music master again said, “Now you have learned the expression, you must take the next step”. And Confucius replied, “I have not yet got an image in my mind of the personality of the composer”. After some time the music master said, “There’s a man behind this music, who is occupied in deep reflection and who sometimes happily lifts up his head and looks far away, fixing his mind upon the eternal”. “I’ve got it now”, said Confucius, “He is a tall, dark man and his mind seems to be that of an empire builder. Can it be any other person than King Wen himself (the founder of the Chou Dynasty)?” The music master rose from his seat and bowed twice to Confucius and said, “It is the composition of King Wen”.¹⁵

Confucius’s search for self-perfection is profoundly different from Rorty’s self-enlargement and Cavell’s pursuit of further self. As to the significance,

¹⁴In *Analects* 1.3, the Master said: “It is a rare thing for glib speech and an insinuating appearance to accompany authoritative conduct (*ren* 仁).” (Ames and Rosemont 1998: 71). In *Analects* 5.25, the Master said: “Glib speech, an obsequious countenance, and excessive solicitude – Zuoqiu Ming thought this kind of conduct shameless, and so do I” (*ivi*: 101). In *Analects* 15.27, the Master said: “Clever words undermine excellence (*de* 德)” (*ivi*: 190). In *Analects* 13.27, the Master said: “Being firm, resolute, honest, and deliberate in speech is close to authoritative conduct (*ren* 仁).” (Ames, Rosemont 1998: 170). In *Analects* 1.14, the Master said: “In eating, exemplary persons (*junzi* 君子) do not look for a full stomach, nor in their lodgings for comfort and contentment. They are persons of action yet cautious in what they say. They repair to those who know the way (*dao* 道), and find improvement in their company. Such persons can indeed be said to have a love of learning (*haoxue* 好学)” (*ivi*: 74-75). In *Analects* 4.24, the Master said: “The exemplary person (*junzi* 君子) wants to be slow to speak yet quick to act” (*ivi*: 94).

¹⁵Lin 1938: 74-75.

the Confucius can be called a minimalism, while the later, on the contrary, a maximalism. Confucius did not deploy as many vocabularies as possible so as to reach a rich self by redescribing it in a rich language. On the contrary, he deployed as few vocabularies as possible so as to create a novel self by translating significance into presence. Confucius did not rush to learn many melodies, but kept to the practice of one, even when the master urged him to progress and move on. His purpose is not to deploy as many melodies as possible, but to recover from the melody the personality who created it.

This episode only shows that Confucianism embraces the semiotic paradigm of presence. It does not persuade us that Confucianism is a kind of pluralism. Normally monism or foundationalism, rather than pluralism, is derived from presence. However, Confucianism is an exception. Confucius was famous for encouraging different students to pursue different lifestyles. In contrast with Cavell, Confucianism not only respects but also appreciates others.

Confucianism surely admits that the self has many future possibilities. For example, Confucius frankly said of himself several times in the *Analects* that he is not a “Sage”. He is saying that his present state is not perfect and he should strive to realize his further self. He admits he is tireless in learning and in teaching other people,¹⁶ that is to say that he constantly perfected not only his own but also others’ personalities. The self-realization practiced by Confucius is almost replicates the example of Cavell’s claim of self-realization. For Confucius, the process of self-realization did not reach its end in his lifetime. He said in *Analects* 2.4:

From fifteen, my heart-and-mind was set upon learning; from thirty I stood my stance; from forty I was no longer doubtful; from fifty I realized the propensities of *tian* (*tianming* 天命); from sixty my ear was attuned; from seventy I could give my heart-and-mind free rein without overstepping the boundaries.¹⁷

Given that Confucius lived to be seventy-two years old, the stage of following “one’s heart’s desire without transgressing the norm” was the last one in his lifelong process of self-realization. One can reasonably assume that Confucius might have ascended again to another higher stage if he had lived to be eighty.

However, even if the self might have many possibilities in the future, the self also recognizes she can realize only one of these possibilities in any particular moment. What about the other possibilities? For Confucianism, if the self chooses one of his possibilities, at the same time the other possibilities will lose

¹⁶ For example, in *Analects* 7.34, the Master said: “How would I dare to consider myself a sage (*sheng* 聖) or an authoritative person (*ren* 仁)? What can be said about me is simply that I continue my studies without respite and instruct others without growing weary.” (Ames, Rosemont 1998: 119).

¹⁷ Ames, Rosemont 1998: 76-77.

their chance to be realized by the self. The other possibilities would then be the desired but unattainable further self. This desired but unattainable further self has lost its chance to be realized by the self in this moment, but are there other chances for them to be realized? Of course, they can be realized in the self's imagination, its narrative, or to borrow Cavell's example, in the self's life of reading and writing. However, the only way for them to be realized in the social community is by others. That is to say others may be regarded as the very realization of the self's desired but unattainable further selves. It is here that we can find a deep affinity between the self and others. Based on the recognition of their deep connection, others would not be potential materials or resources for one's own further self, but rather for the realization of the self's expectations or dreams. Thus it is that others become worthy of being appreciated as a necessary complement to the self and inspire in the self a deep feeling of oneness with others. This is the Confucian vision of respect for others. As the *Analects* 4.15 records:

The Master said, "Zeng, my friend! My way (*dao* 道) is bound together with one continuous strand". Master Zeng replied, "Indeed". When the Master had left, the disciples asked, "What was he referring to?" Master Zeng said, "The way of the Master is doing one's utmost (*zhong* 忠) and putting oneself in the other's place (*shu* 恕), nothing more."¹⁸

Feng Youlan takes two maxims of Confucius to interpret the meaning of *zhong* and *shu*:

In the maxim, "Desiring to maintain oneself, one sustains others; desiring to develop oneself, one develops others", there is the Confucian virtue of "conscientiousness to others" or *zhong* (忠). And in the maxim, "Do not do to others what you do not like yourself", there is the Confucian virtue of *shu* (恕) or altruism. Genuinely to practice these virtues of *zhong* and *shu* is genuinely to practice *ren*.¹⁹

The virtues of *zhong* and *shu* form the basic attitude towards others for Confucius. The core of practicing "authoritative conduct" (*ren* 仁) or of practicing self-perfection is knowing how to treat others properly. The Confucian strategy for realizing these central virtues is to limit the self and to keep space for others to perfect their own selves. Others can be appreciated as the real realization of the self's desirable and unattainable further possibilities.

¹⁸ *Ivi*: 92.

¹⁹ Fung 1952: 71.

A Reconciliation between Confucianism and Postmodernism

In the preceding sections I have articulated two kinds of pluralism, i.e., pluralism of significance and pluralism of presence, that can be found in postmodernism and Confucianism respectively. Indeed, they contradict each other in many ways. However, there are also some similarities between them and so offer possibilities for reconciliation.

Theoretically, the paradigm of presence and the paradigm of significance share a similar semiotic structure. That is, the signified and the signifier are not separated into two different realms. Both gainsay the paradigm of representation in which the signified and the signifier are separated into two different realms, i.e., the signified is in the realm of presence and the signifier is in the realm of representation. In the paradigm of presence, the signifier descends from representation into presence, while in the paradigm of significance, the signified ascends from presence into representation, and thus both overcome the split between the signified and the significance. In the paradigm of presence however, the signified and signifier are linked and descended into the realm of presence, while in the paradigm of significance both are linked and ascended into representation.

Actually, similarities between postmodern philosophy and Confucianism have been found. In the case of Richard Rorty, scholars “have found some surprising similarities between his philosophy and Confucianism, particularly in their conceptions of morality”.²⁰ Most of the similarities derive from the fact that both Rorty’s postmodern philosophy and Confucianism resist the dichotomy between the signifier and the signified. In the case of Rorty, the signified is ascended from presence into representation and linked with the signifier, while in the case of Confucianism the signifier is descended from representation into presence and linked with the signified.

The linking of signifier and signified can result in harmony. But two different harmonies. The pluralism of presence can result in the greater harmony while the pluralism of significance only the smaller one. Let me borrow the Confucian concepts name (*ming* 名) and reality (*shi* 实) to explain this claim. According to Confucianism, there are many names in a society, and “correction of names” (*zhengming* 正名) is the most important thing for those in authority. What Confucius called “correction of names” is to make the name accord with its actuality. “For if it is brought about that ruler, minister, father and son all act in real life in accordance with the definitions or concepts of these words, so that all carry out to the full their allotted duties,” as Feng Youlan interprets, “there will be no more disorder in the world”.²¹ A world without disorder is

²⁰ Huang 2009: 2.

²¹ Fung 1952: 60. For another interpretation of the correction of names in detail, see Makeham 1994: 35-50.

what I call great harmony. The world with great harmony consists of diverse individuals who have made their actualities accord with their names respectively. There are many different names for individuals to choose from to transform into actualities. Everybody can find her proper name and have the chance to make her actuality accord with her name. The great harmony does not consist of homogeneous individuals who finally occupy or consume all names. This is the consequence of the pluralism of significance, especially Cavell's mode. According to Cavell, people should acquire as many names as possible. As a result, everybody would similarly acquire all names and, ironically, reach the homogeneity of personalities – that is the sum total of personalities. A person acquiring all diverse names, if indeed possible, results in small harmony. The great harmony is a society with diverse people, while the small harmony is an individual with diverse names. Thus, the conflict between liberty and equality can be resolved in a big harmonious society rather than in a small harmonious person.

Unfortunately, in Moeller's semiotic trichotomy the meaning of the link between signifier and signified, that is shared by Confucianism and post-modernism, is neglected by himself. As a result, Confucianism is likely to be misunderstood as a kind of essentialism or foundationalism that is prevailing in premodern society.

Although Confucius preferred presence to significance, he especially emphasized the role of poetry, music and other arts, that belong to the realm of significance, in practicing self-perfection. As Confucius said in *Analects* 17.9:

My young friends, why don't any of you study the Songs? Reciting the Songs can arouse your sensibilities, strengthen your powers of observation, enhance your ability to get on with others, and sharpen your critical skills. Close at hand it enables you to serve your father, and away at court it enables you to serve your lord. It instills in you a broad vocabulary for making distinctions in the world around you.²²

Since the signifier and signified is not split, they can penetrate and influence each other. Confucius recognized the importance of this mutual influence, and if postmodern philosophers such as Richard Rorty and Stanley Cavell also realized this mutual influence, a reconciliation between them would be possible.

Peking University

²² Ames, Rosemont 1998: 206.

References

- AMES, R., ROSEMONT, H.
– 1998, *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*, New York, Ballantine Books.
- CAVELL, S.
– 1988, *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago, Chicago University Press.
– 1990, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emerson Perfectionism*, Chicago, Chicago University Press.
- CRAIG, E.
– 1998, *Pluralism*, in E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London - New York, Routledge, 7: 463-465.
- FUNG, Y.
– 1952, *A History of Chinese Philosophy*, London, George Allen & Unwin.
- HUANG, Y.
– 2009, *Rorty and Confucianism: An introduction*, in Y. Huang (ed.), *Rorty, Pragmatism, and Confucianism, with Responses by Richard Rorty*, Albany, Suny Press: 1-18.
- LIN, Y.
– 1938, *Wisdom of Confucius*, New York, Random House.
- MOELLER, H.
– 2003, *Before and After Representation*, "Semiotica", 143, 1: 69-78.
- PENG, F.
– 2006, *The return of presence*, "Academic Monthly" (学术月刊), 451: 46-52.
- PUTNAM, H.
– 1992, *Renewing Philosophy*, Cambridge (Ma), Harvard University Press.
- RORTY, R.
– 1986, *Freud and moral reflection*, in J.H. Smith, W. Kerrigan (eds), *Pragmatism's Freud: The Moral Disposition of Psychoanalysis*, Baltimore, Johns Hopkins University Press: 1-17.
– 1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SHUSTERMAN, R.
– 1997, *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*, New York - London, Routledge.

Alberto Giacomelli
PITTURA, SOGGETTIVITÀ E STORIA. FORME ESTETICHE E
ATTRAVERSAMENTI ERMENEUTICI FRA CINA ED EUROPA

Abstract

The introduction of the essay shows the impossibility of considering both China and Europe as univocal cultural identities schematically opposed. Starting from this, the main goal of the article is to put into comparison the specific artistic experience of Chinese and European painting. The historical moment taken into account includes some examples from European painting between the late Middle Ages and the Nineteenth Century as well as some from Chinese painting between the Ming and Qing era. From this comparison, the article aims to highlight some elements of discontinuity between European ontology of art and Chinese pictorial conception. Western portrait is considered as an expression of the individual character of its creator, as well as of the subject represented and of the collective character of the historical era in which it is conceived. On the contrary, Chinese landscape painting is considered as a manifestation of the “emptiness” of the author’s “non-self” and, at the same time, as an expression of the dynamic processes of nature exceeding both the limits of the subject and those of the historical context. While in the transition from the Renaissance to the Baroque, both the works of art and the handwork details condense the epochal taste (*kunstwollen*) and the spirit of the time (*Zeitgeist*), in China the historical and artistic processes are part of the process of Dao and express the flow of the supra-historical energy of *qi*.

1. La muraglia e la soglia. Interrogare i confini

Le immagini quanto mai attuali del confine e della soglia possono forse aiutare a riflettere sui punti di tangenza o, di contro, sulle incolmabili discontinuità tra filosofia occidentale e pensiero cinese. Mentre il sostantivo greco *πέρας* e quello latino *limes* rimandano a un confine come linea di demarcazione che separa un interno da un esterno, la nozione di soglia non indica semplicemente un limite in quanto barriera, ma piuttosto un luogo peculiare che insieme congiunge e

divide¹. Sinologia e filosofia, in questa prospettiva, non rappresentano ambiti di indagine schematicamente contrapposti, ma orizzonti di pensiero irriducibilmente plurali che si connotano e acquistano senso solo attraverso lo scambio, il dialogo, la relazione. Per nulla riconducibili a «Identità Culturali monolitiche, univoche e reciprocamente impermeabili»², Oriente e Occidente rappresentano piuttosto realtà aperte e intrinsecamente interculturali:

Si può affermare che ogni cultura si produce e si costituisce solo in quanto *interculturata*, ossia in quanto risultante – in ogni fase della sua nascita e del suo sviluppo – di *scambi* culturali. Ogni cultura, insomma, risulta essere interculturata in senso intrinseco: non è mai data e non si darà mai una cultura in sé predefinita e autonoma che entra in contatto con un'altra cultura altrettanto predefinita e autonoma, ma ogni cultura, al di là delle sue presunzioni o delle sue intenzioni più o meno dichiarate, si è sempre *formata* grazie al complesso delle sue mediazioni con culture diverse da sé³.

Un confronto emancipato da banali orientismi dovrà allora rinunciare alle contrapposizioni manichee, alle facili generalizzazioni, alle «fragorose retoriche dell'essentialismo culturale»⁴.

È in questa direzione che si muove Gina Pischel Fraschini riflettendo sulla Grande Muraglia – simbolo architettonico per eccellenza della frontiera – che solo in apparenza divide rigidamente il “medesimo” e l’“altro” come elementi antitetici: «La funzione della Grande Muraglia non è stata tanto quella di impedire che i barbari la travalicassero, quanto di far sì che, quando l'avessero anche superata, fossero costretti a comportarsi da cinesi, vale a dire da contadini stabili e non da nomadi della steppa»⁵. L'elemento di costrizione alla base di questo rapporto non preclude una volontà di *integrazione*, ma semmai si collega a un'idea di cultura (*wenhua* 文化) che accoglie la “differenza” attraverso l'educazione, l'istruzione, la prescrizione di norme e precetti, evocando un'idea costitutivamente *relazionale* di identità. Non solo i “barbari” trassero vantaggio dall'assimilazione della cultura cinese, ma, viceversa, essi stessi influenzarono tale cultura: non si è mai trattato dunque di un'univoca “sinizzazione” dei popoli confinanti, quanto semmai di una reciproca e creativa trasformazione⁶.

¹ Cacciari 2016: 19; 2000, 73-79.

² Crisma 2016: 198.

³ Amselle 2001: 53.

⁴ Crisma 2016: 193.

⁵ Pischel Fraschini 2019: 32.

⁶ È stato opportunamente messo in luce come, in particolare con l'espansione della dinastia Qing nell'Asia continentale, molti gruppi nomadi della regione del Kirghizistan, del Kazakistan e della Mongolia stabilirono con la Cina relazioni di «commercio», «interdipendenza», «collaborazione». Fra gli obiettivi cinesi vi era quello di preservare la lealtà dei capi tribù, ma anche

La Grande Muraglia non rappresenta perciò semplicemente un immane tentativo di preservare immutato il monolitico ordine interno alla Cina rispetto a un caos esterno che attenta alle sue leggi, ma è testimonianza di un rapporto conflittuale e insieme dialogico-dialettico fra realtà sociali dinamiche – quella delle tribù mongole e in genere delle popolazioni limitrofe dell’Asia centrale e quella dell’Impero – che mettono reciprocamente in discussione i propri presupposti.

Come è noto, la Grande Muraglia era destinata a raccordare e rafforzare precedenti costruzioni difensive e dunque a tutelare l’opera di unificazione politica inaugurata da Qin Shi Huangdi, Primo Augusto Imperatore di Qin: lo stereotipo di una Cina immota entro le proprie mura a seguito di tale unificazione è ulteriormente confutabile se si considera l’elevato grado di autonomia di feudatari e nobili durante la dinastia Qin (221-206 a.C.) e Han (206 a.C. - 220 d.C.), che minacciava costantemente la compattezza imperiale. L’elevato grado di discordia e dissenso fra la popolazione impediva a sua volta il diffondersi di un senso di unità condivisa, mentre orientamenti di pensiero profondamente differenti come il confucianesimo e il legismo – che talora trovavano punti di equilibrio o addirittura di fusione – problematizzavano la questione dei confini non solo geografici, ma anche spirituali della Cina pre-buddhista⁷.

Sulla pluralità e l’intrinseca frammentazione interna della Cina, Kai Vogelsang è esplicito:

La delimitazione netta della Cina rispetto all’esterno è un mito tanto quanto la sua mancanza di confini all’interno. Il cosiddetto «impero unitario» cinese non fu mai unitario, né dal punto di vista etnico né da quello culturale. Mongoli, popolazioni di ceppo turco e tai, e numerosi altri ancora, e perfino Indoeuropei, da sempre vissero frammisti alla popolazione «cinese». Portarono guerra e perdite irreparabili, ma anche stimoli e arricchimenti per la civiltà «cinese».⁸

Non è allora possibile concepire una Cina stabile e sempre uguale a se stessa a partire dalla dinastia Qin, né è lecito contrapporre in maniera inerte tale civiltà a un “fuori” altrettanto ipostatizzato, si tratti delle tribù mongole o di una generica alterità come l’Occidente. «La Cina», osserva Simon Leys, «è l’Altro fondamentale senza il cui incontro l’Occidente non può diventare veramente

la loro indipendenza. I nomadi ebbero accesso a una serie di privilegi economico-culturali e a loro volta influenzarono e trasformarono l’assetto cinese, specie dal punto di vista della tecnica militare legata alla cavalleria e al tiro con l’arco. Per quanto riguarda specificamente le relazioni cinesi con le tribù mongole, queste si svilupparono nel contesto di una diplomazia ritualizzata, che includeva il frequente verificarsi di matrimoni, alleanze, giuramenti di sangue, scambi di doni e reciproci inviti. Cfr. Di Cosmo 2003: 351-372; 2013: I, t. II, 263-320; 2013: II, 243-255.

⁷ Cfr. Roetz 1984.

⁸ Vogelsang 2014: 25.

consapevole dei contorni e dei limiti del suo Io culturale»⁹. Per evitare quelli che François Jullien chiama gli «atavismi del pensiero»¹⁰, che demarcano in forma netta i confini fra civiltà, occorre pertanto interrogare tali confini, saggiarne la tenuta, metterne in luce la porosità.

Chiarita la necessità di una «desacralizzazione della diade Oriente/Occidente»¹¹, e dunque l'esigenza di «sfondare il comodo divano orientale/occidentale su cui ci siamo fin qui seduti»¹², ci si pone in questo contesto l'obiettivo di contribuire alla messa in discussione di tali rigide dicotomie attraverso l'analisi e la comparazione di specifiche esperienze artistiche.

Se Oriente e Occidente non possono essere intesi come poli nettamente contrapponibili, ma come visioni del mondo intrinsecamente plurali e correlate, il presente contributo intende mettere in luce alcuni specifici elementi e dinamiche di fondo che – pur nella molteplicità delle loro forme, matrici e derivazioni – sembrano connotare trasversalmente i modi di intendere e produrre l'arte in Europa, e che non sono invece riscontrabili e immediatamente sovrapponibili agli altrettanto molteplici modi di intendere e produrre l'arte sviluppatasi in Cina. Proprio in quanto “multiversi” fluidi, gli “Oriente” cinesi e gli “Occidenti” europei vivono di reciproche influenze, ma anche di feconde *differenze*, che legittimano la presenza di quelle *soglie* tra pratiche e modi di pensiero che vanno riconosciute e pensate.

Il primo elemento di discontinuità tra esperienze artistiche cinesi ed europee verrà riconosciuto nell'idea di opera come *medium* espressivo del carattere individuale del suo creatore e insieme del soggetto rappresentato; il secondo elemento riguarderà l'opera come *medium* del carattere collettivo dell'epoca storica in cui viene concepita. La tesi che si intende sostenere è che mentre l'arte occidentale tende a essere manifestazione sensibile dell'“essenza” soggettiva dell'autore e del suo modello, nonché monade storica, ossia «*espressione integrale* delle tendenze religiose, metafisiche, politiche ed economiche di un'epoca»¹³, l'arte cinese tende a essere manifestazione sensibile del “vuoto” come non-sé dell'autore e, al contempo, monade cosmica, che traspone in forme la *natura* come impermanenza, immenso scenario di processi dinamici che travalicano tanto i limiti del soggetto quanto quelli del contesto storico.

Al fine di evitare di fare riferimento a modelli troppo astratti e poco realistici, si intende interrogare in termini comparativi la specifica esperienza artistica della pittura, storicamente contestualizzata in Europa nel periodo fra tardo

⁹ Leys 1991: 60-61.

¹⁰ Jullien 2004: 113.

¹¹ Marramao 2003: 56.

¹² Ivi: 58.

¹³ Benjamin 1993: 9.

Medioevo e XIX secolo e in Cina nel periodo fra la dinastia Ming (1368-1644) e Qing (1644-1911).

2. Ritratto, individualità e storia nell'Occidente moderno

Il termine «ritratto»¹⁴, che in Europa entra in uso nel tardo Medioevo e diviene di uso comune tra il XIV e il XV secolo, rimanda in primo luogo al predicato *re-traho*, che indica un “trarre linee” come ripetizione, ri-produzione passiva di un soggetto artistico. Un secondo significato del termine è quello di *pro-traho*, che indica il disegnare qualcosa al posto di qualcos'altro con intento allegorico. Vi è poi una terza accezione di ritratto che si potrebbe definire “ermeneutica” e che intende la rappresentazione come messa in luce *creativa* e come interpretazione dell'essenza espressiva peculiare di un paesaggio, di un oggetto, ma principalmente di un volto. In quest'ultimo caso, lo sguardo e il tocco personale del pittore tra-ducono un soggetto dal piano della realtà a quello dell'immagine, offrendo nel ritratto un'interpretazione artistica dell'individualità. Nel dipinto convivono, pertanto, la custodia mimetica della verità espressiva dell'oggetto e il creativo rivelare e portare alla luce la sua essenza, il suo carattere invisibile in quanto $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$, forma della personalità, concrezione di appetizioni, emozioni e qualità morali. Nella pittura rinascimentale e barocca, così come nella ritrattistica del XVIII e XIX secolo, il polo mimetico-ricettivo e il polo creativo-espressivo sono elementi complementari: esteriorità e interiorità, corpo e anima, carattere e volto convergono nel ritratto. Se si pensa a Leonardo da Vinci, ad Albrecht Dürer, a Caravaggio, a Diego Velázquez, a Rembrandt, a Caspar David Friedrich, appare chiaro che la “verità” del ritratto sia correlata alla capacità dell'artista di interpretare in modo personale la *rapraesentatio* di un paesaggio (spirituale, idillico, placido, sublime, tempestoso, angosciante) o di salvaguardare e rivelare l'espressione e il carattere individuale di un volto (galante, estatico, demoniaco, giocoso, perverso, onesto, irruento, ponderato e così via).

La dimensione *soggettiva* del ritratto europeo fra XIV e XIX secolo – pur con ovvie differenze – connota allora l'azione creativa del pittore, che non deve copiare in modo passivo, ma interpretare espressivamente, ri-creare e svelare in termini attivi l'originale. Così inteso, il volto del ritratto non rispecchia soltanto – in termini romantici – i sentimenti e l'interiorità del suo creatore, ma è *medium* di una polarità dinamica e di una convergenza fra anima e carattere, indole e temperamento del pittore e dell'oggetto raffigurato. Vi è pertanto una «reciprocità di sguardi», all'interno di una dialettica polare fra oggetto e soggetto in cui l'accoglimento e la donazione del senso fanno tutt'uno»¹⁵. Il grande

¹⁴ De Mauro, Grassi, Battisti 1972: 565.

¹⁵ Gurisatti 2006: 23.

artista non “vampirizza” allora la natura o il volto altrui imponendo se stesso, le proprie proiezioni sull’immagine, ma porta a emersione la “verità” del vissuto individuale attraverso la rappresentazione, che è atto insieme mimetico-passivo ed ermeneutico-attivo.

Come osserva Johann Kaspar Lavater, la qualità della *genialità* appartiene al pittore nel momento in cui egli «ci permette di riconoscere un’anima dotata di carattere personale; nel ritratto vediamo un essere individuale nel quale intelletto, inclinazioni, sentimenti, passioni, particolarità buone e cattive dello spirito e del cuore sono mescolati in un modo caratteristico»¹⁶. Allo stesso tempo, il genio pittorico è colui che ci rivela nel ritratto quella “verità” che nemmeno l’originale possiede. Come mostra sempre Lavater, citando dalla voce «Portrait» della *Allgemeine Theorie der schönen Künste* di Sulzer: «È raro che, nella natura, si possano vedere i volti in quella luce vantaggiosa in cui sa porli l’abile pittore... Da un buon ritratto possiamo conoscere l’uomo meglio che dalla natura»¹⁷.

Nel dipinto l’“essenza” di un volto, di un paesaggio, di un oggetto si manifesta perciò più eloquentemente che nella realtà stessa: nella rappresentazione pittorica, come sottolinea Hans Georg Gadamer in *Verità e metodo*, il raffigurato subisce «una crescita nell’essere, un aumento d’essere», in virtù del quale l’originale acquista un «di più di realtà»¹⁸.

Il tema dell’ontologia dell’arte emerge, allora, in modo perspicuo dall’analisi del ritratto occidentale, che – come si è sottolineato – non è mera copia di un essere raffigurato, ma nemmeno segno arbitrario: il dipinto mantiene piuttosto una comunione ontologica con ciò che rappresenta e insieme incrementa il suo “essere”, portando alla visibilità «l’espressione individuale del raffigurato con un *surplus* di chiarezza e di verità estetica»¹⁹. Il ritratto appare allora ontologicamente più potente del “vero” in virtù della sua funzione rivelativa dell’essenza del soggetto, del suo carattere, della sua personalità. «Il problema», rileva Baudelaire, «non è quello di copiare, ma di interpretare in una lingua più semplice e luminosa»²⁰.

L’interpretazione attiva del dipinto da parte del ritrattista occidentale, oltre a rivelare l’intima essenza del suo soggetto, comporta inevitabilmente che l’opera d’arte possa dirsi una “grafia” inconfondibile del suo autore, ossia una manifestazione materiale e visibile della sua personalità, del suo stile. Il ritratto è quindi anche espressione della soggettività dell’artista non perché quest’ultimo si serva consapevolmente dell’opera come mezzo per esprimere se stesso, ma perché inevitabilmente nell’opera si depositano – in modo affatto inconsapevo-

¹⁶ Lavater 1968-1969: 51

¹⁷ Sulzer 1967: 719.

¹⁸ Gadamer 1983: 191.

¹⁹ Gurisatti 2006: 244.

²⁰ Baudelaire 1981: 89.

le – elementi psichici radicati nel suo carattere personale ed insieme elementi essenziali dell'epoca, del clima, dell'atmosfera culturale collettiva in cui egli vive e produce. Nella ritrattistica occidentale sembra dunque ricorrere non solo un'intrinseca relazione fra l'opera e il carattere individuale dell'artista e del raffigurato, ma anche un legame altrettanto essenziale fra l'opera e il carattere collettivo-epocale del suo tempo.

Sul piano del carattere singolare, l'autentico contenuto del ritratto è, dunque, l'individualità intesa non empiricamente come immagine di una persona conosciuta, ma ontologicamente come manifestazione espressiva di tratti che ne rivelano l'intima essenza. Osservando un ritratto, abbiamo perciò l'impressione che esso catturi la personalità del suo soggetto. È a partire dal tardo Medioevo che il ritratto europeo assume una connotazione individuale sempre più marcata. Rispetto alle figure impersonali, stereotipate e spiritualizzate del canone iconografico ecclesiastico, emerge l'elemento temporale, concreto, umano: «sono i volti di Giotto, intorno al 1300, con le loro accentuate caratteristiche individuali, ad anticipare la grande epoca del ritratto»²¹. A partire dal Quattrocento si assiste in Europa allo sviluppo di un *Porträtwollen* – di una “volontà di ritratto” ovvero di un “volere ritrattistico” – intrinsecamente legato al cambiamento epocale del Rinascimento. Questo grande rivolgimento culturale si riverbera nel dipinto e in generale in ogni aspetto dell'arte: il passaggio dalla rigida obbedienza alle leggi corporative medievali al sorgere di un tipo nuovo di artista, essenzialmente diverso dall'artigiano, rappresenta, in Europa, il mutamento di quello che Alois Riegl definisce *Kunstwollen*, “volere artistico” o “volontà d'arte”²². Rinnovatosi lo spirito del tempo, si modificano il “gusto”, lo stile e la concezione del ritratto, che sono espressione morfologica della storia, forma visibile, precipitato e incarnazione del peculiare carattere collettivo-epocale. Il nuovo artista, manipolando la materia, infonde nell'opera un'impronta stilistica non solo personale, ma un tratto tipico che inaugura un'intima relazione e un'affinità intensiva fra volto del ritratto e volto della storia.

Nelle opere di Donatello, Ghiberti, Brunelleschi, Piero della Francesca, Mantegna, Botticelli, Masaccio, Domenico Ghirlandajo e così via, si manifesta quell'affermazione dell'io individuale – della sua eternità e idealità – che è la cifra stessa del Rinascimento. Viene a emersione, così, il peculiare *Kunstwollen* come «forza fatale e ineluttabile»²³, «immanente impulso creativo artistico»²⁴, che accomuna il carattere dell'artista, dell'opera e dell'epoca. Nell'*Autoritratto* di Dürer (1500) e in quello di Leonardo (1512) l'intero mondo umanistico e

²¹ Gurisatti 2006: 250.

²² Riegl 1953: 20,25, 73, 139, 272; Sedlmayr 1984: 46.

²³ Riegl 1953: 21, 109.

²⁴ Id. 1963: 6.

rinascimentale, ossia il suo *Wollen* artistico, filosofico, religioso e politico, si condensa intensivamente nel tratto minimo: il ritratto è monade dello spirito, del carattere, delle esigenze etiche ed estetiche di una collettività epocale. Nel suo saggio teorico *Il problema dello stile nelle arti figurative* (1915)²⁵ e poi ne *Il concetto di «Kunstwollen»* (1920)²⁶, Erwin Panofsky, riprende i temi di Riegl ponendosi in termini critici rispetto alla concezione stilistica di Heinrich Wölfflin²⁷ e mette in luce come lo strumento organico dell'occhio dell'artista non possa prescindere dall'atteggiamento sovrapersonale dell'epoca che ne segna lo spirito, il temperamento, la disposizione, il sentimento. Ecco che «opere totalmente diverse nella loro essenza individuale come *Il ritratto di Hieronymus Holzschuber* di Dürer (1526) e il *Ritratto di Baldassarre Castiglione* di Raffaello (1514-1515) possono apparire in definitiva espressivamente apparentate»²⁸.

Il valore rivelativo del dettaglio, del tratto inappariscente, non si riverbera, d'altro canto, secondo questa impostazione esegetica, unicamente nell'unicità del capolavoro pittorico, ma anche nel prodotto artigianale minore, nel manufatto che – dai rebbi di una forchetta al giocattolo – è a sua volta “traccia” ineffabile di un “gusto” storico. Citando Friedrich Schlegel, Wilhelm Fraenger afferma: «Nella storia dell'arte [...] tutto riposa su innumerevoli minuzie [...]»²⁹. Si tratta di una linea ermeneutica che prende le mosse dalla nozione goethiana di *Urpflanzen*: come per il Goethe della *Metamorfosi delle piante*, la foglia, la *Urpflanze*, è «espressione fenomenica concentrata in un punto del mondo vegetale»³⁰; allo stesso modo per gli interpreti della morfologia della storia il dettaglio artistico-artigianale è forma concreta e visibile del carattere, dell'anima, della struttura e dell'“idea” di un'epoca.

L'attenzione per il tratto minimo, indagato dalle lenti della micrologia, si condensa nel motto di Aby Warburg «il buon Dio abita nel dettaglio»³¹, e costituisce la cifra del metodo di indagine favorito da Benjamin, per il quale «solo tra le pieghe si trova l'essenziale [...] la memoria passa dal piccolo al piccolissimo, e da questo al minuscolo, e ciò che incontra in questi microcosmi diventa sempre più potente»³². Profonde consonanze si possono cogliere nella riflessione di Gottfried Semper, Ludwig Klages, Wilhelm Worringer, Oswald Spengler, Georg Simmel, Hans Sedlmayr e Rudolf Kassner.

²⁵ Panofsky 2016: 13.

²⁶ Id. 1984: 159.

²⁷ Cfr. Wölfflin 1915.

²⁸ Cfr. Panofsky 2016: 22.

²⁹ Fraenger 1920: vi.

³⁰ Cfr. Goethe 1983; Gurisatti 2010: 98.

³¹ Mastroianni 2000: 413-442.

³² Benjamin 2003: 248.

Tali riferimenti appaiono importanti giacché scardinano, di fatto, la rigida distinzione – frutto della moderna categorizzazione storicistica europea – fra “belle arti” e “arti minori”, ovvero fra “arte” ed “artigianato”, restituendo una visione estetica “occidentale” demarcata in modo meno netto e schematico. L’attenzione di Riegl – e poi di Benjamin – nei confronti del Barocco³³, il suo interesse per l’*Art nouveau*, il *Liberty*, lo *Jugendstil*, la tessitura, la miniatura, il mosaico e l’arte tardo romana, dimostrano l’importanza, per il grande storico dell’arte, di recuperare delle “zone d’ombra” della storia dell’arte e della cultura. In questo senso, la grecità – ovvero il mondo “classico” – non costituisce affatto la sola matrice dell’arte europea, né l’unica pietra angolare dalla quale giudicarla.

Tornando alla pittura, come il volto del ritratto rinascimentale, sobrio, nobile, maestoso, è traccia micrologica di una nuova ideologia individuale che pone l’uomo al centro del cosmo divinizzandolo, così il volto del ritratto barocco rispecchia una diversa atmosfera culturale, un altro *Kunstwollen*. Le scoperte scientifiche e il conseguente decentramento dell’uomo e del mondo nell’Universo collegati alla rivoluzione copernicana, gli elementi di mobilità del Seicento con i suoi contrasti dinamici fra istituzioni autoritarie e libero commercio, tradizione religiosa conservatrice e nascita della cultura urbana³⁴, si riverberano nei volti di Velázquez, Rubens, Rembrandt.

I processi di secolarizzazione che attraversano l’Europa del XVII secolo mettono in crisi la rappresentazione artistica del volto come *imago Dei*³⁵, come espressione dell’*homo universalis*: parlando dell’*Autoritratto* di Leonardo, Ryōsuke Ōhashi afferma: «se a questo ritratto aggiungessimo un’aureola e un bastone pastorale, esso assomiglierebbe all’immagine di “Dio Padre”»³⁶. Il peculiare spirito epocale barocco si manifesta allora «nell’aspetto transitorio, momentaneo, emozionale della figura»³⁷. Il dipinto rispecchia, anche in questo caso, il periodo storico in cui è prodotto: il ritratto di Rembrandt, osserva Georg Simmel, emerge «dalla vita che è sempre e soltanto in divenire, soggetta al destino del tempo»³⁸.

I fondamentali mutamenti che segnano la modernità europea sono allora estremamente significativi per cogliere l’intima relazione fra arte e storia che connota la pittura occidentale, come dimostra la ritrattistica settecentesca, specchio di un “volere artistico” ancora differente, che scalza la sensibilità barocca ed esalta gli ideali illuministici di naturalezza, sincerità, trasparenza. Ecco emergere il *simple style* di Thomas Gainsborough, l’espressività di William Hogarth, ma anche il

³³ Cfr. Riegl 1908; Benjamin 1999.

³⁴ Cfr. Maravall 1989.

³⁵ Gadamer 1983: 175 sgg.

³⁶ Ōhashi 2017: 150.

³⁷ Gurisatti 2006: 252.

³⁸ Simmel 1991: 31.

manierismo rococò di François Boucher. L'Ottocento sarà, a sua volta, foriero di epocali cambiamenti, che trovano riscontro nella scomposizione espressionista del ritratto in Édouard Manet e Paul Cézanne, e che preannunciano la frantumazione della forma e della soggettività propria della stagione delle avanguardie.

In che termini, alla luce di questa breve ricognizione, le esperienze pittoriche cinesi si differenziano, ovvero non ricalcano, i rapporti espressivi fra soggettività, creazione artistica e strutture storiche caratteristici della ritrattistica occidentale moderna?

Ritratto, individualità e storia nella pittura cinese Ming e Qing

Benché si intenda circoscrivere l'indagine sulla pittura cinese al periodo fra il XIV e il XIX secolo, così da garantire un confronto sincronico con le esperienze artistiche europee appena convocate, appare necessario fare riferimento alle origini antiche di tale pittura, che rappresentano un punto di riferimento e un modello canonico imprescindibile e costante per i tutti i maestri moderni. Le prime manifestazioni pittoriche cinesi di cui si ha testimonianza risalgono al periodo degli Stati Combattenti (480-221 a.C.), tuttavia di tale fase non resta quasi nulla a eccezione di reperti murari e funerari³⁹. È nell'arco temporale fra il III e il VI secolo d.C., comunemente chiamato periodo dei Tre regni e delle Sei Dinastie, che nascono e si sviluppano le prime scuole e le prime opere teoriche dedicate alla pittura. Fra i contributi critici di questo periodo va ricordata l'opera 古畫品錄 (*Gubua pin lu, Registrazione e classifica delle antiche pitture*) scritta intorno al 500 d.C. da Xie He 谢赫. L'Autore suddivide quarantatré pittori dei tempi passati in sei classi e formula i sei principi *liufa* (六法) per giudicare dipinti e artisti.

I sei principi fondanti della pittura postulano 氣韻生動 (*qiyun shengdong*, «l'animazione attraverso la consonanza dello spirito»), 骨法用筆 (*gufa yongbi*, «il metodo strutturale nell'uso del pennello»), 應物象形 (*yingwu xianxing*, «la fedeltà all'oggetto nel ritrarne le forme»), 隨類賦彩 (*suilei fucai*, «la conformità al genere nell'applicare i colori»), 經營位置 (*jingying weizhi*, «la progettazione adatta nella sistemazione degli elementi») e 傳移模寫 (*zhuan yi moxie*, «la trasmissione dell'esperienza del passato nel fare le copie») ⁴⁰. Il principio che postula la «consonanza dello spirito» allude alla necessità, da parte del pittore, di lasciar fluire dinamicamente il *qi* (氣), l'«energia vitale», il «soffio», lo «spirito». Tale flusso è ciò che consente lo scambio vicendevole e aperto (appunto la «consonanza») fra i poli rappresentati dal corpo del pittore e dal suo cuore-mente (*xin* 心), ma anche fra l'esteriorità dell'ambiente e l'interiorità dell'artista. Nel dipinto

³⁹ Cfr. Caterina 2006: 135.

⁴⁰ Xie He 1996: 616. Cfr. Caterina 2006: 135-136.

si riverbera perciò la spontaneità della natura (*ziran* 自然, ciò che accade «così da sé»)⁴¹ ed è di tale dinamismo e di tale processualità naturale che il dipinto cinese è monade e microcosmo. L'atto creativo del ritratto perciò è segno, traccia e frammento in cui si ricrea e si esprime il *Dao* (道), la dinamica polare e a-duale del cosmo, la relazione scambievole e fluida degli elementi naturali. Il riferimento di Xie He all'«animazione attraverso la consonanza dello spirito» rimanda all'atto morfogenetico alla base dell'«unico tratto» di cui parla Shitao 石涛 (1642-1707) a distanza di secoli: «L'unico tratto, *yi hua* 一畫, è “radice di tutti i fenomeni”»⁴²: la pittura genera il mondo, ovvero i «diecimila esseri», la totalità degli aspetti e dei processi di cui si compone il reale⁴³.

Il ritratto non è, pertanto, espressione del carattere del suo autore, né è rivelazione della personalità del suo soggetto, né ancora è manifestazione di un peculiare “gusto epocale”, bensì costituisce una pratica che, ricreando il cosmo (e non imitandolo), attiva una risonanza tra uomo e natura, una dinamica *respiratoria* che aderisce al fluire del reale⁴⁴. Dipingere significa esplicitare il soffio del *qi*, seguire il *Dao* ossia conformarsi all'alternanza polare di inspirazione ed espirazione che rimanda alla rappresentazione taoista del mondo basata sui due principi opposti e complementari di *yin* (陰) e *yang* (陽). Se il tema dell'ontologia dell'arte emerge nella ritrattistica europea lì dove il volto dipinto rivela un *surplus* dell'essenza individuale (del genio artistico, del soggetto rappresentato, della storia), l'unità di *yin* e *yang* nel dipinto cinese non è finalizzata a un incremento ontologico, a un potenziamento dell'essere, ma piuttosto a valorizzare e vivificare il fattore del *vuoto*. Non solo il vuoto è la condizione di possibilità universale per la circolazione dei soffi vitali e per il dinamico compenetrarsi di qualsiasi polarità, ma è anche la matrice inesauribile di ogni creazione artistica: per trasferire delle forme sulla carta o sulla seta, il pittore deve primariamente realizzare *wu xin* (無心), «lo svuotamento di cuore-mente, la liberazione da ogni distrazione, preoccupazione, fantasia, ricordo, pregiudizio»⁴⁵. Come si legge nel *Daodejing* (*Daodejing, Il canone della Via e della Virtù*), «seguire il *Dao*» significa «svuotare il cuore»⁴⁶, abdicare alla soggettività, a quell'individualità che costituisce il *focus* ontologico del ritratto europeo moderno. La nozione di vuoto a fondamento dell'ontologia taoista⁴⁷ si ritrova poi al cuore degli insegnamenti del Buddha nei concetti fondamentali di «non-sé» (*anatta*) – ossia di «vuoto di

⁴¹ Fongaro, Ghilardi 2005: 145.

⁴² Shitao 2014: 64.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Ivi: 37.

⁴⁵ Pasqualotto 2014: 14.

⁴⁶ Laozi 2004: 11, 60; 2018.

⁴⁷ Cfr. Cheng 2016: 37.

sostanzialità», «non-anima», «non permanenza di un'identità personale» – e di «impermanenza» (*anicca*) – ossia di «transitorietà», «vuoto temporale»⁴⁸.

Dal Rinascimento al Romanticismo gli elementi del talento, della genialità, dell'ispirazione, dell'originalità creativa rivelano, di contro, il ruolo chiave della dimensione psicologica e caratterologica *personale* nella vicenda pittorica occidentale. Non l'essenza soggettiva, ma il vuoto come negazione della fede «nell'essenzialità dell'io, della pienezza di sé»⁴⁹ rende invece possibile il rapporto osmotico tra realtà e rappresentazione nella pittura cinese classica. Ecco che Shitao, nei suoi famosi *Discorsi sulla pittura del monaco Zucca Amara* (inizio del XVIII secolo, dinastia Qing), invita ad «allontanarsi dalla polvere»⁵⁰, ossia a emanciparsi da qualsiasi forma di attaccamento egoico e ad aprirsi alla naturalità, al fine di cogliere, tramite il pennello, «la consapevolezza del fluire stesso della vita, nel suo darsi, [...], nel suo passare con i ritmi non sempre armoniosi delle stagioni, degli anni [...]»⁵¹. Questo invito di Shitao a non opporre al reale la propria interiorità creatrice, il proprio “volere ritrattistico” (*Porträt-wollen*) richiama quello – sia taoista che buddhista – a non cristallizzare la costitutiva impermanenza del tempo. Non è la forma del tempo che si coagula nell'opera rivelando in essa la propria essenza metafisica (*Kunst-wollen*), ma è l'assenza di forma – il dinamico «vuoto di permanenza» – ciò che paradossalmente prende vita nel segno immobile della pittura. Affermare che «la grande immagine non ha forma»⁵² significa allora mettere in luce come, non solo in ambito pittorico, ma anche *storico*, la Cina non abbia mai sentito la necessità di una compartimentazione del tempo, ma abbia piuttosto cercato di «cogliere l'unità fondamentale, omogenea e unitaria della “trasmissione della Via” (*daotong*)»⁵³.

La scansione temporale e la sua categorizzazione storiografica rappresentano pertanto una peculiarità metodologica moderna della cultura europea e non una prerogativa della Cina tradizionale: proprio la «malattia storica» dell'ipertrofia monumentale e antiquaria – rappresenta l'oggetto polemico del manifesto antistoricista e “inattuale” per eccellenza che Nietzsche intitola *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*⁵⁴. Nemico della vita e del suo esuberante fluire, lo storicismo occidentale connota decisamente anche la storia dell'arte, costruendo *ad hoc* distinzioni categoriali altrimenti liquide. Responsabilità dello schematismo storicistico è, peraltro, la definizione stessa di “belle arti”, nella sua contrappo-

⁴⁸ Pasqualotto 2002: 37-73.

⁴⁹ Ivi: 50.

⁵⁰ Shitao 2014: 135-139.

⁵¹ Ivi: 136.

⁵² Jullien 2004.

⁵³ Ghilardi 2014: 405.

⁵⁴ Nietzsche 2007.

sizione all'artigianato. Come il confine netto fra arte e artigianato viene messo in discussione dalle letture "micrologiche" e "anticlassiche" di Riegl, Benjamin, Worringer e di molti altri interpreti, così tale distinzione risulta certamente forzata contestualmente alle varie aree culturali della Cina. Se tuttavia, nell'ottica dell'ermeneutica del dettaglio, l'artigianato prodotto in Europa è considerato manifestazione visibile del tempo, ossia espressione fenomenica concentrata di una specifica forma storica, l'artigianato cinese (dal vasellame ai monili di giada, dagli amuleti alle porcellane), non convoca una simbiosi tra l'oggetto e il temperamento epocale, ma è semmai anch'esso manifestazione dell'energia sovrastorica del *qi*.

Laddove non c'è scansione storicistica del tempo, ma circolazione della medesima energia vitale, non può evidentemente esservi *Zeitgeist*, ovvero spirito di un'epoca: si potrà semmai parlare di *qualità* artistiche ricorrenti e correlate, che si avvicendano e si perpetrano ripresentandosi talora identiche in epoche diverse, come avviene nel ritmo delle stagioni.

Non sorprende allora che la necessità di attivare il *qi* postulata inizialmente da Xie He venga ripresa da Shitao, né che gli altri principi del *Gubua pin lu* relativi all'esecuzione della pittura (l'importanza della pennellata nello stabilire la forma, la riconoscibilità degli oggetti, l'uso dei colori adatti, la corretta composizione e l'esempio inestimabile degli antichi maestri) non sembrano essere semplicemente un distillato teorico del "volere artistico" proprio dell'epoca delle Sei Dinastie, ma piuttosto un modello e un canone metastorico al quale la gran parte dei pittori cinesi delle fasi storiche successive ha attinto.

Ciò non significa che la pittura e l'artigianato cinese tradizionale nel corso della loro storia millenaria siano rimasti immutati, ma piuttosto che gli artisti abbiano innanzitutto considerato il passato come sfondo e contenitore retorico da riattivare e riempire di volta in volta con forme e unità stilistiche differenti. Mentre, allora, nel suo breve trattato sulla pittura, Leon Battista Alberti (1436) chiude, di fatto, con la precettistica delle gilde medievali, inaugurando una sensibilità, un gusto, un carattere epocale (*Kunstwollen*) altro rispetto al mondo che lo ha preceduto⁵⁵, nei suoi *Discorsi* Shitao – pur scagliandosi contro ogni tendenza meramente manierista – sottolinea costantemente la necessità di conoscere e comprendere la regola (*liaofa* 了法), identificando nel rispetto dei modelli canonici dell'antichità, nell'aderenza al loro metodo (*fa* 法), «uno dei momenti fondamentali dell'apprendimento»⁵⁶. È pur vero che anche la tradizione pittorica europea si sviluppa attraverso l'apprendistato, il tirocinio presso i maestri, lo studio dei classici e dei manuali canonici nelle accademie d'arte; e tuttavia il passaggio dal Medioevo al Rinascimento e da questo alla rivoluzione scientifica, o ancora l'avvicinarsi dell'illuminismo settecentesco

⁵⁵ Cfr. Alberti 1950.

⁵⁶ Shitao: 34.

al mondo barocco, segnano dei veri e propri scarti non solo dell'immagine dell'uomo, ma anche dell'immagine del mondo e nel rapporto tra uomo, natura, arte e storia. Come sottolinea Jullien, la vicenda storica cinese non esperisce ugualmente i ritmi di tale sviluppo⁵⁷: mentre l'età umanistico-rinascimentale oppone una cultura antropocentrica – e dunque lo studio dell'*humanitas* – alla cultura teocentrica medievale, creando le condizioni per una concezione affatto nuova del sapere, al susseguirsi delle dinastie, per secoli in Cina restano sottese visioni del mondo stabili di matrice confuciana, taoista e buddhista. La presenza di stereotipi nell'ornato, nella manifattura e nella pittura si intreccia a uno sviluppo storico che vede la Cina attestarsi come un Impero centralizzato le cui istituzioni – fondate sul potere assoluto dell'Imperatore e sulla stabile burocrazia del mandarinato – si manterranno pressoché intatte dal 221 a.C. sino alle invasioni occidentali del XIX secolo. Contestualmente alle epoche Ming e Qing, non si assiste, pertanto, a rivoluzioni antropologiche, gnoseologiche e artistiche equivalenti a quelle che connotano i differenti caratteri epocali europei. Il frontespizio dell'*Instauratio magna scientiarum* di Bacone, pubblicata nel 1620, raffigura una caravella nell'atto di varcare le «colonne d'Ercole», a simboleggiare la consapevolezza dell'Autore di avventurarsi verso un nuovo mondo, verso un'inedita concezione del sapere come dominio dell'uomo sulla natura⁵⁸. Fra il XIV e il XIX secolo la Cina continua invece a cogliere la natura come insieme dinamico organico di processi, e a intendere la storia a sua volta come interazione dinamica di eventi e non come scansione causale di epoche. Giacché i «fattori correlati» di *yin* e *yang*, che mantengono in moto il processo naturale del *Dao*, indicano la totalità dei processi e delle polarità, essi coinvolgono in un rapporto di respirazione e correlazione anche il presente e il passato, la regola e l'innovazione.

I dipinti di paesaggi (*shanshui* 山水,) o i ritratti di figura umana (*renwu* 人物) della scuola *Zhe* (浙, XV secolo) non esprimono pertanto un carattere e un "volere artistico" particolarmente differente da quelli appartenenti alle tradizioni Song (960 d.C. - 1279 d.C.) e Yuan (1264 d.C. - 1368 d.C.), né si colgono fra i dipinti di epoca Ming e quelli di epoca Qing le medesime rivoluzioni stilistiche che separano il Rinascimento dal Barocco. La visione cosmologica che si esprime nel dipinto di paesaggio intitolato *Spingendosi al di là del ponte* a opera di Dai Jin 戴進 (1388-1452), fondatore della scuola *Zhe*, trova, per esempio, riscontro nel dipinto di Shitao *Nebbia mattutina tra i bambù dorati*, realizzato nel 1669. Pur nella differenza degli stili, in entrambe le opere il rapporto che intercorre fra pittura e dinamismo del mondo è il medesimo: nel paesaggio non è proiettata l'individualità personale dell'artista, e ogni elemento (la montagna, la roccia, gli alberi, la nebbia, il cielo e la terra) è in relazione e tensione polare

⁵⁷ Cfr. Jullien 2008: 19.

⁵⁸ Bacone 1971: 1.

con l'altro. Ciò che emerge non è perciò l'essenza ontologica della soggettività e della temporalità, ma il fluire del *qi* in una rete di elementi interagenti e interdipendenti priva di un'identità fissa.

Come i colori e le fantasie possono ricorrere nell'ordito di un tessuto, così i motivi decorativi, gli elementi pittorici e le forme artigianali possono riemergere a distanza di secoli nella storia cinese, che – pur nella pluralità dei suoi paradigmi –⁵⁹ è, a sua volta, attuazione di un libero incontro fra passato e presente, necessaria continuità fra tradizione e mondo attuale (*jinshi* 今时).

È significativo in questo senso che il carattere utilizzato per indicare i testi cinesi classici sia *jing* (經), che indica propriamente la trama della stoffa: la tradizione costituisce così l'intreccio e la struttura portante del tempo e intrattiene un rapporto attivo con il presente, aprendo in esso dei varchi e tornando continuamente a nuova vita. Conoscere e rinnovare la pittura significa, in questo senso, rilanciare l'arte degli antichi: il rispetto della tradizione come elemento cardine della cultura confuciana, la fluidità del *Dao* e l'elemento dell'impermanenza buddhista attraversano come un filo rosso la storia della Cina pur nei suoi sconvolgimenti politici e sociali, cosicché gli artisti non seguono pedissequamente la regola, ma la modulano e la introiettano dinamicamente, creativamente, senza mai infrangerla.

Già all'epoca della dinastia Han la storia acquisiva senso proprio in continuità con i mutamenti dell'universo e della natura tramite la Teoria dei Cinque Elementi (*wuxing* 五行). Mentre nel passaggio dal romanico al gotico, oppure dal barocco al rococò, tanto le singole opere d'arte quanto l'elemento micrologico e inappariscente del dettaglio artigianale condensano il gusto epocale, non si riscontra invece in Cina un equivalente fenomeno di *fissazione* temporale e di cristallizzazione delle tappe del divenire nell'opera, poiché i processi storici e artistici di cui si compone il reale sono un tutt'uno con il processo del *Dao*.

L'artista e l'artigiano agiscono secondo principi già sperimentati come positivi ed efficaci nelle epoche precedenti e dunque accordano il loro produrre all'ordine universale e alle sue cicliche ricorrenze. Ecco che Sima Qian 司馬遷 (145-86 a.C.), storico cinese autore dello *史記* (*Shiji*, *Memorie storiche*) dichiara che il suo scopo è di «Delucidare l'unione del cielo e dell'umanità attraverso i cambiamenti del tempo»⁶⁰.

In questa prospettiva di intima correlazione fra la natura («il cielo») e la storia («i cambiamenti del tempo»), che vivifica l'arte attraverso una costante attualizzazione del passato, il pittore Dai Xi 戴熙 (1801-1860 d.C.) mette in luce tutto il potenziale creativo insito nel rinnovo dei modelli canonici antichi. L'artista moderno deve fare in modo che sia la tradizione a essere sua

⁵⁹ Chevrier 1986: 119-144. Duranti 2010: 21.

⁶⁰ Sima Qian 2017: I, 612; Vandermeersch 1987: 22.

mimesi, e non viceversa: «facile è dipingere assomigliando agli antichi, difficile è dipingere come se [fossero] gli antichi ad assomigliare a me»⁶¹.

Bibliografia

ALBERTI, L.B.

– 1950, *Della pittura*, a c. di L. Mallé, Firenze, Sansoni.

AMSELLE, L.

– 2002, *Intercultura e globalizzazione*, a c. di A. Miltenburg, *Incontri di sguardi*, Padova, Unipress.

BACONE, F.

– 1971, *Opere filosofiche*, a c. di E. De Mas, 2 voll., Bari, Laterza.

BAUDELAIRE, C.

– *Salon del 1846*, in *Scritti sull'arte*, trad. it. di G. Guglielmi, E. Raimondi, Torino, Einaudi.

BENJAMIN, W.

– 1993, *Curriculum 2*, in G. Agamben (a c. di), *Ombre corte. Scritti 1928-1929*, Torino, Einaudi.

– 1999, *Il dramma barocco tedesco*, trad. it. di F. Cuniberto, Torino, Einaudi.

– 2003, *Cronaca berlinese*, in E. Ganni (a c. di), *Scritti 1932-1933*, Torino, Einaudi.

CACCIARI, M.

– 2000, *Nomi di luogo: confine*, «Aut Aut», CCXCIX-CCC: 73-79.

– 2016, *Tradurre i luoghi*, in E. Magno, M. Ghilardi (a c. di), *La filosofia e l'altrove. Festschrift per Giangiorgio Pasqualotto*, Milano, Mimesis.

CATERINA, L.

– 2006, *Yishu. Manuale di storia dell'arte cinese*, Roma, Aracne.

CHENG, F.

– 2016, *Vuoto e pieno. Il linguaggio pittorico cinese*, Brescia, Morcelliana.

CHEVRIER, Y.

– 1986, *La servante-maitresse: condition de la référence à l'histoire dans l'espace intellectuel Chinois*, «Extrême-Orient Extrême-Occident», IX: 119-144.

CRISMA, A.

– 2016, *In dialogo con Giangiorgio Pasqualotto*, in E. Magno-M. Ghilardi (a c. di), *La filosofia e l'altrove. Festschrift per Giangiorgio Pasqualotto*, Milano, Mimesis.

DE MAURO, T., GRASSI, L., BATTISTI, E.

– 1972, voce «ritratto» della *Enciclopedia universale dell'arte*, Sadea, Roma, vol. XI.

DI COSMO, N., WYATT, D.J.

– 2003, *Political Frontiers, Ethical Boundaries, and Human Geographies in Chinese History*, London - New York, Routledge Curzon.

– 2013, *La frontiera settentrionale dalle origini all'unificazione imperiale; Le frontiere dell'impero Han*, in T. Lippiello, M. Scarpari (a c. di), *La Cina. Dall'Età del Bronzo all'impero Han*, vol. I, t. II, Torino, Einaudi.

⁶¹ Yu Jianhua 1986: I, 990. Cfr. Ghilardi 2014: 34.

- 2013, *Gli imperi nomadi nella storia della Cina imperiale*, in M. Sabattini, M. Scarpari (a c. di), *La Cina. L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing*, vol. II, Torino, Einaudi.
- FONGARO, E., GHILARDI, M.
 - 2005, *Il concetto di natura tra Cina e Giappone*, «Oltrecorrente», XI: 143-152.
- GADAMER, H.G.
 - 1983, *Verità e metodo*, a c. di G. Vattimo, Milano, Bompiani.
- GHILARDI, M.
 - 2014, *Il vuoto, le forme, l'altro. Tra Oriente e Occidente*, Brescia, Morcelliana.
- GOETHE, J.W.
 - 1983, *La metamorfosi delle piante*, a c. di S. Zecchi, Milano, Guanda.
- GURISATTI, G.
 - 2006, *Dizionario fisiognomico. Il volto, le forme, l'espressione*, Macerata, Quodlibet.
 - 2010, *Costellazioni. Storia, arte e tecnica in Walter Benjamin*, Macerata, Quodlibet.
- JULIEN, F.
 - 2004, *La grande immagine non ha forma*, M. Ghilardi (a c. di), Costabissara, Angelo Colla.
 - 2008, *Pensare l'efficacia in Cina e in Occidente*, a c. di M. Guareschi, Roma-Bari, Laterza.
- LAOZI
 - 2004, *Genesis del «Daodejing»*, a c. di A. Andreini, Torino, Einaudi.
 - 2018, *Daodejing. Il canone della via e della virtù*, a c. di A. Andreini, Torino, Einaudi.
- LAVATER, J.C.
 - 1968-1969, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*, 4 voll., Zürich, rist. an. Füssli.
- LEYS, S.
 - 1984, *L'Humeur, l'Honneur, l'Horreur*, Paris, Robert Laffont.
- MARAVALL, J.A.
 - 1989, *Il barocco. Analisi di una struttura storica*, Bologna, il Mulino.
- MARRAMAO, G.
 - 2003, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri
- MASTROIANNI, G.
 - 2000, *Il buon Dio di Warburg*, «Belfagor», IV: 413-442.
- NIETZSCHE, F.
 - 2007, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, a c. di G. Colli, M. Montinari, trad. it. di S. Giametta, Milano, Adelphi.
- ŌHASHI, R.
 - 2017, *Kire. Il bello in Giappone*, a c. di A. Giacomelli, Milano, Mimesis.
- PANOFSKY, E.
 - 1984, *Il concetto del "Kunstwollen"*, in Id., *La prospettiva come "forma simbolica"*, trad. it. di E. Filippini, a c. di G.D. Neri, Milano, Abscondita.
 - 2016, *Il problema dello stile nelle arti figurative e altri saggi*, a c. di G.D. Neri, trad. it. di E. Filippini, Milano, Abscondita.
- PASQUALOTTO, G.
 - 2002, *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Venezia, Marsilio.
 - 2014, *Prefazione a M. Ghilardi (a c. di), Shitao. Discorsi sulla pittura del monaco Zucca Amara*, Milano, Jouvence.

- PISCHEL FRASCHINI, G.
 – 2019, *Breve storia dell'arte cinese*, a c. di A. Giacomelli, Milano, Iduna.
- RIEGL, A.
 – 1908 *Die Entstehung der Barockkunst in Rom*, Wien, Schroll.
 – 1953, *Industria artistica tardoromana*, trad. it. di B. Forlati Tamaro e M.T. Ronga Leoni, Firenze, Sansoni.
 – 1963, *Problemi di stile. Fondamenti di una storia dell'arte ornamentale*, a c. di M. Pacor, Milano, Feltrinelli.
- ROETZ, H.
 – 1984, *Mensch und Natur im Alten China*, Frankfurt a.M., Peter Lang.
- SEDLMAYR, H.
 – 1984, *Arte e verità. Per una teoria e un metodo della storia dell'arte*, a c. di F. Paolo Fiore, Milano, Rusconi.
- SHITAO
 – 2014, *Discorsi sulla pittura del monaco Zucca Amara*, a c. di M. Ghilardi, Milano Jouvence.
- SIMA QIAN
 – 2017, *Memorie storiche. Shiji*, 2 voll., a c. di V. Cannata, Milano, Luni.
- SIMMEL, G.
 – 1991 *Rembrandt. Un saggio di filosofia dell'arte*, trad. it. di G. Gabetta, Milano, Abscondita.
- SULZER, J.G.
 – 1967, *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, Hildesheim, rist. an. Olms.
- VANDERMEERSCH, L.
 – 1987, *Verité historique et langage de l'histoire en Chine*, «Extrême-Orient Extrême-Occident», IX: 13-28.
- VOGELSANG, K.
 – *Cina. Una storia millenaria*, trad. it. di U. Colla, Torino, Einaudi.
- WÖLFFLIN, H.
 – 1915, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe: Das Problem der Stilentwicklung in der neuere Kunst*, München, Bruckmann.
- XIE HE
 – 1997, *Guhua pin lu*, 古畫品錄, [Registrazione e classifica delle antiche pitture], Beijing, Chengdu, Sichuan Renmin Chuban She.
- YU JIANHUA
 – 1986, *Zhongguo hua lun lei bian*, 中國畫論類編 [Trattati cinesi sulla pittura per categorie], 2 voll., Beijing, Renmin Meishu Chuban She.

Li Jianjun || 李健君

SEXUAL DIFFERENCE AND SELF-UNDERSTANDING – A
COMPARATIVE PERSPECTIVE ON THE LIBERATION OF BODILY
CONDITIONED HUMAN BEINGS

Abstract

In this article I will argue that the feminist theoretical paradigm in approaching the issue of sexual difference should be adjusted. Feminism at present mainly relies on phenomenology of the other and pays much attention to the significant ambiguity of the human body. But I will explain that the phenomenological argument for the sexual asymmetry is invalid. All human beings with gender are bodily conditioned. Gender issues must be integrated into the universal human impulse of liberation which is based on a self-understanding. The gendered self is culturally shaped. An intercultural comparative perspective can allow us to obtain a wider horizon to explore the relationship between a person's sexually conditioned being and his self-understanding. In my discussion of gender and self, the contrast between China and the West is exemplary. Despite different self-understandings with regard to sex, the pursuit of freedom can be universally noticed. Notwithstanding the sexually embodied existence, human beings in both the West and East have generally theorized and practiced the spiritualization of self in metaphysics and religions. In order to make this point clear I take early Indian Buddhism as an example. My argumentation may seem intercultural and comparative, but fundamentally I am problem-oriented and point to the dimension beyond cultural comparison.

*Feminist philosophy as background*¹

In its early stage, feminism strove for equal standing, equal rights, and equal treatment because of the inequality of sexes in political sense. Where political inequalities are concerned, the pursuit of symmetry stands as the idea in women's studies, gender studies, or the political activism of the women's movement. Symmetry here means equality, and "in a certain sense it constitutes the leitmotif

¹ For a comprehensive introduction of feminist philosophy cf. Nagl-Docekal 2004 and Wendel 2003.

of feminist theory and practice.”² Simone de Beauvoir was the most famous representative of the “feminism of equality”.³ Politically, this idea’s significance remains; but philosophically, it is problematic.

Luce Irigaray noticed that the pursued agenda of symmetry was actually the continuance of traditional European male philosophy of identity.⁴ In the framework of the feminism of symmetry women were identified with men. “Irigaray’s critique of the Western logos as critique of identity confirms that her ethics of sexual difference is based on a fundamental rejection of the idea of symmetry.”⁵ What’s more crucial in Irigaray’s re-examination of feminism was her concept of radical asymmetry that is comprehended as “a lived relation of sexes”.

The *Zeitgeist* for the re-affirmation of the sexual difference and the lived asymmetry between men and women was aroused through the phenomenology of the other, represented by Merleau-Ponty, Levinas, and Bernhard Waldenfels.⁶ What I want to point out is that, firstly, the phenomenological reflection on sexual difference with its reduction of the opposite sex to an “other” has in effect eliminated the necessity of feminist philosophy, and secondly, the phenomenology of the other paradoxically cannot get rid of the traditional philosophy of self. Self and others are of simultaneous origin (*gleichursprünglich*), because self-understanding is unavoidably integrated in every experience of the other, and, the bodily sexual existence of a human being has exercised overwhelming influences upon his self-understanding. The combination of sexual difference and self-understanding is an inspiring approach to reflecting feminist projects.

The unavoidability of the self problem in discussing sexual issues actually means a return to the original goal of feminism – the liberation of women, which must nevertheless be examined in a wider perspective, because the liberation of women is rooted in the liberation of human beings in general. That is what I will argue for in the following. Methodologically, I will interculturally approach the relationship between sexual difference and self-understanding, paying attention to the lived experiences from Chinese and Indian cultures.

The invalidity of the phenomenological argument for the sexual asymmetry

The argument for the sexual asymmetry from the phenomenological perspective is twofold: the racial otherness of the other and the bodily conditioned exist-

² Stoller 2005: 7.

³ Cf. Beauvoir 1953.

⁴ Cf. Irigaray 1993.

⁵ Stoller 2005: 9.

⁶ Cf. Merleau-Ponty 1962; Levinas 1969; Waldenfels 1997.

ence of human being.⁷ I draw on Stoller's article further, because her summary shows clearly what the new orientation in feminism has been based upon and provides us an outline of rich theoretical contributions in this direction. But I will explain that her theoretical basis, namely the phenomenology of other and the human body, is unconvincing. The sexual asymmetry belongs actually to the domain of traditional philosophy of self that is intellectual or rational, and therefore constantly knowing. Knowing at every moment presupposes a subject-like self who knows. Ultimately speaking, for a self-centered subject all aspects of his life activities cannot be symmetrical. The lived asymmetry is so near to our everyday life.

But knowing means as much as possible to overcome personally conditioned asymmetry, which is also the root of biases and prejudices. To be rational is therefore to be detached from personal biases and prejudices, and try to share with others what is common to us. Knowledge is just what is common to us. Stoller's question of comparability and her arguments for nonsymmetrical relationships rely on the radical otherness of the other. But the exaggerated highlighting of the radical otherness of the other cannot be consistent.

As to the question of comparability, she refers to Giuliani's phenomenological critique of "a position beyond or outside of the sexes"⁸ in every form of comparison of sexes. In her argument for the incomparability between sexes, she appeals to "a neutral discourse about gender or sexual difference".⁹ Of course as sexual beings we are always situated in some sexual form,¹⁰ but can we therefore conclude that comparison is impossible? For Stoller "the same measure" common to both sexes doesn't exist. The neutrality or an outside position is just an assumption, but not the fact of experience. In her grounding of incomparability, not only the comparison between sexes but compassion in general is denied. Following her reasoning, we cannot take a neutral position to compare any two things. The reason is very simple. Before I compare any two things, I have at first to get a relation between I as the knower with each of the two things. In this primary relation my position cannot be neutral, too. The seeming neutral position in the secondary comparative relation in face of the two things is only an illusion. In short, Stoller's radical skepticism of comparison is based on skepticism of reason in traditional European philosophy. The work of reason is but to

⁷ For an overview of the relationship between phenomenology and sexual difference cf. Stoller, Vetter 1997.

⁸ Giuliani 1997: 111.

⁹ Stoller 2005: 11.

¹⁰ Psychosexual disorder such as gender identity disorder, transsexualism, and all forms of paraphilia is taken into account in my discussion. These phenomena are very significant for our understanding of the complexity of sexual body. The distinction between natural sex and cultural gender is therefore blurred.

find out the common measure in order to make comparison and furthermore knowledge possible. Comparison is the necessary mechanism in the knowing activity of consciousness.¹¹

If we accept that knowledge is comparison-based, we can come to realize that the comparison between sexes is also reasonable; otherwise we have to stop talking about men and women. The heterosexual body exercises great influence on our perception of the opposite sexes and the world in general, but reason helps us more or less transcend sexually conditioned biases. The appeal to the phenomenology of the other cannot avoid this difficulty: not only the other sex or the other people in general are exterior and alien to me, but everything in time and space that become objects of my knowledge are exterior and alien to me.

Stoller's arguments for nonsymmetrical relationships between sexes move just in the framework of the phenomenology of the other. Her highlighting of irreversibility, non-reciprocity, non-substitutability, and irreducibility,¹² which are the extended aspects of the nonsymmetrical relationships, can be applied to all relationships which are based on a knowing I. If the phenomenologically oriented feminist philosophy with its emphasis on the sexual asymmetry goes to extremes, its concern cannot be confined to women any more, but must be extended to the more relevant self problem.

The reduction of the relationship to the opposite sex to the relationship to the other must abolish feminist philosophy in fact, as I've shown above. What's more, the radical otherness of the other touches a more profound problem: the problem of self. Only on the basis of a self can we distinguish between men and women and get more knowledge of the world. But what makes a self possible? According to Bernhard Waldenfels' responsive phenomenology, self and other are of simultaneous origin, and in one's constant, unavoidable responses to the claims or demands (*Anspruch*) of the alien (*das Fremde*) his self is grown up.¹³

Therefore, the problem of sex or gender is intrinsically connected with the problem of self. This necessary connection can be seen more clearly in Stoller's recourse to bodily being of humanity, which is "a further, decisive argument in favor of gender asymmetry."¹⁴ Apparently, a bodily being is sexually distinguished. And surely the heterosexual humanity very strongly experiences the impulse of the opposite sex. This is a truth in the lived relation between sexes. What's more, the generally experienced sexual temptation is the powerful proof of the bodily conditioned being of humanity. In this sense any position of neutrality in our perception of the opposite sex is just an assumption, not the fact. But

¹¹ The indispensability of comparison is rooted in the temporality and intentionality of consciousness. Cf. Li 2016: 78-81.

¹² Stoller 2005: 12-17.

¹³ Li 2016: 20-24.

¹⁴ Stoller 2005: 18.

here we have the same reason as above that the bodily conditioned asymmetry is general in human life, not merely confined to the field of sex.

I see in the bodily conditioned sexual asymmetry a more essential issue, that is, the mind-body problem.¹⁵ I've argued in another work of mine that, ultimately, the human body (*Leib*), being different from a dead corpse, must be seen as embodied mind.¹⁶ A conscious self with mind is very personally embodied, and sex is only one aspect his embodiment. From this point of view I try to re-establish the significance of sexual difference, which, as explained above, has necessarily to be canceled in the phenomenology of the other. For an embodied self his one-sided sex is doubtless a great matter, and his or her freedom is surely conditioned through his or her sex. In the following I will discuss the relationship between sexual difference and self-understanding of human being, with special reference to Chinese and Indian discourses on freedom or liberation.

Gender Issues and Human Liberation. Gender and self in the contrast between China and the West

Human liberation is inseparable from his self-understanding. People are gendered, and this inherent physiological bias is implicitly or explicitly infiltrated into human self-understanding. Human beings with some self-understanding in their consciousness have created cultures, including gender culture. In the history and at present, various gender cultures in turn affect and adjust people's self-understanding, which conditions people's liberation. Therefore, in modern academic discourses, human gender differences include two dimensions: *the biological sex* and *the cultural gender*. In the current society, physiological gender identity disorder, homosexuality and even asexuality are not new topics, so the seemingly natural sex distinction based on physiology has become complicated; and, parallel to the liberation movement of people, especially women, the cultural gender distinction has gradually become a social public issue. However, I want to emphasize that gender issues are inherently related to human liberation. This point not only directly results from our reflection on the feminist movement; actually liberation is a long-standing issue of life.

¹⁵ The identity of the self is the result of boundary drawing, which cannot avoid the problem of the body-soul split and eventually leads to the fundamental suffering of human beings. The drawing of the sexual boundary is part of self-constitution and therefore should be integrated into the thinking of self. The human body through which a self is embodied needs to be cultivated in order to experience the existential freedom beyond boundary. In another article I demonstrate the deep implications in the cultivation of the human body through *Taijiquan*, a form of the Chinese martial arts, which is based on the philosophy of *Taiji* and focuses on the cultivation of *Qi* energy, and which is described as a bodily meditation on the subtle relationship between boundary and boundlessness (cf. Li 2016b).

¹⁶ Li 2016: 39-58.

There is a difference in the understanding of “self” between Chinese and Western civilizations. David L. Hall and Roger T. Ames believe that this difference is most noticeable in the different views of the relationships between the two sexes.¹⁷ How a “self” which is sexually conditioned accepts its own gender and treats the opposite sex plays a decisive role in the self-understanding of the person. The problems resulted from a sexually conditioned self-understanding are hidden in the everyday routine. The reason for this is that the fact that “people are gendered” is uncritically accepted by the everyday consciousness of men who are in a superior position than women.

The history of human civilization is the history of the male’s domination over the female. Our interest in the “prehistoric” matriarchal society is becoming more and more intense, which will further deepen our research on this issue, but the current discourse is based on the comparative view of sex / gender between China and the West by Hall and Ames. What the history of the male’s domination over the female has left to us is a record of how men have understood themselves as human beings and how they have treated women. In such a progress toward freedom the so-called human freedom is often equated with the male’s freedom. Men see themselves as the embodiment of reason, regarding women as being enslaved in emotion or even irrational. According to this, Hall and Ames believe that in the Western civilization the view of the gendered “self” is based on “dualistic sexism” that men and women stay in contradiction to each other. Although the Western civilization admits that women are also human beings in their essence, the so-called human beings must be of “masculine gender traits.” Therefore, for women, to become a fully developed person must be at the expense of overcoming and giving up their female characteristics.¹⁸

Hall and Ames believe that the views of the relationship between the two sexes and the ideal personality in Chinese classical philosophy can make up for the insufficient understanding of gender and self in Western civilization. In contrast, the views of the male and female on the background of *yin* 陰 and *yang* 陽 philosophy in ancient China regard the seemingly opposite male and female poles as internally related, mutually penetrated and complementary to each other. The gender distinction is not once and for all naturally given, and therefore it is not static. Such a point of view is called “correlative sexism” by them. Both the human body and the spiritual activity are results of the manifesting life energy, which is always in the process of change and transformation. In this sense, people may transcend gender conditioning. Individuals with gender, both physically and psychologically, are often in a state of non-equilibrium and non-harmony with certain biases. Therefore, for a man e.g., the ideal personality

¹⁷ Hall, Ames 1998: 79.

¹⁸ *Ivi*: 81-82; 86-88.

is not only rigid but also soft, and can develop and integrate the female energy in his body and consciousness, not one-sidedly depreciating and repressing it.¹⁹

In Chapter 42 of *Laozi* 老子 it's said: "All things contain *yin*- and *yang*-energy, and [are sustained] in the harmony of the two".²⁰ A human being is one of the myriad things, but the *yin*- and *yang*-energy that a specific person is endowed with is often in a non-equilibrium status due to various disturbances. In addition to the energy disproportion caused by innate physiological gender difference, each culture has a strong shaping effect on human self-understanding. When gender discrimination or prejudices that are blended with discourses of power penetrate into the self-understanding, the individual who is shaped by this culture will also be in a state of *yin* and *yang* energy disequilibrium.

The ideal personality consciously maintains itself in a life state of *yin* and *yang* energy balance; they are rigid and soft, principled and flexible, benevolent and righteous, and sometimes manly and sometimes womanly. Unlike Mengzi (Mencius) 孟子 who is full of moral enthusiasm and heroic, the Confucius 孔子 in *The Analects* represents the image of a jade-like harmonious gentleman. The text of *Laozi* emphasizes the importance for a male life to develop the female energy in him; this energy is likened to supple water, weak babies, and empty valleys and so on.²¹ Therefore, Hall and Ames disagree with Joseph Needham's view on the relationship between Daoism and Confucianism in Chinese tradition, because the latter one-sidedly regards Daoism merely as the *yin* representative of life temperament while Confucianism merely as *yang*.²²

Of course, Hall and Ames emphasize that this insight in Chinese life philosophy cannot be equated with China's reality, both historically and at present. It was true that women have been equally recognized that they are possessed of the potential to balance their inner life energy. That means, they can develop and integrate the male energy in them to realize the existential harmony, and so they can like men become ideal individuals. But Hall and Ames believe that, in fact, Chinese tradition has even deprived the possibility of women to become human beings. The historical reality was extremely cruel. Although in the history of the West the rationality of the female was denied, it at least recognized that they are human beings and allowed them to become human beings, even though to become human beings means to become men.

¹⁹ C.G. Jung's analytical psychology touches the female side (*anima*) of a man and the male side (*animus*) of a woman. Cf. Sanford 1979.

²⁰ 萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。 Cf. Roberts (Laozi 2001)' translation of this sentence: "Each [of the myriad is] holding *yang* / And held by *yin* / Whose powers' balanced interaction / Brings all ten thousand to fruition."

²¹ Cf. Mengzi 2004; Confucius 1979; Laozi 2001.

²² Hall, Ames 1998: 88-100.

In the traditional Chinese political narrative, women are demonized and even become synonymous with scourge; in political and military struggles, and in highly institutionalized official battles, women are largely squeezed out of the stage (Lv Hou 吕后, Wu Zetian 武则天 or Cixi 慈禧 are a few exceptions of women who have mastered powers in reality). An obvious fact is that the ancient history of China is the history of men (although there are also historical narratives about queens, moral women, female immortals or *bhikshuni*, but they are only embellishments of men's stories). Men who have mastered power have been constantly distorting themselves while distorting women. They generally have symptoms of *yang* surplus or *yin* deficiency. In the era of Cao Xueqin 曹雪芹 the men who fought for their fame and profit and strove to achieve personal success in the Chinese historical arena have become extremely turbid and smelly in personality. Cao Xueqin said through the mouth of Jia Baoyu 贾宝玉: "The ladies are the flesh and bones made of water. The men the flesh and bones made of the mud. When I see the ladies, I feel refreshed. When I see the men, I feel them turbid and smelly".²³ Jia Baoyu in Cao Xueqin's story is possessed of gentle nature and delicate feelings that are traditionally regarded as female temperament. This image clearly reflects Cao Xueqin's dislike of men, who are also distorted in the patriarchal society, and his cherishment of women.

Of course, the history of the entire human race is almost always a history of patriarchal society. The protagonists of history and the people who write history are men. China is not a special case. This widespread differentiation between men and women in human history is difficult to interpret with a biological or physiological explanation. The concept of men and women based on gender differences is constantly entangled with the cultural customs, becoming an increasingly complex snowball of meanings and rolling into everyone's self-understanding who comes to the world with sex. People's survival, living, and thinking about how to maximize freedom are constrained by the gender consciousness that is contained in their culturally shaped self-understanding. Here, how to grasp the roles of men and women in social life or family life, or whether the saying "men are responsible for affairs outside family, women are for affairs inside" is reasonable, etc., is not what really matters, because these issues are the affiliates of self-understanding. Therefore, how the gender difference brings forth obstacles and disturbances to human self-understanding is the real focus.

So what I want to stress is that, given that the basic structure and values of patriarchal society are still dominating the human life, women still need to continue to fight for liberation. But fundamentally, the liberation need of women also means that men are not yet free. If women's self-understanding is

²³ «Nu'er shi shui zuo de gurou, nazi shi ni zuo de gurou, wo jianle nu'er bian jue qingshuang, jianle nazi bian jue zhuo chou bi ren». The citation is to be found in Chapter 2 of *Hong Lou Meng* 紅樓夢 (*A Dream of Red Mansions*). Cf. Cao, Gao 1999.

distorted by gender culture, it also reflects that men's self-understanding is equally problematic. Gender relations between men and women should be considered from a more fundamental and broader perspective of human liberation.

Based on this, the ideals of "being not only rigid but also soft" and "the integration of the energy of the opposite sexual potential into oneself" in Chinese classical philosophy can indeed inspire us to explore the possibility of freedom and liberation of people with gender. The problem is that how we as biological species that are destined to be male or female can understand this ideal personality. In fact, the ideal personality that is characterized with "the combination of rigidity and softness" and "the integration of the energy of the opposite sexual potential into oneself" includes the understanding of the subtle relationship between reason and sensibility, body and mind. When we go deep into the essence of the problem, we will find that if we regard philosophy and reason as gendered, namely as male, it actually means that we are still not free from the sexual conditioning.

People with gender are destined to face their own gender bias and strive to achieve a physiological and psychological balance. The freedom of human life cannot be achieved without the realization of this balance. Therefore, with regard to the human self-understanding, our thinking of the freedom of a gendered self is guiding us to deepen the comparison between China and the West, and also surpassing the comparison between China and the West.

The pursuit of freedom and the spiritualization of self in spite of the sexually embodied being – an Indian example

In the philosophical thinking and religious practice devoted to the freedom of life, the self problem is extremely prominent. In order to enter the freedom without reliance and so to win as much of its independence as possible, a self tries to complete various transcendences. But a self is related. This is first manifested in self-consciousness. A self-conscious person must be in a relationship with himself. This is the basis of all other relationships that are centered on the self. In other words, the relationship between a person and his self is a prerequisite for his relationship with others and with nature. For this reason, the relationship between man and nature and the relationship between man and man are always intertwined with the relationship between man and himself. Being bodily and physically tied up in the triple relationship gives no room for freedom. In order to win independence and to realize freedom despite the triple relationship, the "self" in the extremely rationalist philosophy and religion is gradually spiritualized, because only the spiritualized self can complete all kinds of transcendence and still maintain its own "identity" and "fullness" in the face of complex and diverse changes. The spiritual self seems to have got rid of the shackles of the heavy body, and of course there is no gender. All forms of spiritual transcendence

beyond the flesh are basically based on such a train of thought. For instances in Buddhism and Catholicism we see celibacy, misogyny, and asceticism. And in the extremely rationalism-oriented philosophical tradition the mind-body problem has never been ceased to be a point of controversy. Nevertheless, does a spiritual man in religion and philosophy, who is sexually conditioned because of bodily being in everyday life but tries to forget his body in order to become purely spiritualized in thinking, get caught in a kind of self-deception or even schizophrenia?

In some sense the rise of phenomenology is a return to the sensibility based on the flesh. Most phenomenology-oriented feminist theorists are actually skeptical of rationalism in philosophy on the one hand, and despise the anti-body and anti-women practices in religion on the other. But in reality the sexually conditioned human body has never been ignored in the general tendency of the spiritualization of self on the way to freedom. The point is that the philosophical or religious people believe in a freedom that is beyond the sexually bodily conditioning. In order to illustrate it I take early Indian Buddhism as an example.

I understand the spiritualization of self in early Buddhism as the spatialization of self-consciousness. A gradually spatialized self can be gradually freed from the temporally conditioning in consciousness that is the root of the karmic enslavement of a bodily sentient being (*sattva*). The main problem that the Buddhist practitioners make great efforts to solve is the overcoming of fire-like desires that dominate the living of a sentient being in the material realm of desire (*kāma-dhātu*). All desires are rooted in human body, and among which the sexual desire is the most notable problem. The Buddhist meditation practice calms down the body and purifies the mind.²⁴ The body of a sentient being is regarded as embodiment of consciousness. In this sense we can call it body-mind which is disturbed by desires in *kāma-dhātu*. The technical term for the Buddhist meditation is *dhyāna* (Pali *jhāna*; the Chinese *Chan* 禪 stems from it; the popular concept *Zen* is the Japanese pronunciation of Chinese *Chan*). Along with the deep-going of *dhyāna* meditation, the bodily conditioning in the desire realm would be transcended, and a bodiless spatiality can be experienced. It probably sounds metaphysically absurd, so I need to explain the threefold existential spatiality (*tridhātu*) in early Buddhism and its relationship with *dhyāna* that can be understood as a process of spiritualization of sentient beings.

Quantitatively speaking, there are countless worlds which co-exist according to Buddhist understanding of spatiality. The cosmos in one's present view is just one world among them. Qualitatively speaking, all spatial possibilities of existence are divided into three realms. Besides the material realm of desire (*kāma-dhātu*)

²⁴ Cf. Webster 2004's investigation of the philosophy of desire in the Buddhist Pali canon with special reference to the discourses on desire in Western thought and in the non-Buddhist Indian religion.

mentioned above, there are the realm of form (*rūpa-dhātu*) and the formless realm (*arūpya-dhātu*). The idea of the three spatial realms of existence is basically integrated into the Buddhist philosophy of consciousness, which is centered on the conception of *karma*. Karma is the subtle mechanism that determines the cause-and-effect continuum in conscious life. Accordingly, the present life, its specific spatial horizon of existence, is the result of karmic conditioning. The Buddhist cosmology, its classification of meditation levels, its doctrine of rebirth, and its hierarchical categorizing of psychological situations, etc., are all based on it. The three spatial realms of existence in Buddhism is a radical challenge to our ordinary perception of space which is confined to our personally experienced concrete spatial surroundings at the background of the intuitively assumed boundless cosmos. According to Buddhism the movement from life to life is a cycle of life-and-death, which is called *samsāra*. The life in the three realms is still in *samsāra* and subject to the circle of life-and-death. The aim of the spiritual practices in Buddhism is to be freed from it, the actualization of which is called *nirvāva*, the ultimate state of peace without the fire-like unease.

As with the *tridhātu* most commonly encountered elucidation of it is that given by Buddhaghosa in his *Visudhimagga*.²⁵ In the following I will provide a detailed illustration of the threefold spatiality of being with the help of Dan Lusthaus' research that draws very much from *Visudhimagga*, while integrating phenomenological language into the analysis,²⁶ so that we can see how far the spiritualization of a self on the way to freedom can go, by which the sexual relation and the bodily conditioning is not ignored, but gradually transformed.

Firstly, I introduce the realm of desire. It consists of six existential regions (sometimes the *kāma-dhātu* is subdivided into five or seven regions. It depends on the texts, but the difference is not essential now), namely (1) the hellish world (*naraka*), (2) the world of animals (*tiryagyoni*), (3) the world of hungry ghosts (*preta*), (4) the human world (*manusya*),²⁷ (5) the world of jealous divine beings (*asura*), and (6) the world of heavenly beings (*kāmadeva*).²⁸ We see that, except for the worlds of animals and humans, the other four worlds are out of normal experiences. Actually six existential regions correspond to six quali-

²⁵ Buddhaghosa 1984.

²⁶ Lusthaus 2002: 83-109.

²⁷ As sentient beings the humanity belongs to the realm of desire, in which the principle of pleasure is the motive for all actions and interpretations. That means we experience and interpret everything through our senses.

²⁸ This world is usually subdivided into six regions, which from the lowest to the highest are (1) the realm of the four heavenly kings, (2) the realm of the thirty-three gods, (3) the realm of the god of death, (4) the realm of delight, which is considered as the abode of *Maitreya*, the future Buddha, (5) the realms of gods who rejoice in their own creations, and (6) the realm of gods who lord over the creations of others (cf. Lusthaus 2002: 85-88).

ties of mental state in the realm of desire.²⁹ The sentient beings of each realm are characteristic with one specific spiritual state, through which their life is conditioned. In this sense, we should not positively understand the six realms. They are symbols for spatial qualities of mind.

If the meditative detachment from bodily conditioned desires is realized, a person can experience the realm of form. Usually it is subdivided into four levels (or five, it depends on resource texts, but for our present discussion the matter is not important). By entering this realm the meditative state of mind has begun. Generally speaking, it is about grades of being freed or being detached from the material realm of desire. The four stages of meditation in this realm are (1) initial focusing of consciousness on a mental object and therefore intense pleasure and enjoyment, (2) one-pointedness of mind arising through *samādhi* (meditative concentration) and therefore inner joyful serenity, (3) detaching from intense joy and dwelling in equanimity, mindfulness and happiness, and (4) actualization of the purified neutralized mindfulness through abandoning both *sukha* (pleasure) and *dukkha* (pain).³⁰

It is emphasized that, without personal meditative practices, it is hard to understand the mental changes in one's own life and the specific experiences of the corresponding spatiality. It is very comfortable in the realm of form. But sentient beings in this realm are still subject to the cycle of life-and-death. That means that they are still not really free. Nevertheless, "the realm of form is a formal abstraction from the *kāma-dhātu*. Whereas the *kāma-dhātu* operates as and through an appropriational desire predicated on and conditioned by vedanic experience [that means an experience is either pleasant or painful or neutral, therefore it's bodily conditioned], the *rūpa-dhātu* involves the neutralization of this conditioning."³¹ In the meditative realm of form, "the charged appropriational milieu of *kāma-dhātu* gradually [sometimes suddenly] gives away to a clarified, purified formal mental realm removed from hedonic bipolarities such as pain and pleasure or sadness and delight."³² In short, the qualitative difference of mental state in the realm of form from that in the realm of desire lies in the "equanimity by divesting bipolarity".

At last, the formless realm "involves the progressive erasure of formal boundaries". In this realm it is intensively concerned with the radical experiences of

²⁹ According to Buddhism there are two types of desire in this realm: *kuśala* (beneficial, wholesome) and *akuśala* (unbeneficial, unwholesome). The two types of desire correspond to spiritual states of two different qualities. The mind whose consciousness is constituted by and constitutive of *akuśala* desires results in the lower three worlds (hells, animals and hungry ghosts), and the mind with *kuśala* desires result in the upper three worlds (human, *asura* and *kāmadeva*).

³⁰ Cf. Lusthaus 2002: 88-91.

³¹ *Ivi*: 90.

³² *Ivi*: 90.

spatiality which correspond to another four different levels of *dhyāna*. The four *arūpya-dhyānas* are (1) the subtle experience of the boundlessness of space (*ākāśānantya*),³³ (2) the subtle experience of the boundlessness of consciousness (*viññānānantya*),³⁴ (3) the subtle experience of “nothing” (*akimcanya*),³⁵ and (4) the final meditative state “neither with nor without associative thinking (*naiva-samjñā-na-asamjñā*)” places itself on a vacillating margin, a switch-point, between a cognitively constructed world [*samjñā*] and the erasure and negation of that world [*asamjñā*].³⁶ In any case, the subtle experience in this realm cannot be stable or constant for a sentient being whose life is temporally conditioned, too. His mental state is subject to change as time flows; he has to face the changing “beings” in his experience. Lusthaus calls this spatiality finally experienced in the last meditation stage as “the effervescent contingency of the world”,³⁷ whereas I prefer to the expression “the creative manifestation of reality”.

All in all, the threefold existential spatiality in early Buddhism must be understood with reference to its concrete meditation practice. It is proper to say that in the Buddhist discourses of consciousness and spatiality it is ultimately concerned with the freedom of human beings.³⁸ In our everyday life, we talk about physical space, geographical space, political space, economic space, etc. Actually they are all relevant with the spatiality of mind. The ordinary expressions in our language like narrow-minded or open-minded get then a spatial dimension. This spatial dimension refers to the freedom of mind. Accordingly, the Buddhist meditation should be comprehended in a broad sense as being freed from all forms of attachment in spatial consciousness and mindfully keeping the awareness of the spatiality of mind. This provides us another perspective to approach issues of self, sex, and body.

³³The Sanskrit *ākāśa* is different from another concept *deśa* (area), it means “an all-pervading space-ness or spatiality in which everything [...] may be located” (Lusthaus 2002: 92). *ākāśa* is not identical with the key idea *śūnyatā* (emptiness) in Buddhism either, although they are usually mixed up in the Chinese translation. In some sense the always present awareness of the boundless space helps us to understand the emptiness of all conscious contents. But ultimately, the latter refers to the principal Buddhist insight of “the interdependent co-origination of all phenomena to consciousness”.

³⁴“In the awareness of boundless consciousness, *ākāśa* has become nothing more than one type of potential cognitive object. It is the ubiquity and limitless abilities of consciousness that one becomes aware of” (Lusthaus 2002: 93).

³⁵Boundless space underpins the structures by which we perceive the world(s); Boundless consciousness is the basis of the meditative state of boundless space; the subtle experience of “nothing” entails an awareness that consciousness, even though boundless, is always subject to contingency.

³⁶Lusthaus 2002: 95.

³⁷*Ivi*: 98.

³⁸Cf. Webster 2004: 187-205.

Open end

Sexual difference or gender asymmetry is a very important issue, but not for itself. It must be placed in a wider context to review, so that it can become obvious that its significance lies in its connection with self-understanding and self-liberation. With this open-minded view we can approach this issue inter-culturally on the one hand, and take into account the ancient metaphysical and religious discourses on the other. Men in ancient times never eliminated the female side of being, because like us today, they were all subject to the conditioning of the sexual body or gendered mind. In this sense, for people on the way to freedom, the human body and sex have always been and remain important themes.

Wuhan University

References

BEAUVOIR, S. DE

– 1953, *The Second Sex*, trans. by H.M. Parshly, New York, Vintage Books.

BUDDHAGHOSA

– 1984, *The Path of Purification: Visuddhi Magga*, trans. by B. Ñānamoli, Kandy, Buddhist Publication Society.

CAO, X., GAO, E.

– 1999, *A Dream of Red Mansions*, trans. by Y. Xianyi and G. Yang, Beijing, Foreign Language Press.

CONFUCIUS

– 1979, *The Analects*, trans. with an introduction by D.C. Lau, New York, Penguin Books.

GIULIANI, R.

– 1997, *Der übergenene Leib: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, und Judith Butler*, “Phänomenologische Forshungen”, Neue Folge 2, 1: 104-125.

HALL, L.D., AMES, T.R.

– 1998, *Thinking From the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany, State University of New York Press.

IRIGARAY, L.

– 1993, *An Ethics of Sexual Difference*, trans. by C. Burke, G.C. Gill, Ithaca, Cornell University Press.

LAOZI

– 2001, *Dao De Jing: the Book of the Way*, trans. and commented by M. Roberts, Berkley, Los Angeles - London, University of California Press.

LEVINAS, E.

– 1969, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. by A. Lingis, Pittsburgh, Duquesne Press.

- LI, J.
- 2016a, *Leben als kreatives Antworten: eine Untersuchung der responsiven Phänomenologie von Bernhard Waldenfels im Hinblick auf den Dialog der Religionen in der Lebenswelt*, Munich, Herbert Utz.
 - 2016b, *Von der phänomenologischen Hervorhebung der Leiblichkeit zum Denken der Grenze im Taijiquan*, in R. Altenburger, E. Bentmann (eds), *Raum und Grenze in den Chinastudien. Jahrbuch der deutschen Vereinigung für Chinastudien*, Wiesbaden, Harrassowitz, vol. 10: 233-254.
- LUSTHAUS, D.
- 2002, *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*, London, Routledge.
- MENGZI
- 2004, *Mencius*, trans. with an introduction and notes by D.C. Lau, London, Penguin.
- MERLEAU-PONTY, M.
- 1962, *Phenomenology of Perception*, trans. by C. Smith, London - New York, Routledge.
- NAGL-DOCEKAL, H.
- 2004, *Feminist Philosophy*, trans. by Katharina Vester, Boulder, Colo, Westview Press.
- SANFORD, J.A.
- 1979, *The Invisible Partner: How the Male and Female in Each of Us Affects Our Relationships*, Mahwah, Paulist Press.
- STOLLER, S.
- 2005, *Asymmetrical Genders: Phenomenological Reflections on Sexual Difference*, trans. by C.R. Nielsen, "Hypatia", 20, 2: 7-26.
- STOLLER, S., VETTER, H. (eds.)
- 1997, *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien, WUV-Universitätsverlag.
- WALDENFELS, B.
- 1997, *Fremdheit des anderen Geschlechts*, in S. Stoller, H. Vetter (eds), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien, WUV-Universitätsverlag.
- WEBSTER, D.
- 2004, *The Philosophy of Desire in the Buddhist Pali Canon*, London, Routledge.
- WENDEL, S.
- 2003, *Feministische Ethik zur Einführung*, Hamburg, Junius.

Abstract

The complex and long genesis of the *Daodejing* is widely known. Whether it was originally composed by a single author, the legendary Laozi, or whether it emerged over time as a sort of collective anthology ancient sayings, the text underwent countless changes made by copyists and commentators over the centuries, and the *Daodejing* extensively published today is clearly something different from its first (and second) versions. For this reason, as well as for the nature of Chinese thought itself, it seems inappropriate to search for a philosophical “system” in the *Daodejing*. Nonetheless, the text can shed light on the view of nature permeating classical China. The paper will focus on three issues. The first is the ontological non-individualization of the Dao, which is the counterpart to the epistemological individualization of the human and social world. The second is the kind of metaphysics that can frame these features: a metaphysics of diachronic events, processes, and emergences, rather than a synchronic metaphysics of objects, substances, and monadic properties. The third, finally, is the fragmenting power of language, which through naming and knowledge creates that individualization that splits the undivided unity of the Dao.

1. Origini del Daodejing

Innumerevoli pagine sono state scritte a proposito del *Daodejing* 道德經, solitamente conosciuto come *Classico/Canone della Via e della Virtù*, ma anche come *Laozi* 老子, dal nome del maestro a cui a lungo se ne è attribuita la paternità, o, ancora, *Laozi Daodejing* 老子道德經, il *Daodejing* di Laozi¹.

* *Laddove non specificato diversamente, la traduzione in italiano delle citazioni riportate nel testo e in nota è mia.*

¹ La traduzione del titolo dell'opera è in realtà problematica, come vedremo, poiché problematica è l'interpretazione del significato dei due caratteri *dao* e *de*. Per questo motivo, oltre a quando detto

Molte questioni legate all'opera, come quella dell'identità (ed esistenza) di un autore, dell'origine del testo, della struttura, dell'ordine e del significato delle sue ottantuno stanze, sono state ampiamente dibattute tenendo conto delle testimonianze della storiografia, di studi paleografici, fonologici e filologici, e, ovviamente, delle scoperte archeologiche che negli anni Settanta e Novanta del Novecento hanno gettato nuova luce sulla storia di uno dei testi più noti e tradotti del mondo. La breve storia che tratteremo in questo paragrafo non ha pretesa di esaustività², ma mira a inquadrare al meglio la natura del testo e il valore dei molteplici contenuti teorici e pratici da esso veicolati.

Come accennato, il *Daodejing* si presenta, ai giorni nostri, come un breve testo di circa 5000 caratteri organizzati in ottantuno stanze (*zhang* 章) divise in due sezioni (*pian* 篇), di cui una dedicata al Dao, il cosiddetto *Daojing* 道經 (1-37) e l'altra dedicata al De, il *Dejing* 德經 (38-81)³. È tuttavia accertato che questa struttura non rispecchi versioni più antiche dell'opera. La versione "standard" del *Daodejing*, il cosiddetto *textus receptus*, si fa derivare dalle versioni studiate dai commentatori cinesi Heshang Gong 河上公 (II secolo a.C. - III/IV secolo d.C.) e Wang Bi 王弼 (226-249)⁴. In base alle fonti classiche e ai ritrovamenti archeologici, tuttavia, il *Daodejing* sarebbe più antico. Lo storiografo Sima Qian 司馬遷 (145-86 a.C.), autore insieme al padre Sima Tan 司馬談 (-110 a.C.) della prima grande storia universale della Cina, lo *Shiji* 史記 (*Memorie di uno storico*), offre la biografia di un personaggio chiamato Li Er 李耳, soprannominato Boyang 伯陽, e passato alla storia come Laozi ("Vecchio Maestro/Bambino") o Lao Dan 老聃 ("Vecchio Dan") vissuto all'epoca di Confucio 孔子 (551-479 a.C.) e autore di un testo di circa 5000 caratteri, diviso in due sezioni, dedicate

sopra, i traduttori hanno proposto altri titoli, come *The Canon of Reason and Virtue* (Suzuki, Carus 1954), *The Way and its Power* (Waley 1958), *Dao De Jing. Making the Life Significant* (Ames, Hall 2010) o, ancora, *Scrittura canonica del Dao e della [Sua] Possanza*, suggerito da Attilio Andreini in Andreini 2018. La scelta di limitarsi a romanizzare il titolo, d'altra parte, è la più diffusa, così che molte edizioni portano semplicemente il titolo *Tao Te Ching* (in Wade-Giles) o *Dao De Jing/ Daodejing* (in pinyin). In linea con quest'ultima scelta, nell'articolo ci riferiremo all'opera usando la romanizzazione in pinyin *Daodejing*.

² Per un'analisi dettagliata del testo rimandiamo a Moeller 2006; Ames, Hall 2010; Andreini, Scarpari 2004.

³ Ci limitiamo, per ora, a traslitterare i caratteri 道 e 德. Relativamente al loro significato, e alla loro possibile traduzione, rimandiamo al paragrafo successivo.

⁴ Le versioni del *Daodejing* in oggetto sono contenute in due collettanee di testi classici risalenti all'Ottocento e al Novecento. La prima, il *Sibu congkan* 四部叢刊, contiene l'edizione e i commenti di Heshang Gong, mentre la seconda, il *Sibu beiyao* 四部備要, contiene quelli di Wang Bi. Altre versioni del *Daodejing* presenti in queste raccolte contribuiscono comunque a formare il *textus receptus*, che corrisponde, quindi, a un *corpus* complesso e stratificato. Per un approfondimento vedi Boltz (1993) e Wagner (2003).

rispettivamente al Dao e al De. Secondo quanto riportato da Sima Qian⁵, il *Daodejing* sarebbe stato quindi composto da un singolo autore, archivista presso la corte Zhou, nel VI secolo a.C.. Questa tesi è tuttora parzialmente sostenuta da un certo numero di interpreti⁶ che ritengono che i nuclei centrali del *Daodejing* siano da attribuire al pensiero di Laozi e debbano essere datati intorno al VI secolo a.C. Molti altri autori, tuttavia, hanno rilevato come il racconto di Sima Qian non contenga nulla di realmente dimostrabile e sembri piuttosto una commistione di leggende, racconti e testimonianze provenienti da miti o ulteriori fonti che non sono tuttavia in nostro possesso⁷. Oltre a questo, va tenuto in considerazione un fatto più generale ed estremamente significativo:

[...] la natura delle opere ascritte ai cosiddetti «Maestri» (zhuzi 諸子) che vissero tra il V e il III secolo a.C. è sostanzialmente collegiale, frutto della stratificazione di materiale gradualmente aggiunto e adattato da discepoli che tributavano il più vivo rispetto verso pensatori identificati come punti di riferimento morale e dottrinale⁸.

Accanto alla teoria che vede Laozi come l'autore del *Daodejing* pare perciò più ragionevole pensare che l'opera, più che un testo organico composto da un singolo autore, sia una sorta di antologia di detti, motti, immagini e metafore, trasmessi oralmente di generazione in generazione, sedimentati e poi trascritti per una serie di ragioni e contingenze storiche⁹. Questa seconda ipotesi ridimensiona ovviamente il dibattito sulla datazione dell'opera, implicando che un autentico *Urtext* di cui stabilire il periodo di composizione non sia mai esistito, ma siano esistite, al contrario, più versioni, prima orali e poi successivamente trascritte, riconducibili in modi diversi al *textus receptus*. A favore di quest'ultima ipotesi testimoniano i manoscritti ritrovati alla fine del Novecento in alcune tombe risalenti al III e al IV secolo a.C. I ritrovamenti più significativi furono due. Nel primo caso, nel 1973, vicino alla città di Mawangdui 馬王堆, nella provincia dello Hunan, furono rinvenuti due manoscritti pressoché completi del *Daodejing* scritti su seta (il *Boshu Laozi* 帛書老子) e risalenti all'inizio della dinastia Han (206 a.C. - 220 d.C.). Nel secondo caso, nel 1993, vicino a Guodian 郭店, nella provincia dello Hubei, il ritrovamento di alcune tombe di aristocratici restituì una corposa parte di testo (circa due quinti della versione standard) trascritta su asticelle di bambù risalenti all'incirca alla fine del IV secolo a.C. (i *Guodian Chujian* 郭店楚簡). Parti del *Daodejing* circolavano quindi almeno quattrocento anni prima della

⁵ Per una traduzione della biografia di Laozi scritta da Sima Qian vedi Nienhauser 1995: 21 sgg.

⁶ Vedi Liu 2015.

⁷ Su questo vedi Lau 1963: 90-103; Graham 1986; Boltz 1993; Andreini 2004, van Norden 2011: 122 sgg.

⁸ Andreini 2004: vii.

⁹ Vedi Moeller 1963; Waley 1958; LaFargue 2010.

stesura del commentario di Wang Bi, ma queste parti presentano caratteristiche peculiari che hanno indotto gli studiosi a ipotizzare che i manoscritti, soprattutto quelli di Guodian, costituissero o una formulazione primitiva rispetto a quella del *Daodejing* canonico, essendo testi autonomi poi confluiti nel *Daodejing*, oppure parti di un ancora più antico *Daodejing* rimaneggiato nei secoli successivi¹⁰.

Le differenze fra i manoscritti e il testo standard sono corpose. Anzitutto è differente l'organizzazione interna: le stanze dei testi di Mawangdui non seguono l'ordine di quelle del *textus receptus*, e presentano le due macrosezioni (il *Daojing* e il *Dejing*) disposte in ordine inverso¹¹; i manoscritti di Guodian, d'altro canto, sono composti da tre unità testuali distinte (tre diverse fascette di asticelle) che, con ogni probabilità, non formavano un unico testo all'epoca della loro trascrizione. In secondo luogo, i manoscritti contengono porzioni di testo che non si ritrovano nelle versioni successive del *Daodejing*. Fra le asticelle di Guodian, per esempio, è emerso un intero testo di argomento cosmogonico di circa 300 caratteri, il cosiddetto *Taiyi Shengshui* 太一生水 (*Il Supremo Uno genera l'acqua*), che non si ritrova nei manoscritti di Mawangdui né nelle altre versioni del *Daodejing* in nostro possesso. D'altra parte, mancano invece delle sezioni che si trovano nei testi più recenti, come i numerosi passaggi di polemica anticonfuciana. In ultimo, in nessuno di questi manoscritti è presente una divisione in capitoli, il che suggerisce che tale ripartizione sia stata introdotta in seguito, in occasione delle successive sistematizzazioni e canonizzazioni del testo¹².

¹⁰ Per un approfondimento, vedi Andreini 2000 e 2005.

¹¹ Per questa ragione Henricks, nel tradurre i manoscritti di Mawangdui, parla di *Dedao jing*: vedi Henricks 1992.

¹² La numerazione dei capitoli del *Daodejing* ha un valore simbolico, come rilevato da autori quali Duyvendak (1954) e Henricks (1982): «Il testo presenta 81 capitoli. Non si tratta di un numero casuale. L'81, che equivale a $3 \times 3 \times 3 \times 3$, è un numero sacro per il Taoismo, ed è certo che la divisione fu effettuata artificialmente durante la dinastia Han, o poco prima» (Duyvendak 1954: 4). «Concordo [con Duyvendak] che la ripartizione in 81 capitoli risale all'epoca Han; la conetterei, tuttavia, ai concetti di Yin e Yang, poiché $81 = 9 \times 9$, laddove il 9 è la perfezione dello Yang» (Henrick 1982: 502). Henrick rileva inoltre che il *Daodejing* non è diviso in 81 capitoli in tutte le sue versioni. Come già detto, nei manoscritti più antichi è del tutto assente una suddivisione in capitoli; in alcune versioni con 81 capitoli, poi, il testo è suddiviso in maniera diversa rispetto alla versione di Wang Bi; in alcune edizioni più recenti, infine, il numero stesso delle sezioni varia. Esse sono talora 78, come nella versione di Li Yue, il *Daode zhenjing xinzhū* 道德真經新註, dell'VIII secolo, o 68, come in quella di Wu Cheng, il *Daode Zhenjing zhu* 道德真經注, del XIV. Per approfondimenti, vedi l'accurata analisi di Henrick (1982). Queste circostanze, d'altronde, non devono stupirci, perché molti testi antichi hanno subito manipolazioni e riarrangiamenti corposi nel corso dei secoli. Cfr. Andreini 2000: 17 «[...] con ogni probabilità, nel IV-III secolo a.C. la natura delle opere era estremamente "fluida" ed esistevano differenti trasmissioni di quel *corpus* di scritti che assunse una struttura sufficientemente omogenea soltanto sul finire del periodo degli Stati Combattenti, quando fu battezzato "Laozi" o "Daodejing"». Vedi anche LaFargue, 2010: 196 «Con ogni probabilità, pochi, se non nessuno, fra i Classici arrivati fino ai giorni nostri sono il prodotto di un singolo autore davvero intenzionato a "scrivere un libro"»

Superfluo specificare, infine, che nessun manoscritto riporta il nome di un autore né un titolo¹³.

I manoscritti di Mawangdui e Guodian sono le più antiche tracce del *Daodejing* in nostro possesso e questa circostanza, unita, da un lato, alle estese citazioni del Laozi contenute in classici del IV-III secolo a.C. quali lo *Zhuangzi* 莊子 o lo *Han-feizi* 韓非子, e, dall'altro, alla totale assenza di riferimenti a esso nei testi classici a essi precedenti, suggerisce che i contenuti del testo fossero già disponibili almeno durante il IV secolo a.C.¹⁴ e che la loro trascrizione sia da datarsi intorno al III.

Passiamo ora alla natura del testo, che è ricco di immagini e metafore e presenta numerose rime, ripetizioni e allitterazioni. Come notato da molti autori¹⁵, si tratta di un testo adatto a essere imparato a memoria, forse cantato, sicuramente tramandato oralmente, risultato di un ripetere, glossare e interpretare collegiale che ha attraversato i secoli in un periodo storico in cui scrivere era più complesso e dispendioso di quanto siamo abituati a pensare¹⁶ (ricordiamo che la carta venne inventata intorno al II secolo a.C.).

Questa visione del *Daodejing* come stratificazione testuale che emerge da una cultura trasmessa in forma orale e si trasforma in seguito in testo scritto venendo più e più volte rimaneggiato da copisti, esegeti, discepoli e commentatori, spiega la sua forma apparentemente incoerente, che poco ha a che fare con l'idea di "libro" cui siamo abituati¹⁷. Come nota Hans-Georg Moeller¹⁸, il *Daodejing* non ha un autore, non ha un argomento preciso né affrontato in

per disseminare le proprie idee. Questa pratica divenne comune, in Cina, soltanto a partire dalla dinastia Han (206 a.C.). Quasi tutte le opere precedenti, invece, sono collezioni di materiale messo in insieme da altri».

¹³ Per un'analisi più approfondita rimandiamo a Andreini 2004: xvi-xxviii.

¹⁴ Alcuni autori, basandosi su criteri linguistici e fonetici, retrodatano ulteriormente la composizione dei versi del *Daodejing*. Vedi Baxter 1992; Liu 2005 e 2015.

¹⁵ Moeller, 1963; LaFargue 1994; Ames, Hall 2010.

¹⁶ Su questo vedi Scarpari 2005.

¹⁷ Accanto alle difficoltà che derivano dalla genesi del testo, ce ne sono altre di natura linguistica che non possiamo qui trattare. Riportiamo però le parole di Andreini «[...] vanno considerati ostacoli linguistici e culturali che non sempre siamo in condizione di superare. Questi codici sono stati (tra)scritti secondo criteri grafici non omogenei e presentano difformità palesi rispetto alle grafie standard. Sul piano strettamente paleografico, i manoscritti ci rivelano un lessico sconosciuto e ricchissimo che non sempre riusciamo a cogliere con pienezza. L'abbondanza di grafie anomale rivela certo l'elevato grado d'instabilità grafica nell'antichità, ma principalmente dimostra come, partendo da una forma "primaria", l'aggiunta, la sottrazione o l'alterazione di determinati elementi conferivano sottili sfumature semantiche che, purtroppo, già in tempi remoti sono andate perdute, tant'è vero che anche i più antichi dizionari etimologici non registrano molte delle grafie presenti nei codici manoscritti» (Andreini 2005b: 132). Su questo vedi anche Wen 2000, Liu 2003 e Andreini 2005a.

¹⁸ Moeller 2006: cap. 1.

forma analitica, non ha tesi conclusive a cui conduca tramite argomentazioni o spiegazioni sistematiche. Presupponendo una familiarità¹⁹ che ne rendeva la fruizione quasi spontanea, potremmo dire immediata, il *Daodejing* trascritto non si configura come un trattato, ma può essere descritto come una sorta di “ipertesto”, una metafora che coglie adeguatamente il modo in cui i concetti da esso veicolati sono sparpagliati nel testo in maniera irregolare, ma in modo tale da creare delle reti semantiche che sanno sfruttare immagini diverse e tuttavia portatrici di una stessa “struttura di senso”.

Quello che possiamo ricercare in un testo dalla genesi e dalla struttura così complesse come il *Daodejing* non è, di conseguenza, un sistema filosofico ben articolato come quelli della filosofia antica occidentale. Il *Daodejing* è tuttavia in grado di fornire preziosi suggerimenti sulla visione dell'uomo e del reale che permeava la Cina preimperiale, un modello di mondo che, in senso lato, possiamo definire metafisico e che presenta nei suoi tratti fondamentali significative differenze rispetto a quello che all'incirca nello stesso periodo storico veniva sviluppandosi in forma più sistematica e analitica sulle coste del Mar Mediterraneo.

2. I significati dell'opera

La primissima questione interpretativa posta dal *Daodejing* è il significato del carattere *dao*²⁰, un problema che, come menzionato precedentemente, si riflette sulla traduzione del titolo dell'opera. La letteratura offre diverse interpretazioni, suggerendo come esso possa essere un concetto di tipo etico, politico, mistico-religioso o, ancora, metafisico. Ripercorrere la travagliata genesi del testo, tuttavia, dovrebbe aver chiarito come non sia ragionevole ricercare significati del tutto univoci in un'opera che è andata formandosi lungo un arco temporale di secoli, per mano di una pluralità di soggetti vissuti in diversi contesti culturali²¹. Sembra perciò assolutamente appropriato pensare che i significati attribuiti al concetto di Dao siano più d'uno e rispecchino i modi in cui, nel corso dei secoli, il *Daodejing* è stato letto e inteso²².

¹⁹ Su questo vedi LaFargue 1994: 125-174, e Ames, Hall 2010: 22 ss.

²⁰ In realtà, tanto quanto quella di *dao* sembra problematica la traduzione del carattere *de*, ma, come nota Lau, il fatto che la corrente di pensiero che si fa risalire al *Daodejing* sia poi stata nominata Daoismo suggerisce che il *dao* sia il concetto centrale del *Daodejing*.

²¹ Su questo vedi Lau 1963.

²² Su questo, vedi Lai 2008: 73 ss. e Andreini 2018: xxx ss., dove Andreini suggerisce che il valore dell'opera sia triplice e riguarda al tempo stesso la cosmologia, la cura di sé e il governo, senza che nessuna di queste valenze escluda le altre.

Ciò che vorrei proporre in questo articolo è perciò un'analisi di alcune sezioni del testo²³ che, a nostro avviso, sono particolarmente significative per comprendere la visione del mondo naturale veicolata dal *Daodejing*. Ci concentreremo su tre questioni teoretiche: la non-individualizzazione ontologica del Dao, che fa da contraltare all'opposta individualizzazione epistemologica del mondo umano; alcuni tratti della metafisica sottesa al *Daodejing*, che sembra una metafisica di processi, più che di sostanze e proprietà individuali; infine, il potere parcellizzante del conoscere, che tramite il volere e il nominare produce quell'individualizzazione che frammenta la totalità indivisa del Dao generando gli innumerevoli esseri che popolano il mondo terreno.

3. Indeterminazione

Il *Daodejing* è stato a lungo considerato un testo principalmente mistico-religioso (un'opinione tuttora condivisa da alcuni²⁴) o, in alternativa, un testo filosofico su un principio primo chiamato, solitamente, la Via (al singolare). Questa distinzione, che ricalca quella fra daoismo religioso (*daojiao* 道教) e daoismo filosofico (*daojia* 道家)²⁵, suggerisce l'idea che il Dao vada inteso come un principio divino, o, almeno, trascendente e metafisico, dove il secondo termine viene spesso – e a torto – usato come sinonimo del primo²⁶.

L'abitudine a considerare misterioso e trascendente il Dao deriva, da un lato, da alcune proprietà che gli vengono attribuite nel *Daodejing* e, dall'altro, da un pregiudizio filosofico diffuso, secondo il quale ciò che è epistemologicamente ineffabile sarebbe ontologicamente ambiguo²⁷. Approfondiamo ora questo duplice punto.

Un tratto ricorrente nel *Daodejing* è la definizione del Dao per negazione, ossia per via apofatica, una strategia tipica del misticismo²⁸. Tali negazioni si possono suddividere, semanticamente, fra negazioni della percepibilità del Dao tramite

²³ Il testo su cui lavoreremo è quello tradotto da Atilio Andreini in Andreini 2018, ossia la versione del *Daodejing* riportata nel commentario di Wang Bi che si trova nel *Zhengtong Daozang* 正統道藏 (*Daoist Canon of the Zhengtong Reign Period*), canone daoista risalente al 1445.

²⁴ Vedi Chan 1963 e DeAngelis, Frisina 2008.

²⁵ Per un approfondimento vedi Kohn 2018.

²⁶ Vedi per esempio Chan 1963 o Cheung 2017; van Norden 2011: 131 ss. Van Norden commette un errore filosofico particolarmente marcato: prima nota che il *Dao* trascende il linguaggio e quindi conclude che trascenda il reale.

²⁷ Su questo tema molto ha scritto Maurizio Ferraris che definisce “fallacia trascendentale” il confondere l'epistemologia con l'ontologia (vedi Ferraris 2004).

²⁸ Vedi Csikszentmihalyi 1999.

i sensi, negazioni della sua nominabilità (e quindi definibilità), e attribuzione di aggettivi più generali che esprimono l'idea di oscurità o vaghezza.

Nel primo caso, il Dao è *yi* 夷²⁹ “impercettibile al tatto”, *wei* 微³⁰ o *bu zu jian* 不足見³¹ “impercettibile alla vista/non visibile”, *dan* 淡³² o *wu wei* 無味³³ “senza gusto”, *xi* 希³⁴ o *bu zu wen* 不足聞³⁵ “non udibile”, *bu zu ji* 不足既³⁶ “non esauribile” – al contrario di ciò che si può invece percepire ed esaurire coi sensi. Nel secondo caso, troviamo spesso ripetuto che il Dao è *wuming* 無名³⁷ “senza nome” e *wuxing* 無形³⁸ “senza forma”. Si hanno le espressioni *sheng sheng bu ke ming* 繩繩不可名³⁹ “incommensurabile/incessante/immenso [e perciò] non nominabile”⁴⁰, *wu zhuang zhi zhuang* 無狀之狀⁴¹ “forma senza forma” e *wu wu zhi xiang* 無物之象⁴² “immagine senza contenuto”. A queste espressioni, si affiancano infine aggettivi più generici che richiamano una vaghezza intrinseca al Dao, come il suo essere *xuan* 玄⁴³ “arcano/oscuo”, *yin* 隱⁴⁴ “celato/nascosto”, *xi* 寂⁴⁵ “silente”, *liao* 寥⁴⁶ “vago”, o *huhuang* 惚恍⁴⁷ “indistinto/indeterminato”.

Il quadro esplicito che viene fornito dal *Daodejing* caratterizza quindi il Dao come qualcosa di epistemologicamente inafferrabile e di concettualmente indefinibile. Questa incatturabilità gnoseologica lascia spazio a una conoscenza di tipo esclusivamente noetico, ossia prediscorsivo o precategoriale, che non

²⁹ Stanza 14.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² Stanza 35.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Stanze 14 e 41.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Stanza 35.

³⁷ Stanze 1, 25, 32, 37, 41.

³⁸ Stanza 41.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Per un'analisi del significato di questi cinque caratteri vedi Cheung 2017: 360 ss.

⁴¹ Stanza 14.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Stanze 1, 6, 10, 15, 51, 56, 65.

⁴⁴ Stanza 41.

⁴⁵ Stanza 25.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Stanza 14 e 21, nella forma 惟恍惟惚 *wei huang wei hu*.

deve tradursi in un'attribuzione di inesistenza o di non-essere, quanto piuttosto in semplice assenza di determinazione, essendo l'indeterminazione del Dao dipendente dalla sua anteriorità a qualsiasi epistemologia. Il Dao è perciò *hubuang* 惚恍, indeterminato e indistinto, poiché anteriore a ogni determinazione individualizzante (*you* 有), e ogni tentativo di determinarlo e distinguerlo degenera nella produzione di qualcosa d'altro, ossia delle parziali e molteplici cose che popolano il mondo (i *wanwu* 萬物, i “Diecimila Esseri”).

Questa indeterminazione è evidente nell'immagine, spesso accostata al Dao, del *pu* 樸, il ceppo di legno non intagliato che viene nominato nelle stanze 15, 19, 28, 32, 37 e 57. La stanza 32, per esempio, recita:

道常無名，樸雖小，天下莫能臣也
dao chang wu ming, pu sui xiao, tian xia mo neng chen ye.

Eternamente senza-nome è il Dao: seppur minuto appaia nella Sua semplice ruvidezza, pari al ceppo grezzo, nessuno sotto il Cielo è capace di assoggettarLo⁴⁸.

Il ceppo grezzo rappresenta l'esser forma senza-forma del Dao, la sua mancanza di tratti positivi, definiti e, in quanto tali, limitanti. Non a caso, l'immagine del ceppo è associata ad altre immagini che le sono simili:

敦兮其若樸，曠兮其若谷，渾兮其若濁
dun xi qi ruo pu, kuang xi qi ruo gu, hun xi qi ruo zhuo

[...] schietto, era, come il ceppo grezzo non tagliato,
 vasto, come la valle,
 confuso, come le torbide acque⁴⁹.

Moeller, d'accordo con Wang Bi, suggerisce come queste tre immagini, il ceppo, la valle e l'acqua torbida, che peraltro rimano fra loro a ulteriore conferma della loro equivalenza concettuale (*pu* 樸, *gu* 谷 e *zhuo* 濁), condividano una stessa struttura di senso:

Queste [tre immagini] sono, per così dire, forme “negative”. Il legno grezzo non è stato ancora intagliato – è grezzo e senza forma discernibile. Una simile negatività può essere ascritta all'acqua torbida. Sebbene all'acqua manchi, in generale, una forma specifica – e perciò essa può acquisire qualunque forma – l'acqua torbida è una massa “caotica” di particelle che non si sono ancora sedimentate. Quest'acqua diventerà pulita e assumerà un colore e una qualità specifica, ma per ora è ancora una “non-forma” primordiale che precede il suo futuro prender forma. La valle, nel contesto di queste immagini, sembra essere immagine del vuoto, dello spazio non ancora riempito. Essa

⁴⁸ Andreini 2018: 87.

⁴⁹ Ivi: 43.

è “vasta”, uno spazio vasto e vuoto. Una forma negativa in contrasto con le montagne “piene” che la circondano. Essa è senza contenuto e senza proprietà positive. Essa è mero potenziale, un potenziale che non è stato ancora attualizzato⁵⁰.

Carattere principe del Dao sarebbe quindi la sua mancanza di forma determinata, la succitata “forma senza forma” (*wu zhuang zhi zhuang* 無狀之狀) che precede ogni attribuzione di forma. Non vi è alcun motivo, tuttavia, per considerare questa assenza di determinazione un’assenza di essere e se la vaghezza del Dao viene scambiata per non-essere è perché si sta assumendo sottobanco un paradigma metafisico che fa della nozione di sostanza il marchio dell’esistenza.

4. Metafisica di sostanze e metafisica di processi

Per Aristotele le sostanze individuali sono ontologicamente primarie (*πρῶτα οὐσίαι*) e le loro proprietà sono monadiche, cioè inerenti all’individuo e non alle sue relazioni con altri individui o alle dinamiche che lo riguardano. L’individuo è, per così dire, chiuso in se stesso e le relazioni sono riducibili agli individui, poiché se non lo fossero sarebbero qualcosa di indipendente e infrangerebbero quei confini che dividono nettamente un individuo dall’altro⁵¹. Questa metafisica, che pone individui e proprietà fondamentali alla base dell’ontologia, ha influenzato a lungo la storia della filosofia occidentale⁵² che si è vista – e si vede tuttora – impegnata a cercare uno o più tipi di principi o entità fondamentali in grado di motivare e radicare l’esistenza e la natura di tutte le altre entità. Molti dei dibattiti che interessano la metafisica contemporanea possono essere ricondotti a questo problema, basti pensare a quello relativo al *Grounding*⁵³, a quello sulla fundamentalità⁵⁴, o a quello su riduzionismo, antiriduzionismo ed emergentismo⁵⁵. In tutti questi casi viene di norma assunta una realtà composta da entità ordinate gerarchicamente tramite diversi tipi di relazioni di dipendenza come, per esempio, la costituzione mereologica, la realizzazione, la sopravvenienza, l’emergenza o simili; alla base di questa gerarchia vengono quindi poste delle entità fondamentali, ossia non dipendenti, non derivate e

⁵⁰ Moeller 1964: 9.

⁵¹ Su questo vedi Marmodoro, Yates 2016: 4 ss.

⁵² Esistono eccellenti esempi di metafisiche non legate al concetto di sostanza permanente qui discusso, basti pensare a Eraclito, Plotino, Nietzsche, Hegel e molti altri, ma la controparte sostanzialista è stata sempre maggioritaria in Occidente. Per un approfondimento vedi Seibt 2018 e bibliografia qui indicata.

⁵³ Vedi, per esempio, Schaffer 2009; Fine 2012; Wilson 2014; Bennett 2017.

⁵⁴ Vedi Schaffer 2003; Barnes 2012; Takho 2018.

⁵⁵ Vedi, per esempio, Humphreys 2016; Gillett 2016.

tendenzialmente considerate *autenticamente* reali (fondamentalismo ontologico), che radicano altre entità non-fondamentali, derivate e meno autentiche. C'è tuttavia un tratto comune a tutte le relazioni di dipendenza in oggetto: esse sono relazioni sincroniche, e questo implica che la visione del reale che fa da cornice a questi dibattiti ignori la temporalità e alimenti un'idea statica di universo in cui i ruoli e le proprietà delle entità che lo compongono – sebbene non ancora epistemologicamente chiariti – sono ontologicamente determinati una volta per tutte⁵⁶. Questa visione del reale è estremamente diversa da quella che emerge dal *Daodejing*. Qui sembra, al contrario, che venga fornita una descrizione della realtà che non riposa su entità immutabili e incorruttibili come le sostanze aristoteliche⁵⁷, né su entità intrinsecamente fondamentali come i microcostituenti della realtà fisica che tanta filosofia della scienza e metafisica contemporanea si affanna a individuare. Il *Daodejing* pare piuttosto tratteggiare il reale come un processo infinito di produzione naturale spontanea (*ziran* 自然) il cui tratto fondamentale è quello di *non* possedere alcun tratto materiale fondamentale. Se larga parte della metafisica occidentale è perciò una metafisica di sostanze individuali e proprietà monadiche a loro inerenti, quella sottesa al *Daodejing* sembra piuttosto una metafisica di processi ed emergenze spontanee di novità, laddove il Dao rappresenta questa processualità intrinseca al reale la cui logica interna è lo spontaneo emergere (*ziran* 自然) e dispiegarsi (*zihua* 自化) dei processi naturali⁵⁸:

人法地, 地法天, 天法道, 道法自然
ren fa de, di fa tian, tian fa dao, dao fa ziran

L'uomo fa della Terra il proprio modello,
 la Terra lo fa del Cielo,
 il Cielo, del Dao,
 e il Dao ha per modello ciò che così-è, da sé (自然 *ziran*)⁵⁹.

Il punto focale del concetto di *ziran*⁶⁰ sta nel carattere *zi* 自, che indica riflessività ed è fondamentale per comprendere la portata metafisica della no-

⁵⁶ Un autore che si è soffermato su questo è Paul Humphreys, che nel suo libro sull'emergenza (Humphreys, 2016) sottolinea come il dibattito su emergentismo e riduzionismo (da lui definito atomismo generativo) presenti un *bias* ricorrente, ossia la tendenza a concentrarsi esclusivamente su modelli sincronici di emergenza, e mai diacronici, con un conseguente impoverimento intrinseco del dibattito.

⁵⁷ Aristotele, *Metafisica*, VIII.3.1043b, I, 14-16.

⁵⁸ Su questo vedi Moeller 1964: 33 sgg e Ames, Hall 2003: 68 sgg.

⁵⁹ Andreini 2018: 67.

⁶⁰ Andreini traduce 自然 *ziran* come “ciò che così-è, da sé”. Esempi di altre traduzioni disponibili sono, fra quelle più letterali, quella di Ames e Hall “ciò che è spontaneamente così

zione in questione. Il *Daodejing* descrive i processi naturali come “spontanei” nel senso di “auto(自)-determinati”, cioè non determinati da altro, bensì da se stessi. Se il Dao è perciò origine esistenziale (*shi* 始) o radice (*ben* 本 o *gen* 根) dell’esistente, non ne è tuttavia “Padrone” (*bu wei wang* 不為主⁶¹) nel senso che la dipendenza che lega i Diecimila Esseri al Dao non è la dipendenza che lega un principio primo a ciò che esso regola, come una legge di natura che regola il comportamento dei fenomeni a essa sottoposti, quanto piuttosto la (parziale) dipendenza che lega il figlio alla madre (母 *mu*):

有物混成，先天地生。[...] 可以為天下母。。
you wu hun cheng, xian tian di sheng. [...] ke yi wei tian di mu.

Indistintamente qualcosa prese forma,
 qualcosa nato di Cielo e Terra pria.
 [...]

Definire Lo potremmo ‘Madre di tutto ciò che sta sotto il Cielo’ (*tianxia mu* 天下母).⁶²

I Diecimila Esseri che compongono il mondo conoscibile, in altri termini, non sono ontologicamente riducibili al Dao o da esso totalmente dipendenti e governati, poiché sono entità autenticamente *nuove*, dotate di una forma, di un nome e di una identità propria. Il Dao, al contrario, è una processualità dialettica costante (*chang* 常) che rende impossibile ogni domesticazione. Esso è una processualità in cui *tutto* coesiste dialetticamente in una indivisibile *coincidentia oppositorum*:

曲則全，枉則直，窪則盈，弊則新，少則得，多則惑
qu ze quan, wang ze zhi, wa ze ying, bi ze xin, shao ze de, duo ze huo.

È ritorto, e dunque integro e completo
 è curvo, e dunque dritto
 è cavo, e dunque colmo
 quel che è logoro, nuovo si farà
 nella penuria il vero acquisto risiede
 l’eccedenza perplessità e incertezza reca⁶³.

[come è]” (*what is spontaneously so*), o quella di Lau “ciò che è naturalmente così [come è]” (*that which is naturally so*), o, fra quelle meno letterali, quella di Moeller “il proprio corso” (*its* [of the Dao] *own course*) o quella di Duyvendak “il Corso Naturale”.

⁶¹ Stanza 34.

⁶² Andreini 2018: 67.

⁶³ Ivi: 61.

5. Unità e linguaggio

Se il Dao non è sostanza, ma inesauribile processualità, esso non è nemmeno Unità poiché ciò che è processo senza fine non può essere catturato da una numerabilità discreta e parcellizzante. Nella stanza 42, coerentemente, il Dao pare anteriore alla stessa distinzione fra uno e molteplice:

道生一，一生二，二生三，三生萬物
dao sheng yi, yi sheng er, er sheng san, san sheng wanwu

Il Dao generò l'Uno,
e dall'Uno furono Due,
e dal Due, Tre,
e, dal Tre, i Diecimila Esseri trassero vita⁶⁴.

Affermare che il Dao non rappresenta né l'Unità originaria né una qualche più generica unità individuale può sembrare contraddittorio. Tradizionalmente, i traduttori hanno parlato del Dao al singolare (*il Dao, la Via*) finendo per oggettivarlo, ma questa singolarità grammaticale e concettuale ha anche prodotto una sostantivizzazione del Dao che si è infine tradotta nella sua sostanzializzazione ontologica. Questo processo ha generato quindi l'idea che al Dao vada attribuita una particolare unità metafisica che sembra essere un'imposizione ingiustificata anche sul piano linguistico. Il fatto che in Occidente si parli del Dao al singolare è una contingenza che deriva dalla sintassi delle lingue indoeuropee, che riconoscono due o tre numeri, il singolare, il plurale e, in alcuni casi, il duale. Come è noto, i caratteri della lingua cinese sono al contrario unità invariabili e non forniscono alcuna informazione sul numero⁶⁵. Tradurre il carattere Dao in una qualsiasi lingua che non condivida con il cinese questa caratteristica significa perciò legarlo, da un lato, a una grammatica che ne definisce un numero e, dall'altro, alle caratterizzazioni metafisiche in essa nascoste⁶⁶. La metafisica occidentale distingue comunemente le sostanze dalle proprietà e dalle relazioni, laddove questa suddivisione sembra legata alla differenza fra sostantivi, predicati e verbi. Nel caso in oggetto, insistere sulla singolarità e sulla sostantivizzazione del Dao opponendolo alla molteplicità delle cose sembra suggerire, come indicato da Ames e Hall⁶⁷, una metafisica "Uno-molti", che non si ritrova nel pensiero cinese antico⁶⁸, ma è invece tipica di quello occidentale. Come abbiamo visto,

⁶⁴ Ivi: 61.

⁶⁵ Andreini 2018: 115.

⁶⁶ Per un approfondimento, vedi Abbiati 1992.

⁶⁷ Per approfondire il tema della relazione fra grammatica e metafisica, vedi Lakoff, Johnson 1980.

⁶⁸ Vedi Ames, Hall 2010: 12 ss.

tuttavia, l'assorbimento della metafisica del *Daodejing* in un modello metafisico di stampo aristotelico non pare giustificato poiché se il Dao rappresenta una processualità, ossia il *modo* in cui il reale si produce, allora esso non può essere uno allo stesso modo in cui può essere uno un dio, una legge, o un principio primo regolatore. L'unità del Dao non è quindi l'individualità numerica assoluta di un Uno trascendente, quanto piuttosto la totalità indifferenziata dell'indiviso e testimonianza di ciò è quanto il *Daodejing* prescrive al Saggio, per il quale l'unica possibilità di ricongiungersi al Dao è quella di rinunciare a se stesso⁶⁹, perdere la propria soggettività e individualità, e ottenere, per converso, una vacuità (*xu* 虛) priva (*wu* 無) di tutto ciò che è prettamente umano: il desiderare (*yu* 欲), il conoscere (*zhi* 智), il nominare (*ming* 名) e l'adoperarsi (*wei* 為)⁷⁰. Abdicare all'individualizzazione sembra perciò la strada per tornare alla naturalezza del Dao, laddove esso, sebbene inafferrabile a livello epistemico, è radice (*ben* 本 o *gen* 根) immanente al reale, più che sostanza a esso trascendente⁷¹.

D'altro canto, invertendo il senso di questo ritorno (*fu* 復) – un ritorno che richiede una perdita di individuazione – risulta chiaro come la generazione dei Diecimila Esseri sia prodotto dell'individualizzazione che comportano il desiderare, il conoscere, il nominare e l'adoperarsi sopradetti.

Fin dalla sua prima stanza, il *Daodejing* recita:

道可道非常道,名可名非常名
dao ke dao fei chang dao, ming ke ming fei chang ming

Dao che come Dao può essere preso, Eterno Dao non è,
 [poiché] nome che può essere nominato, Nome Eterno non è.

Questo passaggio, che è forse uno dei più conosciuti e dibattuti del *Daodejing*, presenta tre accezioni diverse del carattere dao 道⁷². Nella prima occorrenza, esso indica il principio processuale che regge lo sviluppo del reale di cui abbiamo parlato finora. Nella seconda, esso va invece inteso come verbo e può indicare “essere Dao”, o “essere preso come Dao” o “essere detto [definito] come Dao”,

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Su questo vedi il commento alla stanza 38 in Andreini 2018: 104 «L'Uno non si consegue accumulando meriti che sono frutto di azioni consapevoli. Per effetto del paradossale principio di ribaltamento o inversione (*fan* 反, rinvio a *Laozi* 40), è solo smarrendo se stessi che si “consegue” – per così dire – l'Unità con il Dao. Trattasi, pertanto, di un “consequire” che trova compimento solo attraverso una perdita (*shi* 失) della centralità del soggetto e delle sue prerogative».

⁷¹ Vedi Slingerland 2003: 78.

⁷² Su questo, Ames e Hall commentano che “[...] molti dei più autorevoli sinologi, cinesi e occidentali, usano i propri linguaggi, ma sono piuttosto espliciti nel rigettare l'idea che la cosmologia cinese abbia origine in un Assoluto trascendente e implichi la realta/apparenza che deriva da un simile impegno concettuale”. Vedi Ames, Hall 2010: 9.

visto che *dao* significa anche “parlare” o “dire”. La terza occorrenza, infine, si lega all’aggettivo *chang* 常, spesso tradotto come “eterno”, “costante”, “reale”. Questi primi sei caratteri esprimono quindi l’impossibilità di cogliere il Dao – processo indeterminato e indeterminabile – tramite una sua descrizione o concettualizzazione. I caratteri successivi ne forniscono il motivo: il Dao che viene conosciuto/nominato non è il reale Dao incondizionato poiché ciò che riceve nome, nell’atto stesso di riceverlo, perde l’autenticità irriducibile che lo contraddistingueva. Il nominare è perciò attività impositiva e divisiva che spezza la totalità del Dao e blocca la sua dialettica incessante, producendo le entità finite e individuali che costituiscono il mondo.

È quindi il linguaggio lo strumento in grado di intagliare il ceppo *pu* 樸 dandone una forma definita e riconoscibile, così come è il linguaggio a rendere il mondo e il consorzio umano controllabile e governabile. È significativo notare, a questo proposito, che il parallelismo emerge anche a livello linguistico, laddove *zhi* 制, “intagliare/fabbricare”, significa anche “controllare/limitare” ed in questo secondo caso, è omofono e coincidente a *zhi* 治, “controllare/amministrare/governare”.

Se l’Unità del Dao è perciò totalità, il linguaggio è lo strumento che intaglia e divide, a indicare come ogni conoscenza non sarà che parziale e inefficace, essendo ogni accesso dell’uomo al mondo irrimediabilmente situato, limitato e particolare. È forse questa una delle differenze più marcate fra il pensiero cinese e quello occidentale: da un lato, la consapevolezza dell’intrinseca insufficienza conoscitiva dell’uomo e il tentativo di adeguarvisi tramite una condotta passiva e non impositiva; dall’altro uno sforzo attivo e spesso testardo per denudare la realtà dei suoi segreti e poter spiegare, comprendere e assoggettare la natura aderendo ancora, nei casi più estremi, a un ideale baconiano di conoscenza che allinea il conoscere al potere.

University of Turin

Bibliografia

Traduzioni del *Daodejing* di Laozi

AMES, R., HALL, D.

– 2010, *Dao de jing: A Philosophical Translation*, New York, Ballantine Books.

ANDREINI, A.

– 2018, *Daodejing. Il Canone della Via e della Virtù*, Torino, Einaudi.

CHAN, W.T.

– 1963, *The Way of Lao Tzu*, New York, Macmillan.

DUYVENDAK, J.J.L.

– 1942, *Tau-te-tsjing. Het boek van weg en deugd*, Arnhem, VanLoghuhm Slaterus, trad. it. *Tao tê ching. Il Libro della Via e della Virtù*, Milano, Adelphi.

- HENRICKS, R.G.
- 1992, *Dedao jing: A New Translation Based on the Recently Discovered Mawangdui Texts*, New York, Ballantine Books.
 - 2000, *Lao Tzu's Tao Te Ching. A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*, New York, Columbia University Press.
- LA FARGUE, M.
- 1994, *Tao and Method: A Reasoned Approach to the Tao Te Ching*, Albany, State University of New York Press.
 - 2010, *Tao of the Tao Te Ching, A Translation and Commentary*, New York, Suny Press.
- LAU, C.D.
- 1963, *Tao Te Ching*, Harmondsworth, Penguin Books.
- SUZUKI, D.T., CARUS, P.
- 1954, *The Canon Or Reason and Virtue, Being Lao-Tze's Tao Teh-King*, Open Court
- WALEY, A.
- 1958, *The Way and Its Power. Lao Tzu's 'Tao Tè ching' and Its Place in Chinese Thought*, New York, Grove Press.
- WAGNER, R.G.
- 2003, *A Chinese reading of the Daodejing: Wang Bi's commentary on the Laozi with critical text and translation*, New York, Suny Press.

Altra bibliografia

- ABBIATI, M.
- 1992, *La lingua cinese*, Venezia, Cafoscarina.
- ANDREINI, A.
- 2000, *Analisi preliminare del Laozi 老子 rinvenuto a Guodian 郭店*, “Cina”, 28: 9-26.
 - 2005a, *Cases of diffraction in early Chinese manuscripts*, “Asiatische Studien”, LIX, 1: 261-291.
 - 2005b, *Nuove prospettive di studio del pensiero cinese antico alla luce dei codici manoscritti*, “Litterae Caelestes”, 1, 1.
- ANDREINI, A., SCARPARI, M.
- 2007, *Il daoismo*, Bologna, il Mulino.
- ARISTOTELE, VIANO, C.A.
- 1974, *La metafisica di Aristotele*, Torino, Utet.
- BARNES, E.
- 2012, *Emergence and fundamentality*, “Mind”, 121: 873-901.
- BAXTER, W.H.
- 1998, *Situating the language of the Lao-tzu: The probable date of the Tao-te-ching*, in L. Kohn, M. LaFargue (a c. di), *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, New York, Suny Press: 231-253.
- BENNETT, K.
- 2017, *Making Things Up*, Oxford, Oxford University Press.
- BOLTZ, W.G.
- 1993, *Lao tzu Tao te ching*, in M. Loewe (a c. di), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, University of California Institute of East Asian Studies: 269-292.

- CHAN, A.
 – 2018, *Laozi*, in E.N. Zalta (a c. di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- CHEUNG, L.K.
 – 2017, *The metaphysics and unnamability of the Dao in the Daodejing and Wittgenstein*, “Philosophy East and West”, 67, 2: 352-379.
- CSIKSZENTMIHALYI, M.
 – 1999, *Mysticism and apophatic discourse in the Laozi*, in M. Csikszentmihalyi, P.J. Ivanhoe (a c. di), *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*, New York, Suny Press.
- DEANGELIS, G.D., FRISINA, W.G. (a c. di)
 – 2008, *Teaching the Daode Jing*, Oxford, Oxford University Press.
- FERRARIS, M.
 – 2004, *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani.
- FINE, K.
 – 2012, *Guide to Ground*, in F. Correia, B. Schnieder (a c. di), *Metaphysical Grounding*, Cambridge, Cambridge University Press: 37-80.
- HENRICKS, R.
 – 1982, *On the chapter divisions in the “Lao-tzu”*, “Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, London, University of London, 45, 3: 501-524.
- HUANG, P.
 – 1996, *Lao Zi: the book and the man*, “Studia Orientalia”, 79.
- KOHN, L.
 – 2018, *Laozi: Ancient philosopher, master of immortality, and God*, in D.S. Lopez (a c. di), *Religions in China in Practice*, Princeton, Princeton University Press: 52-63.
- LAI, K.L.
 – 2008, *An Introduction to Chinese Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LAKOFF, G., JOHNSON, M.
 – 2008, *Metaphors we Live by*, Chicago, University of Chicago Press, trad. it. di P. Violi, *Metafora e vita quotidiana*, Milano, Bompiani.
- LIU, X.
 – 2005, *Laozi: Niandai Xinkao yu Sixiang Xinquan (New studies on the dating and interpretation of the Lao-Zi)*, Taipei, Dongda Tushu Gongsi.
 – 2015, *Did Daoism Have a Founder? Textual Issues of the Laozi*, in X. Liu (a c. di), *Dao Companion to Daoist Philosophy*, Dordrecht, Springer: 25-45.
- MARMODORO, A., YATES, D. (a c. di)
 – 2016, *The Metaphysics of Relations*, Oxford, Oxford University Press.
- MOELLER, H.G.
 – 2006, *The Philosophy of the Daodejing*, New York, Columbia University Press.
- NIENHAUSER, W. JR.
 – 1995, *The Grand Scribe's Records*, vol. 7: *The Memoirs of Pre-Han China*, Bloomington, Indiana University Press.
- SCARPARI, M.
 – 2005, *Aspetti formali e tecniche di recupero dei codici manoscritti cinesi antichi*, “Litterae Caelestes”, I: 105-130.
- SCHAFFER, J.
 – 2003, *Is there a fundamental level?*, “Noûs”, 37, 3: 498-517.

- 2009, *On What Grounds What*, in D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman (a c. di), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford, Oxford University Press.
- SEIBT, J.
- 2018, *Process philosophy*, in E.N. Zalta (a c. di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*
- TAHKO, T.E.
- 2018, *Fundamentality*, in E.N. Zalta (a c. di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- VAN NORDEN, B.W.
- 2011, *Introduction to Classical Chinese Philosophy*, Indianapolis, Hackett Publishing.
- WEN, X.
- 2000, *The Guodian chu slips. The paleographical issues and their significance*, “Contemporary Chinese Thought”, 32, 1: 7-17.
- WILSON, J.M.
- 2014, *No work for a theory of grounding*, “Inquiry”, 57, 5-6: 535-579.
- XIAOGAN, L.
- 2003, *From bamboo slips to received versions: Common features in the transformation of the “Laozi”*, “Harvard Journal of Asiatic Studies”, 63, 2: 337-382.

Hyun Höchsmann
MAN FROM MARS – THE WESTERN READER

Abstract

A comparative study of the thinkers of China is meant to stimulate philosophical dialogue and not to deliver the observations of the “Man from Mars – the Western reader”.¹ There has been an ongoing debate regarding the validity of interpreting the classical texts of China in the framework of Western philosophical categories and applying classical precepts to contemporary philosophical discussions. While it has been acknowledged that there are differences in cultural traditions, there is also an increasing awareness of the need for sustained and systematic efforts toward formulating philosophical foundations which incorporate diverse intellectual perspectives. Specific topics discussed in the paper are: the parallels between Socrates as a gadfly and Confucius as a wooden bell; “confrontational hermeneutics” (a hermeneutics oriented toward having “a confrontation with a text or a tradition which pays careful attention to *otherness* of text or tradition”); convergent and divergent evolution of ideas; the parallels between the *Book of Odes* and Homeric epics; analogical reasoning from India, China, and Greece to Wittgenstein.

Reflecting on the continuity of ideas between the philosophical thought of China and the West, we discover a vantage point from which the ideas can be approached with a fresh mind. In the philosophical legacy of China the familiar ideas and problems of Western philosophy are cast in a new light. Philosophical ideas, insofar as they are discoveries and inventions of the human mind, resonate across the ages and across geographical and cultural boundaries.

¹ Arthur Waley’s phrase is in *The Way and its Power. A Study of The Tao Te Ching and its Place in Chinese Thought*, New York, Grove Press, 1982.

Leaping into the boundless

Let us forget the passage of time and forget the distinctions. Delve into the infinite and abide in the limitless! (*Zhuangzi* 2)

Even when exploring the unknown terrains of comparative studies means leaping into the boundless, a comparative study of the thinkers of China is meant to stimulate philosophical dialogue and not to put forward the observations of the “Man from Mars – the Western reader”.² There is an initial uncertainty about whether the ideas of the philosophers of China can be translated accurately and how correct our understanding of the texts can be. There has been an ongoing debate regarding the validity of interpreting the classical texts of China in the framework of Western philosophical categories and applying classical precepts to contemporary philosophical discussions. It has been argued that it is necessary “to take accounts of the historical and cultural distance” between the texts of different cultural traditions, and “not to imagine that the West can simply [...] adopt alien intellectual traditions wholesale”.³ “Confrontational hermeneutics”, a hermeneutics oriented toward having “a confrontation with a text or a tradition which pays careful attention to *otherness* of text or tradition”, has been put forward as the more accurate approach to studying texts from diverse traditions.⁴ While it has been acknowledged that there are differences in cultural traditions, there is also an increasing awareness of the need for sustained and systematic efforts toward formulating philosophical foundations which incorporate diverse intellectual perspectives.

An exploration of philosophical thought in China is an important part of understanding the development of the human mind. Philosophy in China, beginning with the *Book of Changes* (*Yijing*, 1200 BCE), spans over three thousand years.⁵ Reflecting on the continuity of ideas between the philosophical thought of China and the West, we discover a vantage point from which the ideas can be approached with a fresh mind. In the philosophical legacy of China the familiar ideas and problems of Western philosophy are cast in a new light.⁶ In reading the texts of Laozi (ca. 604-531 BCE), Confucius (551-479 BCE), Mozi (fl. 479-438 BCE), Zhuangzi (ca. 365-290 BCE), and Wang Yangming (1473-1529), the precise terms of the explanations may appear remote from the present, but the

² Waley 1982: 13.

³ Clarke 1997: 177-178.

⁴ LaFargue 1992.

⁵ Gernet 1999.

⁶ Höchsmann 2003.

essential ideas are timeless and are at the core of all philosophical activity.⁷ How are we to live? How can there be individual and common flourishing? How can we be free and equal? What is real? What can we know? What is the highest happiness? Philosophical ideas, insofar as they are discoveries and inventions of the human mind, resonate across the ages and across geographical and cultural boundaries. The immediacy of the topics and the continuity of the philosophical exploration of ideas make it possible for us to engage in the ongoing dialogue with the philosophers from the seventh century BCE to the present.

Convergent and divergent evolution of ideas

Shall I teach you the meaning of knowledge? When you know a thing, to recognize that you know it; and when you do not, to know that you do not know – that is knowledge (*Analects* 2.17).

There is a striking similarity between Socrates' view that wisdom begins with knowing that one does not possess knowledge and Confucius' view of knowledge. The parallels and differences in the development of theoretical and empirical knowledge and practice across cultures can be explored with the concepts of convergent and divergent evolutions. In convergent evolution organisms not closely related independently develop similar traits in response to similar environments. Divergent evolution occurs when two groups of the same species develop distinct traits in response to different environmental factors.⁸ Confucian and Socratic philosophy can be compared in terms of convergent and divergent evolution of ideas.

Socrates' task in the political sphere as “gadfly which god has attached to the state” always “arousing and persuading and reproaching” the Athenian people (*Apology* 30e) and Confucius's task as a “wooden bell” employed by heaven alerting the people of moral turpitude and political turmoil (*Analects* 3.24) are parallel. Confucian humility is akin to Socratic humility. Confucius believed that he is a transmitter and not an originator of knowledge. Socrates emphasizes that he has no knowledge of his own to impart and that he merely assists in the birth of knowledge (*Theaetetus*). Confucius stresses the constant awareness of his own moral imperfection and ignorance and the need for persistent effort in correcting his mistakes through critical self-examination and “unwavering pursuit of wisdom.”

⁷ Zhuangzi 2006.

⁸ For the convergence and the divergence in Indian and Greek thought, see Höchsmann 2016: 71-86.

Neglect in the cultivation of character, lack of thoroughness in study, incompetence to move towards recognized duty, inability to correct my imperfection [...] these are what cause me solicitude (*Analects* 7.3).

Unlike the writings of Plato, the *Analects* is a discursive record of Confucian sayings and neither a consummate literary composition nor a series of compelling arguments sustained in a philosophical dialogue. Its informal structure has been compared to Presocratic writing. We need to piece together the statements and the questions to construct arguments. But once such a reconstruction is made the similarity in the flow of thought and expression to the Socratic dialogues emerges. Socratic method and Confucian method are comparable. Initially both are destructive. There is a common core of scepticism in their approach regarding the reliability of general experience and sense perception. Confucius is described as being entirely without preconceptions. Neither Socrates nor Confucius can resist the urge to question what is customarily taken for truth. The sophists, relativists, and subjectivists of ancient China and Greece questioned the objectivity of knowledge while being certain of the relative merits of each individual's claim to knowledge. The scepticism of Confucius and Socrates, on the other hand, is about their own individual ability to know the truth. Both Socrates and Confucius are certain about the possibility of objective knowledge and the mind's ability to acquire it. Socratic doubt and Confucian uncertainty are about the unreliability of the general claim to knowledge based on individual experience and not about the capacity of human mind, reason, and intellect to know the nature of things.

The dynamism of philosophical thought throughout the history of China was generated by multiple opposing strands. In the classical period (500-200 BCE) in the battle of ideas among “the Hundred Schools of philosophy”, as the rival schools of thought vigorously put forward initially contrary theses, their conclusions incorporate rather than annihilate the opposing views in a broader frame of reference. The discernment of sharp differences is seen as a part of the greater whole as the *yin* and *yang* are complementary and not opposites within the circumference of the same circle. The philosophical approach taken in China tends to see things and ideas in terms of relations or relatedness rather than in isolation. The philosophical sensibility of China is synthetic, whereas in the West it is analytic. To take the widest view and to see things as an organic whole so that even the particular details and the individual events are fixed firmly into a universal frame – this is perhaps the most characteristic feature of philosophical thought in China.⁹

⁹ Kitto 1991: 169. Kitto's explanation of the Greek mind also characterizes the philosophical thought in China.

Philosophical writing in China, in comparison with the traditions in the West, is remarkably free of technical vocabulary comprehensible only to the scholars. Because the explanation of the nature of ultimate reality and the search for the realization of the ethical life are not built on competing philosophical systems but on a foundation of shared insights, the continuity of philosophical dialogue yields perspectives which are successive refinements of earlier formulations rather than a series of conjectures and refutations. In place of clarity and distinctness we find the inherited vocabulary which has taken on an accretion of meaning; we need to work through the complexity of accumulated layers of interpretations which can stand in the way of our grasping the meanings.

In contrast to philosophical texts in the West, philosophical writing in China is imbued with vigorous directness and terseness of expression and does not aim at a systematic exposition of a body of doctrine. Several interconnected ideas are expressed simultaneously in one context and what the texts really mean becomes the main subject of the debate. There is a general impression that philosophy in the East is less philosophical in the sense that it emphasizes the preservation of scholarly tradition, whereas philosophy in the West is practiced as independent rational inquiry. Contrasting views on rationality of Chinese philosophy have been put forward. A. C. Graham concludes that

Rational demonstration had a much smaller place in Chinese than in Greek thought; indeed there is none at all in the famous books from which the general reader gets his idea of Chinese 'philosophy', the *Analects* of Confucius, *Lao Tzu*, the *Yi*.¹⁰

G.E.R. Lloyd, on the other hand, argues that classical Greek and Chinese texts demonstrate the centrality of rationality and advocates that the false dichotomy of rationality and irrationality be jettisoned.¹¹ There is also the view that philosophical thought in China embodies a more advanced form of rationality.

The thinkers of the Enlightenment who sought encyclopaedic knowledge through direct and rational investigation of all fields of experience and thought held the rationalism of philosophical thought China in high esteem. Leibniz, who investigated the possibility of constructing a universal concept language in which ideas can be expressed with directness and clarity long before the invention of the formal notations of symbolic logic, responded enthusiastically to the mathematical implications of diagrammatic representations of philosophical ideas in the *Book of Changes*, *Yijing*.¹² Recognizing the common endeavour of

¹⁰ Graham 1997: 7.

¹¹ Lloyd 2018.

¹² *The I Ching Or Book of Changes* (Ching, Oxtoby 1992: xv-xxviii).

the search for knowledge, Leibniz discerned parallels between Confucius and Presocratic natural philosophers.¹³ Regarding the laws in China, Leibniz wrote that

[I]t is difficult to describe how beautifully all the laws of the Chinese, in contrast to those of other peoples, are directed to the achievement of public tranquility and the establishment of social order, so that men shall be disrupted in their relations as little as possible.... They would be wise indeed if they were alone in the world.¹⁴

Christian Wolff, who believed that both theology and ethics could be founded entirely on natural reason, admired the philosophical thought of China. Diderot writes:

These peoples are superior to all other people of Asia in antiquity, art, intellect, wisdom, policy, and in their taste for philosophy; in the judgment of certain authors, they dispute the palm in these matters with the most enlightened peoples of Europe.¹⁵

Voltaire states:

The body of this empire has existed for four thousand years, without having undergone any major alteration in its laws, customs, language, or even in its fashions of apparel. The organization of this empire is in truth the best that the world has ever seen.¹⁶

While recent comparative studies vary in subject matter and method, “interdisciplinary”, “multidisciplinary”, and “transdisciplinary” approaches have the common feature of incorporating various disciplines in systematic comparative analyses of different fields of study, science, classics, literature, history, and philosophy.¹⁷ There is a common task of diverse approaches to comparative philosophy: to explain the ideas of the philosophers, insofar as possible, without relying on a technical vocabulary familiar only to the scholars in the field, in a language free of philosophical presuppositions. But in a comparative study of philosophers working from distinct traditions a neutral vocabulary is not ready at hand. One task of comparative philosophy then is to discover the core concepts underlying the different frames of reference.

Given the broad spectrum of philosophical enterprise the scope of comparative philosophy can be explored in the intersections of philosophy, classics, literature, history, anthropology, and linguistics. In current comparative research the texts

¹³ Leibniz 1988.

¹⁴ Id. 1957: 68-70.

¹⁵ Reichwein 2007: 92; Durant 1963: 639.

¹⁶ Voltaire 1927: 19; Reichwein 2007: 89ff; Durant 1963: 639.

¹⁷ For a succinct summary of representative comparative studies, see Mutschler 2018: 2-3.

as well as the methods of analyses frequently overlap in ethics, aesthetics, epistemology, rationality, analogical reasoning, rhetoric, and scientific knowledge.¹⁸ Incorporating recent interdisciplinary comparative research of intertextual analyses, comparative philosophy can advance the task of conceptual clarification and explore the possibility of reciprocal enhancement of understanding among disciplines and cultures.

Comparative philosophy can be valuable in providing a fresh perspective from which ideas can be studied but its foremost significance consists in presenting a wider range of possible approaches to philosophical problems. The objective of a transdisciplinary approach to comparative philosophy is to configure a common conceptual framework and to formulate questions emerging at the intersection of disciplines closely connected with philosophy and have common texts as resources. What enables a transdisciplinary approach is the polyvalent nature of texts themselves. The meaning, form, function, and receptions of texts in comparative studies converge and also diverge. The present study explores the *Book of Odes* and Homeric Epics and analogical reasoning in Greek, Chinese, and Indian philosophy. Confucius' reading of the *Odes* can be regarded as seeking to resolve "the ancient quarrel between poetry and philosophy" and to provide a response to Plato's criticism of Homer and the poets in the *Republic*. A comparative study of parallel metaphors in analogical reasoning can enhance our understanding of seemingly untranslatable concepts in distinct traditions.

The Book of Odes and Homeric epics

The morning glory climbs above my head,
Pale flowers of white and purple, blue and red.
I am disquieted.
Down in the withered grasses something stirred;
I thought it was his footfall that I heard.
Then a grasshopper chirred.
I climbed the hill as the new moon showed,
I saw him coming on the southern road,
My heart lays down its load.

Accompanying himself on the zither in the grove of apricots, while his disciples were studying, Confucius might well have sung this ode.¹⁹ The Homeric epics

¹⁸ Kennedy 1998: 1. In a "cross-cultural study of rhetorical traditions" Kennedy seeks to "identify what is universal" in order to formulate "a General Theory of Rhetoric that will apply in all societies. This would be the innate or 'deep' rhetorical faculty that we all share..."

¹⁹ Doren 1928: 1. I am indebted to Dr. Anne Bongrain for her comments on Berlioz's lively remarks on Confucius "moralizing all of China" with "a five stringed guitar decorated with ivory" offered as "meditation for musician philosophers". Noting that he does not "account for philosopher musicians, we have not seen any since Leibniz" Berlioz exclaims: "See my misfortune; not only has

and the *Book of Odes* (*Shijing*, *Book of Songs*), being central to the development of civilization of Greece and China, are apposite texts to begin a comparative study of the beginning and development of philosophy and poetry.²⁰ At the origin of philosophy in China and Greece (Laozi's *Dao De Jing* and the texts of Presocratic philosophers) the philosophical ideas were expressed in poetic form and language.²¹ The close connection between philosophy and poetry has been also emphasized by Wittgenstein who wrote that "Philosophy should really be written *only* as one would write poetry"²² and that *Tractatus Logico-Philosophicus* is "strictly philosophical and at the same time literary".²³ Zhuangzi's writings have been celebrated for the poetic inventiveness as well as for the originality of his insight. Empedocles' poetic flourishes led Aristotle to criticize him for writing too well. The conception of the nature and origin of the universe in Homer's poems subsequently developed into substantial scientific and philosophical topics in Presocratic thought.²⁴ The sources for the ideas of the first of the Presocratic philosophers, Thales (ca. 625-545 BCE), have been traced to Homer and Hesiod. Xenophanes' view that everything comes from earth and water (B 33) is also attributed to Homer (*Iliad*, XXI, 195).²⁵ Anaxagoras is regarded as the first to have thought that Homer's poetry is concerned with virtue and justice.²⁶ Democritus wrote:

What a poet says with enthusiasm and divine inspiration is very fine (B 18).
Homer, having a nature divinely inspired, fashioned a world of words of every sort (B 25).

Homer's usage of term psyche, soul, to designate the force which keeps the human being alive is further developed by Heraclitus who wrote: "You could not find the ends of the soul though you travelled every way, so deep is its logos" (B 45). Homer's distinction between psyche, thumos (emotion), and

my guitar five strings like Confucius', but often even six, and yet I still do not have the slightest reputation as a moralist. Ah! If only it had been inlaid with ivory, what blessings I could have spread! What errors repaired, what truths instilled, what a beautiful religion founded, and how we would all be happy at this hour. Friedland 1848; Bongrain, Coudroy-Saghai 2008: 373-374.

²⁰ In *Fêtes et chansons* Marcel Granet proposed that the spring and autumn festival cycle in the *Book of Odes* was the foundation of the Chinese cosmological system of dualism of yin and yang. See also Granet 1934.

²¹ Wilhelm 1989, Höchsmann 2006: 213-228.

²² Wittgenstein 1998: 29.

²³ Monk 1990: 177.

²⁴ Barnes 2001: 3, 45.

²⁵ "From which all rivers..."

²⁶ Barnes 2001: 187.

nous (intellect) is further developed in Plato's tripartite soul: thumos (spirit), epithumia (appetite), logistikos (reason).

While acknowledging the influences of the East on Greece, Bruno Snell emphasizes the significance of isolating specific elements of Greek thought for a clear understanding of its origins.

To isolate the specifically European element in the development of Greek thought, we need not set it off against Oriental elements. Doubtless the Greeks inherited many concepts and motifs from the ancient civilizations of the East, but in the field which we have been discussing they are clearly independent of the Orient. Through Homer we have come to know early European thought in poems of such length that we need not hesitate to draw our conclusions, if necessary, *ex silentio*.²⁷

Snell's philological approach does not contravene the present comparative approach. Snell's research provides the necessary foundation for understanding the development of a specific philosophical tradition and is compatible with the present comparative study of the *Book of Odes* and Homer which builds on the study of the texts from its immediate historical settings as points of departure. Goethe's view that "poetry is a possession of the whole world, of the people, and not just the private property of a few refined, cultured men" renders further support for comparative research.²⁸

The *Book of Odes* consists of three hundred and five poems ranging over a thousand years from the ancient compositions of the Shang dynasty (1600-1100 BCE).²⁹ According to tradition Confucius selected the poems from three thousand. Most of the verses written before Confucius' time have not survived. In the age of disorder the basis of language, literature, art and philosophy was laid.³⁰ The Homeric epics and the *Book of Odes* are imbued with ideas and perceptions of universal resonance and a dynamic awareness of the vivid encounters in life. The themes common to the *Book of Odes* and the Homeric epics comprise friendship and love, tragedy of strife and war, transience of life, and constancy of nature. In a systematic comparative reading of the two text corpora Fritz-Heiner Mutschler concludes that there are significant similarities and differences in moral, social, and political values and beliefs (for instance, Greek individualism and Chinese communitarianism) and suggests that our understanding of the texts

²⁷ Snell 1953: ix; 1986.

²⁸ Goethe 1921: 2.3; Snell 1953: 277.

²⁹ Waley 1978.

³⁰ Drawing upon the reservoir of the poetry of China, Goethe expresses the elective affinity he found in the literature of China in *the Chinese-German Book of Hours and Seasons*. He remarked how similar he is to the people of China in the way that he thinks and feels, adding that when his ancestors "were still living in the woods" the literature in China was already highly developed. Eckermann 1951: 132, 164.

can lead to a deeper understanding of the fundamental aspects of the cultures in which they have originated.³¹ Homeric epics and the *Book of Odes* might be regarded as representative “cultural texts” or “foundational texts” in which the Western and the Chinese traditions find valid expressions of their world views.

François Jullien incorporates structural anthropology, sinology, and Greek philosophy and literature in his study of poetry, literary theory, and philosophical texts ranging from Laozi and Confucius to Zhuangzi. Jullien discerns “incitement”, “indirect discourse”, and “globality” as the central characteristics which are distinct from the focus in Western texts on “inspiration”, directness, and individual essences. Jullien contrasts the “indirect discourse” and the “allusive incitement” in the *Book of Odes* with the “mimetic representation” in Homeric epics as the foremost concepts in Chinese and Western poetics.³² In opposition to Jullien’s emphasis on the differences between the two texts, Alexander Beecroft maintains that archaic Greek and classical Chinese poetic traditions have common features in their affective-expressive as well as mimetic aspects.³³

In the poetic traditions of China and Greece, the function of poetry in the political sphere was emphasized. While the poems in the *Book of Odes* are not always explicitly moral or didactic, Confucius’ interpretation of the significance of poetry is in unison with Plato’s conception of the moral function of poetry in the *Republic* (Book 10). Confucius states: “Though the Odes number three hundred, one phrase can cover them all, namely, ‘with uncorrupted thoughts’” (*Analects* 2.2). Plato’s concern with the moral and political function of poetry continues to reverberate in the present. Referring to the task of poetry in society Seamus Heaney has emphasized “the idea of poetry’s answer” to the crisis in the individual and in the world:

[R]esponsible poetry, and the idea of poetry’s answer, its responsibility, being given in its own language rather than in the language of the world that provokes it, that too, has been one of my constant themes.³⁴

Behind “defences and justifications” of the value of poetry, Heaney finds Plato “calling into question whatever special prerogatives or useful influences poetry would claim for itself within the polis.” Heaney affirms that “Plato’s world of ideal forms also provides the court of appeal to which poetic imagination seeks to redress whatever is wrong or exacerbating in the prevailing conditions”.³⁵ Confucius, Plato, and Heaney are in unison regarding the capacity of poetry to

³¹ Mutschler 2018: note 16, 4.

³² Jullien 2004: 111ff.

³³ Beecroft 2010: 278, 108.

³⁴ Heaney 1996: 1.

³⁵ *Ibidem*.

engage the world in a formative and transformative activity. It is not the readiness to welcome the poets but the initial expulsion of Homer and the poets which occupies the foreground of the discussions of poetry in the *Republic* and in subsequent readings of Plato. But if Plato left the matters there, he would have merely mitigated the severity of Heraclitus' (B 42) and Xenophanes' (B 11) castigation of Homer and Hesiod. Here we have Plato's invitation to Homer to kallipolis:

But nevertheless let it be declared that if the mimetic and melodious poetry can show any reason for their existence in a well-governed state, we would gladly admit her, since we ourselves are very conscious of her enchantment... Are you not entranced, especially when she appears in Homer?

Then may she not justly return from this exile after she has supplied her defence, whether in lyric or in other metre?

And we would further grant to those of her defenders who are lovers of poetry and yet not poets to speak in prose on her behalf and let them show that she is not only delightful but also beneficial to well-ordered government and all the life of man. And we shall listen with good will for we shall certainly profit if it can be shown that she confers not only delight but also benefit (*Republic* 607 c-e).

Confucius' emphasis on how poetry can activate the mind, enhance perception, animate social relations, fulfil moral and political obligations, and teach us about nature might provide a response to Plato's invitation to the poets:

The Odes can stimulate the mind, can train the observation, can encourage social intercourse, and can alleviate the vexations of life. From them one can learn how to fulfil one's more immediate duties to one's father, and the more remote duties to one's ruler. And in them one may become widely acquainted with the names of birds, beasts, plants and trees (*Analects* 17.9).³⁶

A man who does not learn the odes of the Zhou-nan and Shao-nan is like a man standing with his face to a wall (*Analects* 17.10)

Confucius does not value knowledge of poetry for its own sake but for its practical application.

A man may be able to recite the three hundred Odes, but when given a post in the administration, he proves to be without practical ability, or when sent on a mission he is unable to answer a question, although his knowledge is extensive, of what use is it? (*Analects* 13.5)

³⁶ Waley 1938.

Heaney's understanding of poetic imagination as creating ways to move towards clarity is consonant with Confucius' recognition of the significance of poetry for life:

[I]f our given experience is a labyrinth, then its impassability is countered by the poet's imagining some equivalent of the labyrinth and bringing himself and the reader through it.³⁷

In the presentation of an equivalent in imagination of the labyrinth of experience and envisaging a path through the labyrinth of experience, poetry as "reasoned thought" engages directly with the central problems of philosophy. The poetic faculties of "making, judging, and knowing" are also philosophical faculties.³⁸ The Homeric epics and the *Odes* are consonant with the philosophical endeavour as they present how it might be possible to balance the "scales of reality towards some transcendent equilibrium" and not under the yoke of external necessity but from "a fundamentally self-delighting inventiveness".³⁹

Analogical reasoning from India, China, and Greece to Wittgenstein

Hold all things in your love, favouring and supporting none specially.

Be infinite like space and as limitless as the four directions – they are boundless and form no enclosures (*Zhuangzi* 17).

A comparative study of analogical reasoning renders support for the hypothesis that there is a transcultural dimension to reasoning which flows through East and West. Three illustrations of analogical reasoning in the metaphysics, ethics, and epistemology are: the road of Parmenides and the way of Laozi, the chariot of the soul in the Plato's *Phaedrus* and the *Upanishads*, and the raft and the ladder in Buddhism and in Wittgenstein. Parmenides (b. ca. 540 BCE) and Laozi invoke the metaphor of the road and the way to elucidate the processes of reality, which are ungenerated, imperishable and present in all that exists. We begin by taking the road with Parmenides:

A single story of a road is left – that it is.

And on it are signs very many in number – that, being, it is ungenerated and undestroyed, whole, of one kind and motionless, and balanced.⁴⁰

³⁷ Heaney 1996: 191.

³⁸ W.H. Auden's conception of poetic faculties referred to by Heaney 1996: 5.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Diels, Kranz 1951: B8.

Of the eternity and the unity of Being, Parmenides, “the first full-blooded metaphysician” in the West, taking the same metaphor of a road expounds a metaphysical argument regarding the attributes of “what is” (*to eon*) or “true reality” (*alêtheia*).⁴¹ Parmenides’ idea of the eternity and the unity of Being has an affinity with the metaphysical conception of the *dao* (way) as the ultimate reality in Laozi.

The celebrated opening of the *Dao De Jing* announces the extent of the *dao* and the limitation of our effort in describing it as well as the unbridgeable gap between words and what they aim at.

The *dao* that can be expressed is not the eternal *Dao*.

The name that can be named is not the eternal name (*Dao De Jing* 1).

Laozi declares that the *dao* is indefinable. Words describe objects and their properties by drawing boundaries around the objects. But if we have a process, the *dao*, whose characteristics are infinite, there are no finite sets of words that can fully capture its meaning. The *dao* cannot be circumscribed within the boundary of words and things. All that is written about it in the *Dao De Jing* and other texts are at best only approximations.

The metaphors of the road and the way elucidate both the ontological process of reality, what exists and the process of knowledge, ascertaining what is true. Setting the two texts in an intertextual dialogue, Parmenides’ distinction between two roads or ways enquiry, “the Way of Truth” and “the Way of Opinion” can be compared to Laozi’s *dao* that cannot be spoken of and the *dao* that can be spoken of. Parmenides’ thesis that everything which exists is permanent, ungenerated, indestructible, and unchanging and that there is no coming into existence, or ceasing to exist corresponds to Laozi’s idea of the *dao* as being primordial and uncreated. From the metaphysical thesis of the eternity of Being, Parmenides derives an epistemological corollary that we can only enquire into that which exists. Parmenides’ thesis regarding the impossibility of enquiring about “what is not” (“that which does not exist”) can be further supported by Laozi’s “the *dao* that can be spoken of is not the true *dao*”. For in speaking of the *dao*, in being mistaken about what the true *dao* is, we are enquiring about “what is” and not enquiring about “what is not”.

Laozi’s main concern is not only metaphysics of the *dao* but also the *dao* as primarily a moral concept, whereas Parmenides’ focus is on the metaphysics of Being.⁴² On the one hand, *Dao De Jing* begins with the observation about how the *dao* is beyond language, beyond full comprehension and full realization in

⁴¹ Barnes 1982: 176; 1979.

⁴² For Laozi’s ethics of non-violence, justice as benevolence, and Zhuangzi’s development of *dao* as freedom and equality of all things, see Höchsmann 2004: 64-65,169.

actions. On the other hand, the *Dao De Jing* calls forth discursive rational arguments to comprehend the *dao* as constituting reality, knowledge, and morality and for acting in accordance with the knowledge of the *dao*. Laozi's efforts in the *Dao De Jing* to articulate that which is beyond conceptual formulation and beyond description in words brings to the foreground a central philosophical topic from Parmenides, Plato, and Nietzsche to Wittgenstein: the tension between reality and the adequacy of language as a means of apprehending it.

The metaphor of the chariot of the soul in Plato's *Phaedrus* and in the *Katha Upanishad* elucidates the composite nature of *psyche* and *atman* signifying the conflicting forces within the soul which need to be harmonized.

Let us liken the soul to a pair of winged horses and a driver... one of the horses is noble and good but the other is of opposite breed and character (*Phaedrus* 246 a-c).

Know the Self as the chariot-master and the body as the chariot; know *buddhi* (higher intellect, reason) to be the charioteer and the mind as the reins. The senses are the horses and the sense-objects, the pathways (*Katha Upanishad*, 3.3-5).

The soul is not a static substance but a movement or an activity or a dynamic process striving to attain unity, harmony, moral autonomy, and freedom. In the *Timaeus* Plato relates that before the souls first entered the individual bodies, the demiourgos placed each in a star, "mounting them as it were in chariots" (41d-e).⁴³ The emphasis on the intellect and its function in the *Katha Upanishad* has some points of similarity to reason represented by the charioteer in the *Phaedrus*: only when the intellect is the driver can the soul attain true understanding of itself as *brahman* (*Katha Upanishad*, 3.6-9).

The Buddha compares his teaching to a raft to carry the people across the river of rebirth. Once ashore, his teachings can be dispensed with.

My teaching is like a raft used to cross the river. Only a fool would carry the raft about after he had already reached the shore of liberation.⁴⁴

There is a parallel between the Buddha's conception of his teaching as practice and Wittgenstein's conception of philosophy as an activity and not a theory or a system. Wittgenstein urges us to throw away the ladder when we have climbed up on it.

⁴³ A further instance of analogical reasoning can be mentioned: the stars as souls in Plato and for the Tarahumara, an indigenous people of Mexico, who believe that the stars are souls: men's souls correspond to three stars and women's to four as they are givers of life.

⁴⁴ *Alagaddupama Sutta Majjhima Nikaya (Middle-length Discourses)* 22. R. Gombrich, *Theravada Buddhism, A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, 2 edn, London, Routledge 2006: 31.

My propositions are elucidatory in this way: he who understands me finally recognises them as senseless, when he has climbed out through them, on them, over them. (He must, so to speak, throw away the ladder, after he has climbed up on it.) He must transcend these propositions, and then he will see the world aright.⁴⁵

Wittgenstein emphasized that philosophical insights do not arise from constructing theories or arguments but by considering examples and analogies.⁴⁶ Both Buddha and Wittgenstein are certain that their expositions will take us to the point where they will no longer be necessary. Once we attain liberation in Buddhism, what need is there for knowledge since all knowledge was to reach liberation? At the end of the *Tractatus*, we have reached the end of the world – “The world is all that is the case” – There is nowhere then the ladder can take us to. We conclude with Zhuangzi who points towards beyond the end of the world “to the subtle depths of the dao”.

“The source of resplendent amplitude – the gate of the deepest enigma”

The stranger replied, “I have heard that if the person is someone with whom you can walk together, then go with him to the subtle depths of the dao” (*Zhuangzi* 32).

A comparative perspective is not one of coalescence but an open-ended enquiry regarding its aims and reasons for developing it further. It is a rigorous counterpoint in which “the superimposition of two melodic lines that tolerate dissonance”.⁴⁷ By observing alternatives the assumptions of one’s own perspective becomes less self-evident and awareness of what is possible increases accordingly.⁴⁸ While it is open to debate whether there are no irreducible concepts for which there are no counterparts in other systems of thought,⁴⁹ when we read the philosophical writings of China, what is noteworthy is that the same questions keep coming up: whether human nature is good or bad (Mencius, Gaozi, Xunzi, fl. 298-238 BCE), justice as benevolence (Laozi, Zhuangzi), freedom and equality (Zhuangzi, Confucius, Kang Youwei, 1858-1927), the ethics of universal love (Mozi, Mencius, Wang Yangming), and our duty to assist all (Mozi, 1479-438 BCE; Zhang

⁴⁵ Wittgenstein 2001: 6.54.

⁴⁶ In this Wittgenstein’s philosophical method is aligned also with the methods of classical Chinese philosophy, especially Mencius, who expresses exasperation at having to resort to argument as his failure to convince and persuade with clear expression of his ideas. Lau 1970.

⁴⁷ Dixsaut 2018: xii.

⁴⁸ Similar conclusions are reached by W. Scheidel and also by G.E.R. Lloyd, who concludes: “The chief prize is a way out of parochialism.” Scheidel 2018: 40.

⁴⁹ Lloyd 2004. In response to G.E.R. Lloyd’s view that the concept of human nature is not universal it can be pointed out that Mencius, Zhuangzi, and Xunzi build their moral philosophy on the arguments of whether human nature is good or evil. See Höchsmann 2004a: 27-3; 42-48; 95.

Zai, 1020-1077).⁵⁰ The ideas are expressed differently and presented in a different form but the fundamental philosophical and practical concerns are parallel. We find that there are clear points of convergence of ethical values and beliefs. Philosophical ideas, insofar as they are discoveries and inventions of the human mind, resonate across the ages and geographical and cultural boundaries.

When we study the philosophical thought of China we are able to grasp in one long sustained breath the entire range of ideas produced by intense and persistent endeavours of the life of the mind which have originated nearly three thousand years ago and are vibrantly alive in our present. Philosophy inhabits supracelestial realm of ideas beyond the confines of place and time.⁵¹

We began our comparative study of the thinkers of China with Zhuangzi's invitation to leap into the boundless. What awaits us as we continue to delve into the infinite?

I will move upward with you to the height of the immense light until we reach the source of the resplendent amplitude. I will enter with you the gate of the deepest enigma until we reach the source of the dark restraint (*Zhuangzi* 11).

East China Normal University

References

- BARNES, J.
 – 1979, *Parmenides and the eleatic one*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", 61: 1-21.
 – 1982, *The Presocratic Philosophers*, 2nd edn, London, Routledge.
 – 2001, *Early Greek Philosophy*, London, Penguin.
- BEECROFT, A.
 – 2010, *Authorship and Cultural identity in Early Greece and China: Patterns of Literary Circulation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BONGRAIN, A., COUDROY-SAGHAÏ M.-H. (eds)
 – 2008, *Hector Berlioz: Critique Musicale 1823-1863*, vol. 6, Paris, Buchet/Chastel
- CHING, J., OXTOBY, W.G. (eds)
 – 1992, *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment*, Rochester, University of Rochester Press.
- CLARKE, J.J.
 – 1997, *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought*, London, Routledge.
- DIELS, H., KRANZ, W. (eds)
 – 1951, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6th edn, Berlin, Weidemann.
- DIXSAUT, M.
 – 2018, *Plato-Nietzsche: Philosophy the Other Way*, London, Academica Press.
- DOREN, M. VAN
 – 1928, *Anthology of World Poetry*, New York, Cassell.

⁵⁰ Fung 1952; Höchsmann 2004a.

⁵¹ Barnes 1982: xii.

- DURANT, W.
 – 1963, *The Story of Civilization: Our Oriental Heritage*, New York, MJF Books.
- ECKERMANN, J.P.
 – 1951, *Conversations with Goethe*. trans. by J. Oxenford, New York, E.P. Dutton.
- FRIEDLAND, A.M.
 – 1848, Berlioz, *Revue et gazette musicale de Paris*, 6 august.
- FUNG Y.-L.
 – 1952, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press.
- GERNET, J.
 – 1999, *A History of Chinese Civilization*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GOETHE, J.W. VON
 – 1921, *Dichtung und Wahrheit, Goethes Werke*, Stuttgart und Berlin, Cotta'sche.
- GOMBRICH, R.
 – 2006, *Theravada Buddhism, A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, 2 edn, London, Routledge.
- GRAHAM, A.C.
 – 1997, *The Disputers of the Tao, Philosophical Argument in Ancient China*, Chicago, Open Court.
- GRANET, M.
 – 1934, *La pensée chinoise*, new edn., Paris, Albin Michel.
- JULLIEN, F.
 – 2004, *Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece*, New York, Zone Books.
- HEANEY, S.
 – 1996, *The Redress of Poetry*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- HÖCHSMANN, H.
 – 2004a, *On Philosophy in China*, Belmont, Wadsworth.
 – 2004b, *The Starry Heavens Above – Freedom in Zhuangzi and Kant*, “Journal of Chinese Philosophy”, 31, 2: 235-252.
 – 2006, “Harmony of the spheres from Pythagoras to Zhuangzi”, in S. Servomaa (ed.), *Humanity at the Turning Point – Rethinking Nature, Culture and Freedom*, Helsinki, Renvall Institute.
 – 2016, “Cosmology, psyche and ātman the *Timaeus*, “*gveda*, and the *Upaniṣads*”, in R. Seaford (ed.), *Cosmology and the Self in Ancient India and Ancient Greece*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- HÖCHSMANN, H., YANG, G. (eds)
 – 2006, *Zhuangzi*, New York, Pearson/Longman.
- LAFARGUE, M.
 – 1992, “Hermeneutics: A reasoned approach to interpreting the Tao Te Ching”, in *The Tao of the Tao Te Ching*, Albany, State University of New York Press.
- LAU, D.C.
 – 1970, *Mencius*, Harmondsworth, Penguin.
- LEIBNIZ, G.W.
 – 1957, *Preface to Leibniz's Novissima Sinica: Commentary, Translation, Text*, trans. D. Lach, Honolulu, University of Hawaii Press.

- 1988, “On the Greeks as founders of rational theology”, in *Political Writings*, trans. P. Riley, 2nd edn., Cambridge, Cambridge University Press.
- LLOYD, G.E.R.
 - 2004, *Ancient Worlds, Modern Reflections: Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture*, Oxford, Oxford University Press.
 - 2018, *The Ambivalences of Rationality: Ancient and Modern Cross-Cultural Explorations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LLOYD, G.E.R., SIVIN, N.
 - 2002, *The Way and the Word: Science and Medicine in Early China and Greece*, New Haven, Yale University Press.
- KENNEDY, G.A.
 - 1998, *Comparative Rhetoric: An Historical and Cross-Cultural Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- KITTO, H.D.F.
 - 1991, *The Greeks*, London, Penguin.
- MONK, R.
 - 1990, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, New York, Macmillan.
- MUTSCHLER, F.-H.
 - 2018, *The Homeric Epics and the Chinese Book of Songs: Foundational Texts Compared*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing.
- REICHWEIN, A.
 - 2007, *China and Europe: Intellectual Contacts in the 18th Century*, New York, Reichwein Press.
- SCHEIDEL, W.
 - 2013, *Princeton/Stanford Working Papers in Classics. Comparing comparisons: ancient East and West*, Version 1.0. in G.E.R. Lloyd, N. Sivin (eds), *The Way and the Word: Science and Medicine in Early China and Greece*, New Haven, Yale University Press, 2002.
- SNELL, B.
 - 1953, *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*, Oxford, Blackwell.
 - 1986, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- VOLTAIRE, F.M.A.
 - 1972, *Works*, vol. XIII, New York, Dingwall-Roch.
- WALEY, A.
 - 1938, *Analects of Confucius*, London, Allen & Unwin.
 - 1978, *The Book of Songs*, New York, Grove Press.
 - 1982, *The Way and its Power. A Study of The Tao Te Ching and its Place in Chinese Thought*, New York, Grove Press.
- WILHELM, R.
 - 1989, *Tao Te Ching: The Book of Meaning and Life*, London, Penguin Books.
- WILHELM, R. (ed.)
 - 1997, *The I Ching Or Book of Changes*, 7th edn, Princeton, Princeton University Press.
- WITTGENSTEIN, L.
 - 1998, *Culture and Value*, Oxford, Blackwell Publishing.
 - 2001, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 2nd edn, London, Routledge.

Ouyang Xiao

TOWARDS MORAL TELEOLOGY — A COMPARATIVE STUDY OF
KANT AND ZHU XI

Abstract

Kant's coining of «reflective judgment» in the third *Critique* by a conceptual clarification of the third higher cognitive faculty has long been criticized as redundant for his philosophical system and deemed a typical Kantian architectonic failure. Zhu Xi's vital development of the doctrine «*gewu*» in his commentary on *The Great Learning* has been attacked for centuries for committing a hermeneutic fallacy. I argue that a comparative study shows that both conceptions steered a metaphysical transition towards «the supersensible» in each philosophy, leading to a similar construction of moral teleology. Zhu Xi's «*li*» is comparable to Kant's «purpose» as a moral teleological property. The Neo-Confucian *li-qi* dichotomy provides a counterpart of the Kantian double causality. Nevertheless, Neo-Confucian moral teleology does not rely on a Kantian-type rationalistic deduction concerning the idea of highest good (as final purpose) nor on the so-called intellectual intuition. *Gewu* looks outwards for the moral coherence between humans and things, while Kant ultimately rejects the natural world for the sake of moral certainty in terms of freedom and identifies what is unique within us.

1. A reconstruction of Kant's moral teleology

From 1784 to 1789, roughly the period of Kant's conceiving and writing of the *Critique of Judgment*, Kant was directly embroiled in three influential disputes, one with the religious fanatics concerning faith (1784-1786), one with the Wolffians concerning dogmatic metaphysics (1786-1788), and one with Herder concerning organic force (1785). All these controversies point to the same category: the supersensible. Robert Butts thinks that «the problem of the status of the supersensible is Kant's central problem throughout his philosophical career» (Butts 1984: 5). Although such a strong claim is still debatable, the issue of finding a proper method of ascending to the supersensible in a more positive and consistent manner poses a crucial challenge for Kant in the late critical

period. The three *Critiques*, despite their being devoted to different cognitive powers, finally converge into a common path towards a moral teleology that culminates in Kant's conceptions of final purpose and highest good.

1.1 The CJ and CPrR in an integrated Philosophical Teleological Review

In his *The Teleology of Reason*, Courtney D. Fugate (Fugate 2014.) attempts to provide an integrated explanation of Kant's critical philosophy in light of teleology. Although like Fugate, I endorse the ultimate teleological motivation of Kant's critical philosophy and the strong teleological basis of his work, I insist that Kant's teleology is essentially a moral teleology. Thus, my reading and interpretation of Kant's teleology is based on a central Kantian moral teleological thesis: the final purpose (*Endzweck*) as the highest good (*höchster Zweck*). Furthermore, different from Fugate, I particularly focus on the role of reflective judgment in constructing a coherent Kantian teleology and the place of the third *Critique* in it. I thereby attempt to integrate Kant's «Critique of teleological judgment» into a coherent Kantian teleology, which is to an extent overlooked by Fugate.

As I attempt to show in what follows, if philosophical teleology is a doctrine that employs the concepts of purpose and purposiveness and the principle of the causality of purposes for explanation, then Kantian teleology is actually established much earlier before his «Critique of Teleology» in the *CJ*, and is also much broader than his teleological reflection on the organism. In fact, even the «Critique of Teleology» in the *CJ* surpasses a mere biological explanation of organism and reaches a more metaphysical level in its discussion of nature as a teleological system, the final purpose of the world, and the validity of the physicotheological teleological proof of the existence of God.¹

Below I will review the major themes investigated by Kant's reflective judgment from a general philosophical-teleological perspective in the terms of purposiveness and purpose. From there, I also bring the themes of the *CPrR* into an integrated teleological picture.

a. Purposiveness in the *CJ*.

THE CONCEPT OF PURPOSIVENESS IN GENERAL

For Kant, purposiveness is a peculiar lawfulness – «purposiveness is a lawfulness that [something] contingent [may] have [insofar] as [it] is contingent»

¹ In Peter McLaughlin's *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation*, he reads and interprets «Kant's critique of teleology as philosophy of biology» and «as a reflection on philosophical, in particular, methodological problems that arose through the constitution of an independent science of life, biology» (McLaughlin 1990: 1).

(Kant 1987: 405)². Besides this unhelpful, subtle definition, the peculiarity of the concept of purposiveness of the power of reflective judgment is rather clear, which can be understood in the following aspects:

1. The concept of purposiveness is neither immanent like pure concepts of the understanding, nor transcendent like the ideas of reason³. On the one hand, it is not immanent in the sense that «the concept of purposiveness is not at all a constitutive concept of experience; it is not [a concept that can] determine an appearance [and so] belong to an empirical concept of the object, for it is not a category» (*ivi*: 407-408). On the other hand, the concept of purposiveness is also unlike mere ideas of reason which are transcendent in the sense that «no corresponding object can be given for them in experience» (Kant 1997: 413). The concept of purposiveness, as the a priori principle of reflective judgment, is realized in a «reflection» that entails something given in a presentation, either as intuition or concept (Kant 1987: 399).
2. Among the Kantian hierarchy of lawfulness, unlike the other sorts of lawfulness such as pure concepts of understanding or imperatives of practical reason, purposiveness of judgment is coordinated with one of the three capacities of the soul, the feelings of pleasure or displeasure (*ivi*: 16).
3. Purposiveness is a self-given legislation by an autonomous power of reflective judgment. It is a concept «perceive[d] in our power of judgment[...] [when] it merely reflects on[...] the object's empirical intuition [of the aesthetics presentation] [...] or on the empirical concepts [of the natural objects]» (*ivi*: 408). Therefore, «it is actually the power of judgment that is technical. Nature is presented as technical only insofar as it harmonizes with, and [so] necessitates, that [technical] procedure of judgment» (*ivi*: 408). By «technical» Kant here means art-like. Insofar as the essence of art is the presupposition of a purpose in its causality (rather than merely something being made, or artificial) (*ivi*: 179), «technical» can be understood as «purposive» in this context.

² Kant has various terms for different kinds of rules, such as principle, rule, law, maxim, imperative, etc., and each has very distinct applications and pertains to a few specific powers. «Lawfulness» implies necessity and universality and does not simply equate to «law». This terminological arrangement is not accidental. The term «purposiveness», as the reference to a peculiar kind of lawfulness (rather than «law») does not have a strong presence in the first *Critique*. In the *Prolegomena* (section 36), Kant started to engage more with this term, and it is only emphasized and intensively used in the third *Critique*.

³ Kant states that «objective use of the pure concepts of reason is always transcendent, whereas objective use of the pure concept of understanding must by its nature always be immanent, because it limits itself to possible experience alone» (Kant 1996: 371). For more, see *ivi*: 371, 617; Id. 1997: 380).

Generally speaking, the two parts of the *CJ* are devoted to the a priori principles of the power of (reflective) judgment in its concept of purpose (and purposiveness) – the «Critique of Aesthetic Judgment» on subjective purposiveness of aesthetic presentation in ourselves, and the «Critique of Teleological Judgment» on objective purposiveness of organisms.

THE CONCEPT OF PURPOSIVENESS OF AESTHETIC JUDGMENT

Kant uses purposiveness for interpreting these major notions in the *CJ*:

1. He defines beauty in terms of purposiveness without a purpose (Kant 1987: 72), or subjective formal purposiveness (*ivi*: 30). I argue that the actual inference involves a mediating concept, «cognition in general», that connects beauty with «purposiveness» in a delicate argument (roughly from section 1 to 13 of the *CJ*). «Cognition in general» is not a specific cognition, but the a priori pattern or structure of the cognitive powers in a «proportioned attunement» (*ivi*: 61-63).
2. He defines «the sublime» in terms of a subjective and non-formal purposiveness (*ivi*: 141-142). «Aesthetic purposiveness is the [subjective] lawfulness of the power of judgment in its freedom» (*ivi*: 131), which merely refers to subjective bases. He explains that judgments about «the beautiful» or «the sublime» each contain a purposive relation to the cognitive powers. However, the former leads to «cognition in general» which lies a priori at the pattern of understanding (*ivi*: 63), while the latter lies a priori at the basis of the power of purposes, viz., the will, and thus is associated with practical reason (*ivi*: 142).

In this sense, aesthetic reflective judgment via its concept of purpose and principle of subjective purposiveness cooperates with and bridges the other two higher cognitive powers and their respective concepts, nature and freedom. The concept of (aesthetic) purposiveness therefore provides the first moment of a teleological coherence in the critical philosophical system:

Both of these are explications of universally valid aesthetic judging and as such refer to subjective bases. In the case of the beautiful, the reference is to subjective bases of sensibility as they are purposive for the benefit of the contemplative understanding. In the case of the sublime, the reference is to subjective bases as they are purposive in relation to moral feeling, namely, against sensibility but at the same time, and within the very same subject, for the purposes of practical reason. The beautiful prepares us for loving something, even nature, without interest; the sublime, for esteeming it even against our interest (of sense), [and therefore realizing the freedom] (*ivi*: 127).

THE CONCEPT OF PURPOSIVENESS OF TELEOLOGICAL JUDGMENT

In contrast to the above-mentioned two species of aesthetic purposiveness, the objective purposiveness of the natural organism, or so called «natural purpose» in the teleological judgment, manifests a paradox in its very conception: «as

concept of a natural product it contains natural necessity; and yet, as concept of that same thing as a purpose, it contains at the same time a contingency» (*ivi*: 278). It also leads to «the concept of a natural causality in terms of the rule of purposes – and even more so the concept of a being which is the original basis of nature, viz., a being» as the first cause, which «cannot be proved by reason» or «given us in experience» (*ivi*: 279). The teleological judgment in its reflection on the natural world assumes «a special kind of causality, or at least a quite distinct lawfulness of nature» (*ivi*: 236), «viz. the causality of purposes (the *nexus finalis*)» (*ibidem*) or the so-called second causality, that I will explicate in detail later.

The causality of purposes is not problematic in the practical domain, since Kant defines the will as the faculty of purpose (Kant 1997: 378). However, this causality perceived by the teleological judgment in its reflection on the natural world is merely a pseudo *nexus finalis*, insofar as it is only «designated [...] by analogy with the causality [the real *nexus finalis*] we have in the technical [purposive] use of reason» (Kant 1987: 264) so as to guide scientific research. It has «a negative [methodological] influence on how we must proceed in theoretical natural science»,⁴ and provides «a heuristic principle for investigating the particular laws of nature» (*ivi*: 295), or «a special guide» in «describing nature» in terms of the natural purpose and the teleological system (*ivi*: 302).⁵ After all, teleological purposiveness is only a foreign principle, rather than an indigenous (or inherent) principle for science (*ivi*: 260).

To conclude, the purposiveness of teleological reflective judgment is a self-legislated lawfulness by reflective judgment in analogy to reason's capacity, and is vouched for by the peculiarity of our discursive understanding (*ivi*: 292).⁶ It is a purposiveness with a presupposed purpose – «we need the idea of purposes in order to study these things in their causal connection and to cognize the lawfulness in that connection» (*ivi*: 282). It is truly functional as an a priori principle of reflective judgment, but without a confirmation of objective reality by other cognitive powers.

For purposes in nature are not given to us by the object: we do not actually observe purposes in nature as intentional ones, but merely add this concept [to nature's products] in our thought, as a guide for judgment in reflecting on these products. [And]

⁴ «Hence, the methodology [the study of the method] of teleology has at least a negative influence on how we must proceed in theoretical natural science, and also on how this science can, in metaphysics, serve as a propaedeutic in relation to theology» (Kant, 1987: 302).

⁵ «Positing purposes of nature in natural products insofar as these form a system in terms of teleological concepts is only part of describing nature, namely, by using a special guide [provided by the power of judgment]» (*ivi*: 302).

⁶ «The concept of a thing as a natural purpose is one that subsumes nature under a causality that is conceivable only [as exercised] by reason, this subsumption then allows us to use that [causal] principle in order to judge what experience gives us of the object» (*ivi*: 277).

an a priori justification for accepting such a concept, as having objective reality, is even impossible for us (*ivi*: 292).

Rachel Zuckert (2007: 358) is correct in claiming that «the *CJ* may be read to comprise a unified project in defense of the subjectively necessary principle of purposiveness, a project necessary to supplement Kant's account of the a priori conditions for the possibility of judgment, knowledge, and experience in the *CPR*». In this regard, the *CJ* is what I call a hermeneutic layer of the critical philosophy established in the *CPR*. However, her generalization of a unified a priori principle of «three forms of judgment» as «the principle of purposiveness without a purpose» (*ivi*: 69-87) needs reconsideration. At the least, her argument that purposiveness of teleological judgment is also «the principle of purposiveness without a purpose» (*ivi*: 90) is inaccurate.⁷ Different from aesthetic judgment, Kant emphasizes that teleological judgment cannot be simply «without a purpose» but needs to presuppose a purpose as a functional part in the actual judging (Kant 1987: 130, 322), even if this presupposed purpose does not have any objective reality.⁸

In the concept of purposiveness of teleological judgment, one finds the second moment of a teleological coherence in the critical philosophical system. However, its mediating role is quite different from that of the purposiveness of aesthetic judgment, which plays the intermediary by referring to two different subjective bases that respectively link to understanding and practical reason. The purposiveness of teleological judgment, via its presupposed natural purpose and causality of purposes in nature as a teleological system, elicits the idea of «final purpose» or the «highest purpose» – a practical concept in the natural domain (Kant 2002: 146-163). The investigation of the different human higher cognitive powers eventually converges into a single idea – final purpose.

It is judgment that presupposes this condition a priori, and without regard to the practical, [so that] this power provides us with the concept that mediates between the concepts of nature and the concept of freedom: the concept of a *purposiveness* of nature, which makes possible the transition from pure theoretical to pure practical lawfulness, from lawfulness in terms of nature to the final purpose set by the concept of freedom. For it is through this concept that we cognize the possibility of [achieving] the final purpose, which can be actualized only in nature and in accordance with its laws (Kant 1987: 36-37).

⁷ She argues that «the purposiveness of nature for our understanding may, on the most straightforward reading, be taken as purposiveness without a purpose» (Zuckert 2007: 80).

⁸ One standard to distinguish pure aesthetic judgment from teleological judgment is whether there is a presupposed concept of a purpose, see Kant 1987: 130, 322.

b. Purposiveness beyond the CJ

Lawfulness implies necessity and universality. Purposiveness as a peculiar lawfulness – the a priori principle of reflective judgment (either aesthetic or teleological) – is a peculiar self-given lawfulness which allows us to «put final causes into things» during the reflection of our presentation, which is empirically given, and thus, entails only subjective universality. Kant argues: «[this] concept of reflective judgment, which enables us to perceive inwardly a purposiveness of our presentations, can also be applied to the presentation of the object [itself] as falling under this concept» (Kant 1987: 408). A footnote follows this claim: «We say that we put final causes into things, rather than, as it were, lifting them out of our perception of things» (*ivi*: 408).

In the *CJ*, Kant makes a distinction between aesthetic purposiveness and «pure intellectual purposiveness (the supersensible)» - the latter refers to «the moral good» and reveals the «supersensible power» of our «inner freedom» (*ivi*: 131-133).⁹ This distinction leads Kant's teleological thinking on purposiveness to transcending the *CJ* and merging into a greater theory. In the practical domain, the sort of lawfulness of the purposiveness engaged by practical reason (such as the idea of highest good in a moral purpose) has more than heuristic, self-legislated subjective necessity: rather it concerns the moral imperative which has «the pure objective determining basis» in the pure practical reason of «all finite beings» (Kant 2002: 47). In the *Groundwork*, Kant conceives the famous «categorical imperative» in terms of purpose (Gregor 1998: 37, 45). The *CPrR* is Kant's further systematic study of «the practical use of reason», in which «reason deals with determining bases of the will» (Kant 2002: 5,15). It is «concerned with a will and has to examine reason not in relation to objects but in relation to this will and its causality» (Kant 2002: 23). For Kant, the will «is the faculty of ends» (Kant 1997: 378). As P.C. Lo (1987: 41) points out, «Kant makes it very clear that when we deal with human conduct on an individual level [...] we have to deal with it through a teleological perspective».

Kant's teleological thinking is clearly present in his philosophy before the «Critique of Teleology». The *CJ* and the *CPrR* together depict a broader picture of Kantian philosophical teleology that surpasses the teleological reflection on organism. In this regard, it is not coincidental that both *Critiques*, even if starting from critical investigations of rather disparate cognitive powers, eventually converge concerning the moral proof of metaphysical ideas such as the special second causality of purpose, the concept of first cause or the original basis of nature (or the world), namely, God, etc. All these points entail a single idea: the highest good.

⁹ Kant also calls this sort of purposiveness as being «intellectual and intrinsically purposive».

1.2. The moral teleological confluence: Final purpose as highest good

Kant's philosophical teleology is a moral teleology. Critical thinking is finally accomplished in Kant's identification of the *Summum Bonum* (highest good) as the final purpose, and consequently sheds light on a moral teleological fact (that has «subjective practical reality»): «the idea of a final purpose in using our freedom according to moral laws [...] [lies in that] reason [determining] us a priori to strive to the utmost to further the highest good in the world» (Kant 1987: 343). In addition, the «ultimate purpose of humanity» is «morally good» (*ivi*: 165). The realization of this moral teleological confluence in the *CPrR* and in the *CJ* are related. Below I reconstruct the main arguments:

CPrR: From highest good to final purpose

In the *CPrR*, by a transcendental deduction, Kant first demonstrates that the «possibility of the highest good» rests «solely on a priori bases of cognition»: «it is a priori (morally) necessary [and possible] to produce the highest good through freedom of the will» (Kant 2002: 144).¹⁰ He then links the moral idea of «highest good» to the teleological idea of «final purpose», or «highest purpose» in light of his reflection on «the moral law». Although the highest good is not «the determining basis» of «a pure practical reason, i.e., of a pure will» (*ivi*: 139), which is solely the moral law, it is nevertheless «the object and final purpose of pure practical reason» (*ivi*: 163).¹¹ «The highest good is the necessary highest purpose of a morally determined will – a true object of practical reason» (*ivi*: 146). «To bring about the highest good in the world is the necessary object of a will determinable by the moral law» (*ivi*: 155). Finally, based on his moral teleological conception of «highest good», Kant justifies the necessary metaphysical «postulate[s] of pure practical reason», such as «the immortality of the soul» (*ibidem*) and «a supreme cause» (or «a cause of nature as a whole»), i.e., God (*ivi*: 158). These so-called transcendental ideas, or «the supersensible», which had been causing perennial problems within the German intellectual scene during Kant's late critical period, are now for the first time settled within his critical philosophical system with a teleological coherence. Metaphysics was thereby saved, in Kant's opinion, thanks to the moral teleology.

However, although Kant's second *Critique* for the first time properly settled the issue of «the supersensible» in critical philosophy, it nevertheless caused the split of reason and exposed a vital systemic asymmetry within Kantian critical philosophy. The third *Critique*, as to some extent a hermeneutic effort of self-exegesis of critical philosophy, was therefore a necessary remedy for the newly emerged systemic problem, as well as a reinforcement for the settlement of the

¹⁰ Emphasis mine.

¹¹ Or, the «entire object of a pure practical reason» (Kant 2002: 139).

issue of «the supersensible» which still confronted critical philosophy with its new variations (for example, Herder's «organic force»).

CJ: From final purpose to highest good

The moral teleological confluence realized in the *CJ* takes a change in direction: here Kant orients the teleological idea «final purpose» to the moral idea «highest good». By applying the teleological judgment in the study of nature, Kant harvests two major concepts: organism as the natural purpose (Kant 1987: 277), and nature as a teleological system (*ivi*: 302). The former expands the explanatory power of Kant's critical philosophy into the inconceivable «chimera of natural powers» (*ivi*: 295), namely, «natural objects whose possibility is inconceivable to us in terms merely of the principle of mechanism[...]so that we must rely also on teleological principles» (*ivi*: 298). The latter leads the third *Critique* eventually to a quest to reach the end of the teleological causal chain, the ultimate purpose of nature, «the purpose by reference to which all other natural things constitute a system of purposes» (*ivi*: 317). Kant argues that the human is the ultimate purpose of nature, because «he is the only being on earth who can form a concept of purposes and use his reason to turn an aggregate of purposively structured things into a system of purposes».

Kant then links the ultimate purpose to «the final purpose». Here I outline his key propositions:

1. Ultimate purpose is not congruent with final purpose. Final purpose must be something supersensible rather than «natural» (in the sense of material nature). «We can even prove a priori that what might perhaps be an ultimate purpose for nature can still, insofar as it is a natural thing, never be a final purpose, even if we endow it with all conceivable [natural] attributes and properties» (*ivi*: 313).
2. Only humans have the capacity to refer to the supersensible. Therefore, through the very existence of the human being, Kant connects the ideas of the ultimate purpose of a teleological system and the final purpose, «If we regard nature as a teleological system, then it is man's vocation to be the ultimate purpose of nature[...]the final purpose, however we must not seek within nature at all» (*ivi*: 318). Next, insofar as the supersensible in us (and available to us) is essentially moral, Kant reveals that the final purpose, different from other purposes, is characterized by its moral constitution (property) – it is identical to the highest good. This links the *CJ* with the *CPrR* in an integrated moral teleology.
3. Echoing number one, final purpose must be unconditioned, i.e. «[requiring] no other purpose as a condition of its possibility» (*ivi*: 322), and it is not within nature (*ivi*: 5, 322), but pertains to the supersensible.

4. The power of judgment in its reflection on nature steers our teleological thinking from the supersensible idea of final purpose – which is essentially beyond its grasp – towards a moral idea of highest good. But only in pure practical reason and its a priori principle can the final purpose be identified as the highest good, as is already established by Kant in the *CPrR*.

Only pure reason can provide a priori a final purpose (because all the purposes in the world are empirically conditioned and [hence] cannot contain what is good absolutely...). And only a final purpose would instruct me how I must conceive of the supreme cause of nature in order to judge nature as a teleological system[...] (*ivi*: 329).

5. Therefore, in the existence of the human «as a moral being» and through human's moral capacity (namely, «the freedom of his power of desire»), the «final purpose of creation» is thereby discovered, and so is its moral property – «the highest good under moral law» (*ivi*: 331-332).

Moral laws[...] have this peculiar characteristic: they prescribe something to reason and they prescribe it as a purpose not subject to a condition, and hence just as the concept of a final purpose requires[...] the only conceivable final purpose of the existence of a world is the existence of this kind of reason, in other words, the existence of rational beings under moral laws[...] The moral law is reason's formal condition for the use of our freedom and hence obligates us all by itself, independently of any purpose whatever as material condition. But it also determines for us, and a priori, a final purpose, and makes it obligator for us to strive toward [achieving] it; and that purpose is the highest good in the world that we can achieve through freedom (*ivi*: 339).

6. The teleological causality of purpose, in its supreme form, is freedom under moral law: the capacity that all rational beings have to initiate a causal chain in terms of purpose, as confirmed in the *CPrR*¹². In the *CJ*, Kant again comes to save metaphysics by solving metaphysical puzzles (God, freedom, and immortality) in light of the idea of «freedom under moral law» (*ivi*: 367).

Among the three pure ideas of reason, God, freedom, and immortality, that of freedom is the only concept of the supersensible which (by means of the causality that we think in it) proves in nature that it has objective reality [...] we have in us a principle [the moral law] that can determine the idea of the supersensible within us, and through this also the idea of the supersensible outside us [...] Hence the concept of freedom (the concept underlying all unconditioned practical laws) can expand reason beyond those bounds within which any concepts of nature (i.e., theoretical concept) would have to remain hopeless confined (*ivi*: 368).

¹² Practical reason on its own «provides a suprasensible object of the category of causality, namely freedom, with reality (a practical concept [...] only for practical use)» (Kant 2002: 8).

By devising a new method of reflective judgement in terms of purposiveness, Kant in the third *Critique* steers the project of critical philosophy through the metaphysical crisis caused by «the supersensible», and transfers the teleological explanation to the final jurisdiction by practical reason, joining up with the *CPrR* to form a general Kantian moral teleology.¹³

2. A comparative analysis of the Neo-Confucian moral teleology

2.1 Philosophical impact of the re-invented «Gewu»

The revival of Confucianism from the new soil that had been cultivated by Neo-Daoist cosmology and Buddhist metaphysical psychology entails a transition to a metaphysical quest into the realm «beyond the form» or *xingershang*. The purpose of this metaphysical quest by the Confucians is to relocate the supersensible *Dao* back into daily life and social order and to reconnect it with morality after it was separated from it by the Buddhists and Daoists. In the return to the Confucian classics in order to facilitate such a metaphysical transition, the doctrine of «*gewu*» (investigation of things) of *The Great Learning* is recast by the Neo-Confucian Cheng-Zhu school.

a. From Dao to Li

Zhu Xi believed that the Daoist and Buddhist metaphysical approaches separate daily life from the ultimate truth and make *dao* «empty, void, still and dead, and of no use to the people» (Zhu 2002: 1690), and even worse, make the *dao* amoral – they «[are] ignorant and they separate them [*dao* and virtue] into two things,» «whereas for the Confucians, the *dao* and virtue are the same thing» (*ivi*: 397).¹⁴ The notion of principle of the Cheng-Zhu school of Neo-Confucianism is thus to counter the Daoist and Buddhist supersensible, amoral *dao*, to re-unite the split virtue and ultimate truth, and to save classical Confucianism from its metaphysical crisis.

¹³ Kant thinks that «there is indeed a moral teleology. It is connected with the *nomothetic* of freedom on the one hand and with that of nature on the other» (Kant 1987: 337). With this moral teleology, Kant also reconciles the conflict between natural philosophy, metaphysics, and religion, by combining «our cognition of physical purposes with that of the moral purposes[...] [so as to] support the practical reality of the idea of God», insofar as it is «reason's maxim to strive to unify principles as much as we can» (*ivi*: 346.). In brief, teleological judgment in its reflection on nature cannot help but conjure up «a physical teleology», while reason in us provides the philosopher's stone, turning it into «a moral teleology». With its necessary inference from this moral teleological transformation, there is no more metaphysical daydream or theological dogma around the supersensible. For Kant's elaboration of moral teleology, see *ivi*: 336-337.

¹⁴ All translations are mine unless otherwise indicated. The translations are sometimes the summarizations of the longer original texts.

Whether self-consciously or not, Zhu Xi's transition of terminology¹⁵ – from *dao* to principle – strategically adapts to this philosophical demand:

Dao is the principle that in the past and at the present all depend[ed] on (Zhu 2002: 397).

Dao is so called precisely because it is the natural principle of everyday life (*ivi*: 1690).

All with form and phenomenon are utility [(*qi* 器)]. The principle that makes them so as utility is then the *dao* (*ivi*: 1573).

Between Heaven and Earth, there are principle[s] and *qi* energy¹⁶. Principle is the *dao* beyond the form, and the essence [(or root, *ben*)] that generates things. *Qi* energy is the utility within the form, and the instrument [(*ju* 具)] for generating things (*ivi*: 2755).

The *dao*, defined as «beyond the form» in opposition to *utility* «within the form» in the *Book of Changes*, is hereby reduced to principle. Consequently, the classical *dao* vs. *qi* (utility) division in the Neo-Daoist study of «the formless», is updated in a Neo-Confucian context into *li* vs. *qi* energy. Zhu Xi's disciple Chen Chun clarifies the subtle difference between the terms *dao* and principle in the Neo-Confucian philosophical and linguistic context in his *Beixi Ziyi*:

Generally speaking, the *dao* and principle refer to the same thing. But the two terms are necessarily distinguished in order to indicate a difference [in emphasis]. The term «*dao*» is named in terms of feasibility for all the people [namely, universality][...][while] the term «principle» implies unchanging certainty. Therefore, [to emphasize the aspect of this same thing] which is universally valid, [use] «*dao*»; [to emphasize the aspect of this same thing] which is forever unchanging, [use] principle (Chen C 1983: 41-42).

Chen Chun might be right in this subtle terminological distinction, but in Zhu Xi's usage and Cheng-Zhu Neo-Confucianism in general, principle apparently becomes a more generic term that incorporates the sense of the metaphysical universality conveyed by the term «*dao*», not vice versa. Principle as a moral teleological property will be outlined in due course.

b. Investigation of things in operation

The Neo-Confucian doctrine of «Investigation of Things», recast as «Exhausting Principle(s)» (or probing principle(s) thoroughly), is the method used to bring attention back to daily life. It re-orientes the transcendental metaphysical

¹⁵ Feng Youlan points out that the Neo-Confucian notion of principle has very minor presence in the thinking of the Early Song dynasty Neo-Confucians such as Zhou Dunyi, Shao Yong, Zhang Zai, but it only gains «real prominence» in the thinking of the two Chengs and gains clarity (and complexity) in Zhu Xi (Feng 1983: 501).

¹⁶ 气, is translated into «material force» by Wing-tsit Chan, or «ether» by Feng Youlan. A.C. Graham leaves it un-translated. I will call it *qi* energy to avoid confusion with *qi* 器 as utility.

quest back to the living world that is full of things and (social) events in which principle[s] is embodied – «All the things under heaven do not lack principle[s]» (Zhu 2002: 20); «Nothing is without principle, only by investigation of things, one can probe thoroughly principle[s]» (Cheng 1981: 1267).

Zhu Xi says: «the Sage did not teach people to exhaust principle out of thin air; instead, one must investigate things, which requires one to discover the principle therein. [Principle found in things] is then substantial and concrete (*shi* 实)» (Zhu 2002: 428.). Cheng-Zhu investigation of things is clearly articulated for countering the introspective philosophical methods such as the Daoist «fasting mind» and Buddhist meditation which are in Confucian eyes used to probe principle out of thin air. Zhu Xi thinks that the Buddhist teachings «only understand “the void” (*xu* 虚), but [have] not yet recognized [concrete and solid] principle within “the void” (*xu*). This is precisely why *The Great Learning* values and promotes [investigation of things and] exhausting principle[s]» (*ivi*: 311).

Instead of seeking for a sudden enlightenment by the recognition of a single ultimate principle or truth, Neo-Confucian investigation of things requires the accumulation of concrete principle[s] and the gradual reaching to the state of «all penetrating». Theoretically, the Neo-Confucian proposition «one principle and multiple realizations» (*liyī fēnshū* 理一分殊) presumes the existence of an ultimate universal single principle, which Zhu Xi calls «the one root» (*yīběn* 一本).

A multitude of things is all united in one principle (Zhu 2002: 368).

All in Heaven and on earth, no matter the subtle or the coarse, and the fundamental or the incidental, all are [embodiments] of one principle (*ivi*: 292).

Principles are naturally coherent. That’s why it is called one principle [...] From one principle there scatters ten thousand things, clearly in an order with no chaos. Therefore, everything then embodies one [particular] principle, and everything has a name [(or role, *ming*)]. Each has its propriety. One should observe whether a thing is proper for its principle or not (*ivi*: 248-249).

As Zhu Xi acknowledges, the idea of «one principle and multiple realizations» was similar to the Buddhist idea conveyed by the moon metaphor (Zhu 2002: 607). However, practically, the Cheng-Zhu Neo-Confucianism doctrine investigation of things is designed to shift the emphasis on imprudent discourse on one principle. Zhu Xi says, «It is not hard to recognize [there is] one root, but it is hard to recognize there are ten thousand particular principles» (*ivi*: 989).

Although ten thousand principles are all [essentially] one principle, the scholar nevertheless must grasp it from the investigation of ten thousand principles in the myriad things. When [the investigation is] done in all aspects, the one principle is naturally revealed. Merely trying to grasp the one [ultimate] principle, without comprehending the ten thousand of principles [of concrete things] [...] is just having hallucinations (*ivi*: 3692).

One who advocates the theory as heavenly principle (*tianli*) [the recognition of which will enlighten all other principles] ignorantly expresses human desire [without self-awareness] (*ivi*: 598). This thinking can be traced back to the writings of the Masters Cheng, who talk about the idea of «extension» (*tui* 推), meaning to infer the unknown principle from the known, rather than enlightenment by one principle. In brief, Zhu Xi believes that the major reason why, despite all their merits, Buddhism and Daoism are rather limited, is because they do not practice the method of investigation of things (*ivi*: 485).

2.2 Comparative reconstruction of a Neo-Confucian moral teleology in light of Kant

In light of Kant's philosophy, I will conduct a comparative re-construction of Zhu Xi's moral teleological thinking characterized by the Neo-Confucian elaboration of the notion of principle. Two propositions are to be established: 1) The Neo-Confucian notion of principle is comparable to Kant's concept of purpose. The Neo-Confucian dichotomy between principle and *qi* energy provides a counterpart of the Kantian doctrine of double causality, despite its significant incommensurability, and 2) through the method of investigation of things and exhausting principle, a similar moral teleology is realized in Cheng-Zhu Neo-Confucianism, which nevertheless leads to quite disparate practical implications.

a. Purpose *vs.* Principle

KANT'S PURPOSE

According to Kant, purpose is a notion that essentially belongs to «pure philosophy» (rather than theology or natural philosophy). Two definitions of purpose in the *Cf* appear rather contradictory:¹⁷

D1 A purpose is a concept of an object, which contains the basis for the object's actuality.

D2 A purpose is an object of a concept which is regarded as the real basis of the object's possibility.

The ambiguities in fact show Kant's prudence in terminology. D2 is the definition of purpose in the transcendental sense, used in very particular arguments. I will be using D1 as my definition for the purposes of comparative re-construction of Zhu Xi's moral teleology.

¹⁷ These two definitions are revised on the basis on Kant's four definitions (Kant 1987: 19, 64, 73, 292).

From D1:

a) Insofar as purpose contains the basis of actuality (the real basis instead of a logical basis), it indicates a sort of causal relation, and thus entails a causality – as Kant defines it, «cause» is a sort of real basis (Kant 1997: 315, 334-335¹⁸) that is «the ground of actuality» and «principle of becoming» (*ivi*: 334). In brief, Kant's concept of purpose indicates a special kind of causality, for things being or becoming as such.

b) Purpose necessitates a «concept», which implies the presence of an understanding and will – namely, the higher cognitive powers.

From D1 and D2, purpose can be either an empirical and contingent basis for the actuality of object, or it can be transcendental, to serve as a real basis of the object's possibility.

ZHU XI'S PRINCIPLE

Now in light of Kant's concept of purpose, I turn to Zhu Xi's notion of principle; Zhu Xi explains:

[(i)] Regarding all the things under Heaven, they must have the cause[s] [(gu 故¹⁹)] for being so [as what they are], and also the rule[s] [(ze 则²⁰)] for why they ought to be so. This [gu and ze together] is called principle. [(ii)] No one is incapable of knowing [principle], but often cannot fully probe the subtle and the coarse, and the manifesting and the hidden [principles] without omission. [(iii)] If principle is not exhausted [fully probed], knowledge is still limited – in this circumstance, even if one imposes the extension of knowledge, it is impossible to achieve it. Therefore, the way of the extension of knowledge lies in approaching [daily] matters and observing principle[s] [therein], so as to investigate things. (Zhu 2002: 512).

I divide the above quotation into three sections. (i) is a standard explanation of the notion of principle, (ii) is about the principle and human capacity, and (iii) emphasizes the importance of investigation of things as a method to acquire principle.

1) Principle as causality.

From (i), principle[s] for Zhu Xi are the cause for things being so and the rule[s] for why they ought to be so. On this, Zhu Xi also writes: «things

¹⁸ «The concept of the real ground [basis, *grund*] is a synthetic concept. That which the real ground contains of something is called cause» (Kant 1997: 316). «Cause and ground are to be distinguished [...] Every cause must in itself be something real, for what is the ground of actuality is something positive» (Kant 1997: 334).

¹⁹ Also translated as «reason», as in the reason for x.

²⁰ Also translated as laws or regulation

are merely things, while principle for things being as such is the *dao*» (Zhu 2002: 1858). Therefore, insofar as Zhu Xi's «principle» is the real basis of the actuality of things, or the principle of becoming things, it is, in Kant's terms, a causality.

- 2) Principle as the non-material cause, and the indication of a cognitive power
For Zhu Xi, «principle is the *dao* beyond the form, and the essence (or root, *ben*) that generates things» (*ivi*: 2755); it is non-material or non-sensible in Kant's terms. From (ii), Zhu Xi identifies the affinity between human cognitive capacity and principle. He emphasizes that principle is cognizable (*kezhi*可知) instead of using the term sensible (*kegan*可感). In Zhu Xi's re-invented fifth commentary and interpretation of The Great Learning, a similar argument is found: «since everyone's heart-mind is intelligent and no one is incapable of knowing [the principle], while all the things under heaven do not lack principle[s], it is thus only that when the principle is not yet exhausted [fully probed], the knowledge [and wisdom] is still limited» (*ivi*: 21). In brief, principle in Neo-Confucianism also entails a cognitive power and it is the non-material cause (*gu*) for why things come to be. At this point I come to my preliminary finding: the Neo-Confucian notion of principle resembles Kant's concept of purpose.

b. Kant's Double Causality vs. Neo-Confucian Li-Qi

KANT ON DOUBLE CAUSALITY

According to Kant, causality in general is a necessary connection between cause (the real basis of actuality or existence) and effect (the consequence of such a basis). Kantian causality is dichotomous: efficient cause (*causa efficiens*) and its opposite. However, it is notable that the expressions of his doctrine of double causality in Kant's major writings vary with context. In his early critical period, Kant referred to the other sort of causality (or causal connection) sometimes as final causes, *causa finalis* (Kant 1997: 202), sometimes as formal causes, *causa formalis* (*ibidem*), and sometimes as a «connection of usefulness», *nexum utilitatis* (*ivi*: 204). McLaughlin in his analysis of Kant's concept of purpose in the *CJ*, points out that, «when Kant speaks of [...] a "purpose" or a "final cause", he usually means [...] not the *causa finalis* in the proper sense but the *causa formalis* [...] Kant does not seem to have distinguished sharply between the two conceptual possibilities [namely, the final causes and the formal causes]» (McLaughlin 1990: 38).

From Kant's perspective, the formal cause and the final cause are not disparate per se. I suggest a possible argument based on Kant's own thinking: 1) The form is the real basis that determines a thing's usefulness. 2) The purpose (of a thing's usefulness) determines the basis of the thing's actuality

(which includes the thing's form). Via the mediating idea «usefulness» (which Kant also used to express the second causality in contrast to the efficient causes (Kant 1997: 205), this argument demonstrates that the two causes are essentially homogeneous rather than irreducible.²¹ This is to say, purpose determines the form. Therefore, one can amend McLaughlin's finding: there is no need to «distinguish sharply» between the two causalities, because for Kant, the final causes and the formal causes, despite the different emphases from the names, essentially refer to the same causality *sui generis* – let's call it the second causality. At the end of his critical period, Kant expressed more explicitly a dichotomy between the «effective connection» and the «connection of finality» as a standard version of his double causality (*ivi*: 337). To summarize, the Kantian second causality is the causality of purposes.

In his metaphysical lectures (1790-1791) at the end of his critical period, Kant defines his double causality more explicitly (*ivi*: 335).²² Thereby, one can summarize characteristics of Kant's double causality: 1) The two kinds of causalities are essentially irreducible. But instead of rejecting one in favor of the other, they «must be connected». However, the effective causes are always given epistemological priority in (natural) philosophical research – merely to «call upon the principle of the connection of finality» only leads to «begging the question» (*ivi*: 336). At the same time, the final causes or purposes are functional in the study of nature – as «a heuristic principle for investigating the particular laws of nature», and necessary in the practical domain (freedom), particularly when it comes to the postulates concerning the supersensible (God, immortality) (*ibidem*); 2) The two causalities are fundamentally different «in the method of philosophizing» (*ibidem*); 3) The existence of the organism, viewed as natural purpose – i.e., as a natural product but viewed as purposive by reflective judgment – suggests the confluence of double causality; 4) The existence of humans as moral beings is where the confluence of double causality in this world is objectively confirmed by practical reason in light of the moral law.

ZHU XI ON LI AND QI

Zhu writes:

Between Heaven and Earth, there are principle[s] and *qi* energy. Principle is the *dao* beyond the form, and the essence [or root] that generates things. *Qi* energy is the utility within the form, and the instrument for generating things. Therefore, for human beings

²¹ In addition, a good illustration is Kant's own interpretation of his concept of «art in general» – «we say that it is a product of art, rather than of nature, i.e., that the cause which produced it was thinking of a purpose to which this object owes its form» (Kant 1987: 170).

²² It echoes to a great deal Kant's arguments in the *CJ* and is to some extent a standard narrative of double causality after the intensive reflection benefited from the *Critiques*.

and things come into being, they must possess principle so as to have nature [(*xing* 性)], and possess the *qi* energy so as to acquire form [(*xing* 形)] (Zhu 2002: 2755).

Principle is never separated from *qi* energy. However, principle is that beyond the form, while *qi* energy is that within the form (*ivi*: 115).

We can gain great insight into Zhu Xi's thinking on principle and *qi* energy by viewing it in terms of Kant's two causalities. I classify a few aspects below:

1) A dichotomy in causal explanation:

According to Kant, «cause» is the «real basis of actuality» and the «principle of becoming», and causality in general is a necessary connection between cause and effect (the consequence of such a basis). Insofar as Zhu Xi's thinking on principle and *qi* energy offers a dichotomous account for the generation of things, it resembles Kant's doctrine of double causality. However, beneath this structural similarity, the incommensurability between the two versions of double causality informs us of the qualities more fundamental to each philosophical tradition.

Kant's «efficient cause» concerns nature's mechanism and applies to things as «appearance» or «objects of experience» (Pluhar 1996: xxvii). Kant calls this causal connection «in the world of sense according to immutable natural laws», «the necessity of nature» (Kant 1996: 538-539). Kant's efficient causes incorporate both Aristotelian efficient causes and material causes, insofar as Kant understands material as the «appearance» of «objects of experience» rather than the in-cognizable «thing in itself» or the supersensible substratum. For Zhu Xi, *qi* energy indeed refers to the sensible and material basis for the being of things (both substance and force) in Kant's terms, and might be well compared to the Kantian «efficient causes». But it does not postulate anything similar to the controversial thing in itself, as a necessary supersensible substratum underneath the material appearance.

In addition, Kant's «efficient causes» are associated with «immutable natural laws» and natural necessity. In this regard it produces and clings to the sense of certainty and accuracy. Zhu Xi's *qi* energy, in contrast, has a very different philosophical temperament. It is associated with change and contingency. In Zhu Xi's famous metaphor on the relation between the supreme ultimate (*taiji* 太极) and *yin-yang* (阴阳), he compares *qi* energy (*yin-yang*) to a horse, and principle to a rider: «the supreme ultimate is principle while that which moves [yang] or rests [yin] is *qi* energy[...] If the supreme ultimate (as principle) is like a rider, then that which moves or rests [(viz. *qi* energy)] is the horse.» (Zhu 2002: 3129.) I think there is a subtext that the horse is the source of change (motion), but without a rider it goes wild.²³ Moreover, Zhu Xi uses the notion

²³ Zhu Xi's theory prevents the possibility of this hypothesis in his emphasis on the mutual dependence between principle and *qi* energy.

of *qibing* (气禀 literally, [innate] gaining from *qi* energy, I will call it «material nature» for convenience) to explain the contingency in the following two ways:

- a) As the human disposition to enact evil alongside the universal and pure good human nature in the classical Confucian (Mencius's) ideology. The former is born with, but contingent (*viz.* differing from person to person), while the latter is innate and universal:

Human nature is good. However, some are born to be good, and some are born to be evil. This is because of the difference in their material nature [*qibing*] [...] when the sun and the moon are bright and the climate is harmonious, people who are born gain the clear and vigorous *qi* energy, and then make good persons; whereas, when the sun and the moon are dark and the climate is abnormal, people who are born gain the violent *qi* energy, they will make bad persons [...] education is to transform the [innate] material nature [...] one must endeavor to overcome and remedy it, chopping off its excess and returning it to a balance (Zhu 2002: 198).

- b) As the variation in people's physical and mental ability, personality, and even personal fortune. For instance, clarity and purity of *qi* energy respectively affect one's intelligence and moral sense. The five categories of *qi* energy condition one's personality differently. Finally, one's material nature also to some extent influences one's personal fortune regarding wealth and lifespan.²⁴

In brief, this dichotomy between principle beyond the form and *qi* energy within the form in Zhu Xi's account of the generation of things, is qualified in Kantian terms as two irreducible sorts of real bases of the actuality or existence of things. But Zhu Xi's *qi* energy as the constantly changing and contingent vital force has many more theoretical functions than Kant's «sufficient causes». Kant's innovative understanding of material, although very different from the predominant conception of the natural philosophers in his time, was still influenced by the idea of matter as inert and dead. In this regard, one finds the divergence in the two versions of double causality and encounters the fundamentally unique philosophical temperaments.

2) The Unity:

Kant thinks the two kinds of causality, despite being irreducible, «must be connected», rather than rejecting one in favour of the other. This proposal in fact reveals a Kantian dilemma: his doctrine of two causalities is essentially troubled by his dualism and the assumption of the thing in itself, and suffers from an inevitable side-effect of his split of reason into two (theoretical and

²⁴ Highly summarized on the basis of several long passages (Zhu 2002: 204-205, 213).

practical). Kant's solution to bridge the gap, only comes at the last stage of his critical philosophical project in an integrated moral teleology brought forth by the *CJ*, where he reunites nature and freedom in the idea that human beings, as the ultimate purpose of nature, via their existence under the moral law can embody and further the highest good as the final purpose. Zhu Xi does not make such a detour from detachment to reunion, nor demands the unity provided by an integrative third. Zhu Xi's version of double causality prevents the dualist separation in the first place: «principle is not separated from *qi* energy» (Zhu 2002 115). Even in the horse metaphor mentioned above, Zhu Xi particularly emphasizes that when *qi* energy travels, so does principle. «The two are mutually dependent and never separated[...]the horse carries the rider and the rider rides the horse. When the horse comes and goes, so does the rider» (*ivi*: 3129).

3) The priority between the two:

The two irreducible causalities are connected, but there is still a question regarding the priority. Zhu Xi in his later years was reluctant to answer this sort of metaphysical conjecture.

Question: Must there be principle first, and then come the *qi* energy? How do you think?

Answer: This is not an issue of priority [first or second] [...] If one must suppose the genesis, it ought to be that the principle comes first. However, principle is not a different thing, but indispensable from *qi* energy. Without *qi* energy, principle has nowhere to be instantiated. If the *qi* energy is metal, wood, water and fire, the principle[s] then is human-heartedness (*ren*), righteousness (*yi*), ritual propriety (*li*) and wisdom (*zhi*) (Zhu 2002: 115).

For Zhu Xi, the relation between the principle and *qi* energy is characterized by their mutual dependence and indispensability. In other passages, particularly in his early writings, he simply states that principle comes first. Chen Lai argues that «priority» of principle for Zhu Xi is merely logical priority rather than temporal priority (Chen L 2011: 181). In Kant's case, he gives epistemological priority to the effective causes in (natural) philosophical research, warning that merely «[calling] upon the principle of the connection of finality» leads to «begging the question» (Kant 1997: 337), while in the practical domain, he places priority to the second causality, causality of will (the faculty of purpose), the supreme form of which is freedom («a power of absolute spontaneity») – according to Kant, freedom is the only concept of the supersensible found in us that is approved objective reality (and thus, a moral fact). Therefore, Kant's second causality has a moral and metaphysical priority, and more precisely, a meta-ethical priority. In light of Kant's thinking, I suggest that the priority of principle is not only a logical one, as Chen claims, but more importantly, it is a value issue – it is

about the moral priority. Both Zhu Xi's principle and Kant's purpose are the causality which displays moral property.

c. Principle as moral property and Neo-Confucian meta-ethical ideas

Zhu Xi's Neo-Confucian notion of principle, besides being similar to Kant's purpose as a special kind of causality for things being so (*gu*),²⁵ is also given a second sense – it is the rule[s] for why things ought to be so (*dangran zhi ze*). This «ought to be» adds a moral imperative and transforms the principle from a neutral causality into a moral causality. Of the two causalities, it is very clear that principle displays a moral quality. «If the *qi* energy is metal, wood, water, fire, then the principle[s] is human-heartedness, righteousness, ritual propriety and wisdom.» Again, «human-heartedness, righteousness, ritual propriety and wisdom are the main components of human nature. They are all what is beyond the form. How can they be divided?!» (Zhu 2002: 246). In addition, principle is universally pervasive in daily life, and objectively exists in things. It is not the Kantian «immutable natural laws» for the sensible world, nor the supersensible moral law within us, but the moral rules for why all beings (humans and things alike) ought to be so. This is not a panpsychist proposal or a theological proposition. Zhu Xi's disciple Chen Chun in his *Beixi Ziyi* further explains what is meant by the «ought to be so»:

What the ancients mean by investigation of things and exhausting principle[s], is to seek for the [moral] rule [(*ze*)] for [things] ought to be so (Chen C 1983: 42).

«Principle[s]» is the rule[s] for why things ought to be so. «Rule» is norm or law. It denotes certainty without variability. What is meant by «ought to be so» [(*dangran*)] is what is rightly to be done in things, namely, being appropriate [(*qiaohao* 恰好)], without any excessiveness or deficiency. For example, the ruler rests on the virtue of human-heartedness [(*ren*)], since resting on the virtue of human-heartedness is the rule for how the ruler ought to be (Chen C 1983: 42).

For Neo-Confucianism, «ought to be so» means «being appropriate». The appropriateness in a thing (or human being) defines its moral property and determines its existence to be essentially moral. Things might follow various specific rules in order to be appropriate – this makes the principles diverse, but «being appropriate» is the common principle that all things «ought to be so». Similarly, when Zhu Xi argues for the Neo-Confucian doctrine «one principle and multiple realizations», he points out that everything embodies the specific principle that is suitable for its name or role (*ming*), namely, «each has its propriety [(*dang*)]», but «principles are naturally

²⁵ In Kant's terms, the real basis of the actuality of things or the principle of becoming.

coherent» (Zhu 2002: 248-249). It can be inferred from this that the coherence in all principles lies in the idea of «propriety».

Whether in the natural world or in the human domain, principle is present. As Cheng Yi says, «Grass or wood has principle; an event or an artifact has principle²⁶». Chen Lai (Chen L 2011: 177) points out:

The notion of principle in Neo-Confucianism has two main meanings: the laws of things and the moral principles. Although the meaning of principle is divided into these two senses, they are essentially united from the Neo-Confucian point of view – moral principles are the particular manifestation of universal laws of the universe in human society.

For Zhu Xi, human beings are not supreme in the Kantian sense – namely, as 1) the only moral being (with freedom) on earth, and 2) the ultimate purpose of nature that strives for the furtherance of the highest good as the final purpose of creation. Human beings and things in Neo-Confucian ideology are not differentiated because of the possibility of being moral (being appropriate), but merely due to the distinct material nature gained from *qi* energy:

In regard to *qi* energy, both humans and things are generated by it; [However,] in regard to the quality of *qi* energy (whether fine or coarse), humans get the proper and fluid *qi* energy while things get the unbalanced and stiff kind. Because of the proper *qi* energy, humans can comprehend the principle, while because of the unbalanced *qi* energy, the principle in things is blocked and they cannot cognize it (Zhu 2002: 194).

Based on the idea of «appropriateness» or «propriety» that all beings possess and ought to concretize, Cheng-Zhu Neo-Confucianism constructed its meta-ethical foundation, and justified the methodological importance of the re-invented philosophical method investigation of things. Therefore, Zhu Xi proposes that «one should observe whether a thing is proper for its principle or not» right after his explanation of the coherence of principle and the propriety in things (Zhu 2002: 248-249).

By recognition of the appropriateness in things, one not only encounters the moral facts pervasive in the living world and embodied by all things, but also illuminates the coherent principle in oneself – the possibility of being appropriate and harmonious with one's context, like boats travelling smoothly on water and carriages travelling successfully on land but not vice versa (*ivi*: 189). Investigation of things calls for re-orienting the metaphysical quest for meaning, truth and ultimate value back to everyday matters and the ten thousand things that we encounter in the living world, instead of chasing the «distant, abstruse

²⁶ Here I particularly translated «*wu*» into «artifacts» to make the contrast in the subtext (Here, Cheng means man-made things in contrast to the natural things like a grass and a wood). «*Wu*» generally can mean objects or things.

and supersensible» formless *dao* beyond «the horizon of human domain and heaven», as with the Neo-Daoists, or digging deeply into the heart-mind for the sake of a genuine enlightenment from within as with the Buddhists.

Moreover, investigation of things also differs from modern scientific research in its explicit goal of looking for moral recognition; thus, it is fundamentally a practical method of self-cultivation rather than a scientific method for cognition. It calls for «returning to oneself» (*fanshen* 反身) to reinforce the principle.

Question: What is meant by «returning to oneself in order to exhaust [fully probe] principle».

Answer: Returning to oneself means reinforcement. Further answer: search in one's own body and [one's own] social role (Zhu 2002: 3766).

In this sense, Neo-Confucianism should be regarded as true philosophy (or wisdom) in Kant's terms, which concerns the (moral) final purpose of human cognitive powers. The genuine philosopher is the practical philosopher (Kant 1997: 300). Principle does not exist in a kind of alien space that transcends the domain of the human world. Investigation of things values the moment of encounter – the moment of recognition, where it is held that either inner or outer, it is one and the same principle (Zhu 2002: 723); either in things or in me, it is one and the same principle (Chen C 1983: 42); either heavenly or human, it is one and the same principle (Zhu 2002: 2676, 589).

I want to conclude this section with another quotation from Zhu Xi:

People usually regard the principle (the *dao*) as an abstract and transcendental [(*xüankong* 悬空²⁷)] thing. [The fact that] *The Great Learning* does not talk about exhausting principle but only about investigation of things, is in order to urge people to grasp [the principle] by means of [investigating] things. In this way one can see the substantial body [(or essence, *shiti* 实体)]. The so-called substantial body cannot be recognized except by means of [investigating] things. For instance, boats are made for travelling on water while carriages are made for travelling on land. Now even by gathering a multitude of people together to push a boat on land, it will not travel. [Thereby, one] recognizes the boat is not [appropriate] for travelling on land. This shows the so-called substantial body (or essence) (Zhu 2002: 469).

Principle is not mysterious. The «substantial body» exists in things, in the appropriateness of things, or in Kant's terms, the purposiveness, i.e., the usefulness in a specific context.²⁸ In the above passage, Zhu Xi justifies the recasting

²⁷ «*Xüankong*» literally means «suspending in the air». Here I choose to translate it as «abstract and transcendental», because it is to some extent comparable to Kant's definition of «transcendental», which means without ground in the possible experience and impossible to be objectively confirmed.

²⁸ Kant's second causality, the causality of purpose, is also the «connection of usefulness», *nexum utilitatis* (Kant 1997: 204).

of the classical doctrine «*gewu*» as investigation of things, and the association of it with the central Neo-Confucian notion of principle. On the basis of the idea of «appropriateness» as the coherent moral principle or «substantial body» in all beings (human and things alike), Neo-Confucianism constructs a meta-ethical foundation for its normative ethics and practice of moral cultivation, and successfully relocates the metaphysical *dao* back into the living world.

3. Conclusion: Appraisal of the two versions of moral teleology

For Zhu Xi, the innate principles in all the things investigated (natural or artificial alike) are moral properties. Neo-Confucian investigation of things finds moral purposiveness in each encounter with the «appropriateness» in things (also in oneself). Each moment of such an encounter is an occasion for self-cultivation and moral enlightenment. But for Kant, reflective judgment as a method, in its study of nature, merely finds the causality of purposes, viz. the means-end relation. Although nature is then viewed as a teleological system, it is not necessarily characterized by any moral property. Kantian moral teleological enlightenment has to make a detour: when reflective judgment in its idea of nature as a teleological system inevitably ascends to the supersensible, and conjures up the idea of an unconditioned final purpose that is essentially beyond its grasp, thereby suffering from an antinomy, reason on the basis of moral law then reveals the profound moral teleological fact in us – the final purpose must be, at the same time, the highest moral good that we have to strive for.

If Zhu Xi could have read Kant, one can imagine that the Kantian approach would suffer no less criticism than Daoism and Buddhism. It is exactly what Zhu Xi would like to avoid – to hang all moral strength and certainty on the recognition of an ultimate idea – albeit the final purpose, highest good, moral law or freedom. Zhu Xi regards this as too easy an approach, one that does not lead to ultimate truth but to mere hallucinations, and shows merely human desire. Although investigation of things theoretically assumes one coherent principle (one «root», or «substantial body»), this method itself is designed for an exactly counter usage – to engage with the «multiple realizations» of the one principle in daily life. This also explains the fact that, even if in Neo-Confucianism there is also the idea of highest good or perfect good (*zhishan* 至善²⁹), it nevertheless does not have a crucial meta-ethical and methodological role like investigation of things. Zhu Xi intentionally directs this idea to daily matters – as his disciple reports: «when he [Zhu Xi] talks about “highest good”, he again says: “what is shown in daily life, all respectively has its essential and determinative rule”»

²⁹ «*Zhishan*» is also an idea from *The Great Learning*.

(Zhu 2002: 579). For the Neo-Confucians, there is no need to wait for the single ultimate idea for moral transformation.

Neo-Confucian investigation of things looks outwards to find the moral coherence between us and things, while Kant fundamentally rejects the natural world (as mechanical) for the sake of moral certainty in terms of freedom. Neo-Confucianism tries to reveal what is alike in the human and natural domains, while Kant seeks to prove what is unique in us. Nevertheless, both bring meaning to our living world and provide a vision of a better life. One might still ask: Are both philosophers correct? Who holds the ultimate truth? Kant would say: «Interrogate the moral law in you! You always know». While Zhu Xi might say: «Start to investigate things around you, and some day, you will know.»

References

BUTTS, R.E.

– 1984, *Kant and the Double Government Methodology*, Dordrecht, Reidel.

CHEN, C.

– 1983, *Beixi Ziyi* 北溪字义 (*Master Beixi's Explanation of the Neo-Confucian Terms*), 北京: 中华书局.

– 2011, *宋明理学* (*Neo-Confucianism of the Song and Ming Dynasties*), 北京: 三联出版社.

CHENG, Y., CHENG, H.

– 1981, *Ercheng Ji* 二程集 (*The Collection of Two Chengs' Works*), 北京: 中华书局.

FENG, Y.

– 1983, *A History of Chinese Philosophy II*, trans. by D. Bodde, Princeton, Princeton University Press.

FUGATE, C.D.

– 2014, *The Teleology of Reason: A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*, Berlin-Boston, De Gruyter.

GREGOR, M.

– 1997, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge, Cambridge University Press.

KANT, I.

– 1987, *Critique of Judgment*, trans. by W.S. Pluhar, Indianapolis, Hackett.

– 1996, *Critique of Pure Reason*, trans. by W.S. Pluhar, Indianapolis, Hackett.

– 1997, *Lectures on Metaphysics*, trans. by K. Ameriks, S. Naragon, Cambridge, Cambridge University Press.

– 2002, trans. by W.S. Pluhar, *Critique of Practical Reason*, Indianapolis, Hackett.

LO, P.C.

– 1987, *Treating Persons As Ends: An Essay on Kant's Moral Philosophy*. Lanham, University Press of America.

MCLAUGHLIN, P.

– 1990, *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation: Antinomy and Teleology*, Lampeter, The Edwin Mellen Press.

ZHU, X.

– 2002, *Zhuzi Quanshu* 朱子全书 (*The Complete Collection of Master Zhu's Works*), ed. by J. Zhu, Z. Yan, Y. Liu, 上海: 上海古籍出版社.

ZUCKERT, R.

– 2007, *Kant on Beauty and Biology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Abbreviations

ABBREVIATED TITLES OF KANT'S WORKS

CJ: *Critique of Judgment*

CPR: *Critique of Pure Reason*

CPPr: *Critique of Practical Reason*

LM: *Lectures on Metaphysics*

ABBREVIATED TITLES OF ZHU XI'S WORKS:

Huowen: *Sishu Huowen* 四书或问

Yulei: *Zhuzi Yulei* 朱子语类

Wenji: *Huian Xiansheng Zhuwengong Wenji* 晦庵先生朱文公文集

Zhangju: *Daxue zhangju* 大学章句

Zhengyi: *Liji Zhengyi* 礼记正义

Ziyi: *Beixi Ziyi* 北溪字义

Alice Simionato | 爱丽丝

THE MANIFESTO OF 1958: A DISCOURSE ON CONFUCIAN RATIONALISM

Abstract

With the rapid proliferation of New Confucian studies since the mid 1980s, it has become an unquestioned dogma that one particular event at the beginning of 1958 marks a watershed in the movement's development. This event is the publication of the Manifesto that Mou Zongsan 牟宗三, Tang Junyi 唐君毅, Xu Fuguan 徐復觀, and Zhang Junmai 张君勱 co-signed and published almost simultaneously in the two journals *Minzhu pinglun* 民評論 (*Democratic Tribune*) and *Zaisheng* 再生 (*National Renaissance*) with the title 为中国文化敬告世界人士宣言—我们对中国学术研究及中国文化与世界文前途之共同认识 (*Wei Zhongguo wenhua jingao shijie renshi xuanyan –women dui Zhongguo xueshu yanjiu ji Zhongguo wenhua yu shijiewen qiantu zhi gongtong renshi*; translated in English as *A Manifesto on the Reappraisal of Chinese Culture – our Joint Understanding of the Sinological Study relating to World Cultural Outlook*¹). Scholars have interpreted the document as an emblematic expression of cultural conservatism, in reaction to the intellectual trend of 1920s best represented by the so-called Scientist School (*kexuejia* 科学家). Concepts such as cultural identity and cultural conservatism, however, do not account for the philosophical richness articulated in the *Manifesto*, whose main purpose is to benefit Western intellectuals in 'aiding them to appreciate Chinese culture'. In order to do so, the authors employ a strategic terminology, which allows them to build a consistent cross-cultural dialogue between Western and Chinese philosophy by means of an unprecedented discourse on Chinese Rationalism (*Zhongguo xinxing zhi xue* 中国心性之学). Interestingly, the latter is described by the authors as «the essence of Chinese Culture» and, beside its comparative value, it represents the most comprehensive configuration of Confucianism in the context of 20th century. Academic interest in Chinese Studies and Chinese Philosophy should take into account the articulation of Chinese Rationalism in the Manifesto of 1958 as representing a paradigm of post-comparative dialogue that exemplifies the underlying philosophical continuity beyond consistently different traditions of thought.

¹ Zhang 1962.

Introduction

Despite its importance with regard to the development of Confucian tradition (particularly within 20th and 21st century Confucianism), the *Manifesto* of 1958 did not attract much academic interest. Two scholars, Umberto Bresciani and John Makeham, have briefly discussed the document as part of their studies on New Confucianism, providing two different perspectives on the Manifesto. In his *Reinventing Confucianism* (2001), Bresciani - as part of a general remarks on New Confucianism - states: «The leaders of the movement generally are mainly concerned with the issues raised by the impact of Western culture. Concerning their basic tenets in this respect, there is no better means of getting acquainted with them than reading the 1958 *Manifesto*».² Bresciani clearly considers the document as the *carta magna* of New Confucians, which expresses the basic tenets of the movement. The belief that the document aims to present the basic tenets of a specific philosophical or cultural movement, however, is in contrast with the aim of the Manifesto as stated in its first section, namely, to bring about a better understanding of Chinese Culture for Western intellectuals in order to integrate it into a general world culture outlook. We should also consider that the term 'New Confucianism' in all of its variants (*xiandai xin Ruxue* 現代新儒學 *dangdai xin Rujia* 當代新儒家; *dangdai xin Ruxue* 當代新儒學; *xiandai xin Rujia* 現代新儒家) does not appear in the document, and there are no references to earlier twentieth-century Confucian scholars such as Xiong Shili and Liang Shuming who are considered to be the pioneers of the Confucian revival of that period. We can therefore state that the assumption of a consciously created movement on the basis of the discourse articulated by the four authors can be hypothesized, but it seems not to find supporting evidence in the Manifesto itself. A different perspective on the matter is the one adopted by Makeham, who talks about «the cultural conservatism» espoused in the document.³ Makeham here refers to the fact that the four scholars who co-signed the document were inclined to identify Chinese civilization and Chinese culture with one specific traditional trend, namely, Confucianism. Concepts such as cultural identity and cultural conservatism, however, are not enough to explain the philosophical richness articulated in the Manifesto and, as Hao Chang has noted, «Given [these scholars'] preoccupation with defining Chineseness, there remains the problem why people of New Confucian persuasion identify as they do with one set of cultural ideals among many within the Chinese cultural tradition»⁴.

² Bresciani 2001: 37.

³ Makeham 2003: 28.

⁴ Hao 1976: 298.

The few existing studies that I briefly mentioned above stress two main problems which seem to have prevented a comprehensive and systematic analysis of the Manifesto : 1) the Manifesto has never been studied as a document by itself. Instead, it has always been part of more general discussions on New Confucianism (Bresciani) or on 20th century Chinese conservative intellectual trends (Makeham); 2) as a consequence, scholars have not taken into account the innovative insights on Confucian tradition provided by document, to the risk of neglecting its philosophical richness.

The first original aspect of the Manifesto is found in its preamble, where the authors articulate their reasons for issuing this twenty pages script:

The purpose of this article is primarily to benefit Western intellectuals in aiding them to appreciate Chinese culture. It took considerable time for translation from Chinese into English. This, together with conviction that any attempt to modify Westerner's prejudices toward our culture should be based first on our true evaluation and self-examination, prompted us to publish it earlier in Chinese in the *Democratic Critique* and *National Renaissance*.⁵

It is important to keep in mind the target of the document, namely, Western Intellectuals, in order to better contextualize and understand the authors' purposes. Furthermore, it is important to consider that this is the first time for Confucian scholars to express concern about the reception of Confucian tradition in Western academia, at least in the way this is problematized in the Manifesto. In addition to this, what I consider to be the most interesting and innovative aspect of the script is found in section VI, entitled 中国心性之学的意义 (*Zhongguo xinxing zhi xue de yiyi*), which is rendered in English as «The

⁵ The translation I am currently working on is probably the first unabridged English translation of the Manifesto, published in the Taiwanese journal *Chinese Culture*. Jesús Solé-Farràs, however, was able to deduce the date of the mentioned issue through an opuscle entitled *A Symposium on Chinese Culture*, published in Taiwan in 1964. As Farràs reports: «According to a note from the publisher of the opuscle – dated September of the same year, in New York – Cheng Qibao, this symposium was prepared specifically for discussion and study at the joint session of the Tenth Round Table Conference on Chinese American Cultural Relations and the Sixth Annual Conference of the American Association of Teachers of Chinese Language and Culture, which took place on 8 May 1964 at the University of Maryland. This document includes a brief summary – Appendix A – to the Manifesto's English edition, beginning with a note stating: 'Two years ago, a group of well-known Chinese scholars led by Dr. Carson Chang and Prof. Tang Junyi, issued a Manifesto on the Reappraisal of Chinese Culture which has since attracted wide attention among the academic circles. It is a joint statement attempting to clarify what is the true nature of Chinese culture and its place in the new world order'» (Farràs 2014). However, the best-known English version of the document is an abridged translation made by Carson Chang himself, published as appendix to his *The Development of Neo-Confucian Thought*, in 1962. For the sake of brevity, I will refer to the English translation as M(e) and the Chinese text as M(c).

import of the Chinese “Doctrine of Transcendental Mind” in Moral Practice».⁶ This section is devoted to a discussion on 心性之学, or «the learning of Moral Mind and Moral Reason»⁷. Interestingly, it is also translated by the authors as «Chinese Rationalism», and the latter appears to be the predominant translation throughout the section. The term “Rationalism”, however, is definitely not a typical feature of Confucian tradition: it is generally intended in reference to the European philosophical school that regards reason as the chief source and test of knowledge. Sustaining that reality has in itself a inherently coherent structure, rationalism holds that reason can grasp the class of truths proper of such reality. Considering this, it is evident that the authors of the Manifesto have adopted a strategic terminology which, by means of conceptual translation, might have served as an effective way to operate a cross-cultural dialogue. Interestingly, Chinese Rationalism is articulated not only within Confucian tradition, but also by means of comparison with Western Rationalism – with specific reference to Baruch Spinoza’s thought.

The aim of this paper is to provide the reader with a comprehensive analysis of this unprecedented discourse on Chinese Rationalism as articulated in the Manifesto. I shall start with a brief account of the notion of “Reason” within Confucian tradition in the first section, followed by an analysis of the articulation of “Rationalism” in the Manifesto. In the third section I shall consider the reasons behind the reference to Spinoza, concluding with some considerations on the authors strategic conceptual translation. The broader aim of the paper is to assess the fundamental importance of this document in understanding the developments of 20th and 21st century Confucianism by considering the articulation of Chinese Rationalism as representing a paradigm of cross-cultural dialogue for future studies in comparative philosophy.

⁶The Manifesto is divided in twelve sections: 1) Preamble (前言—我们发表此宣言之理由); 2) Three best-known motives of Westerners who pursue Chinese Studies and their shortcomings (世界人士研究中国学术文化之三种动机与道路及其缺点); 3) Affirmation of the spiritual life of Chinese history and culture (中国历史文化之精神生命之肯定); 4) Chinese philosophy and its relation to Chinese culture as differing from Western systems (中国哲学思想在中国文化中之地位及其与西方文化之不同); 5) The ethical, moral and religious spirit in Chinese Culture (中国文化之伦理道德与宗教精神); 6) The import of Chinese “Doctrine of transcendental mind” in moral practice (中国心性之学的意义); 7) Reasons governing durability of Chinese history and culture (中国历史文化所以长久之理由); 8) Development of Chinese culture in the natural sciences (中国文化之发展与科学); 9) Development of Chinese culture in national democratic reconstruction (中国文化之发展与民主建国); 10) Our understanding of China’s current political history (我们对中国现代政治史之认识); 11) Our expectation from Western culture and what the West should learn from the Oriental wisdom (我们对于西方文化之期望, 及西方所应学习于东方之智慧者); 12) What we hope for the formation of a new world of academic thought (我们对于世界学术思想之期望).

⁷M(e) 1962: 20.

The notion of “Reason” in Confucian thought

As stated earlier, Rationalism is usually associated with European and, more broadly, Western philosophy, rather than Confucian tradition. In order to better contextualize the discourse on Chinese Rationalism as articulated in the Manifesto, we shall first briefly explore the place of the notion of Reason in Confucian thought. The Chinese character at issue is *li* 理, generally translated as ‘principle’, ‘pattern’, or ‘reason’. Despite these conventional translations, however, I agree with Cua when he states that «because there is no literary English equivalent, one cannot assume that *li* has a single, easily comprehensible use in Chinese discourse».⁸ This notion became one of the most fundamental concepts in Confucianism during the Northern Song period (960-1126), and this is why Song-Ming Confucianism is often identified with 理学 *lixue* (the study of *li*).⁹ Zhu Xi is a fundamental figure in the development of this concept; he comments the phrase «extension of knowledge» (*zhizhi* 致知) in the *Great Learning* (*Daxue* 大学) as follows:

If we wish to extend our knowledge to the utmost, we must investigate exhaustively the *li* of things...It is only because we have not exhausted the *li* of all things that our knowledge is still incomplete.¹⁰

In his spectrum of meaning, it is interesting to consider that *li* can be used with both general and specific connotation. In Cheng Yi’s famous sentence 理一萬殊 (*li yi wan shu*; «*li* is one with diverse manifestations»¹¹), for example, *li* is used in its general sense, while in the Zhu Xi’s citation reported above, *li* is used with specific connotation (*shili* 事理, «the *li* of things»). The use of *li* as a specific term is emphasized by the contrast between *li* and *dao* made by Zhu Xi himself in two terse sentences: 1) *Dao* is a holistic word (*daozi hongda* 道字宏大); *li* is a word for details (*lizi jingmi* 理字精密); 2) *Dao* is a unifying term (*tongming* 通名), *li* is [a term referring to its] details.¹² It is on the basis of this considerations that Cua states that «Zhu Xi’s remarks suggest that *li* is a generic term functionally equivalent to “reason”, which can be contextually specified either as a descriptive-explanatory term or as a normative term. This

⁸ Cua 2013: 631.

⁹ Shu-hsien Liu reports that «In ancient Chinese philosophy, *li* was not a prominent idea, but it acquired richer and richer meanings throughout its later history. In the Tang dynasty, Huayan Buddhism elevated it to a philosophical concept. In the Song dynasty, neo-Confucian philosophers transformed it into a Confucian idea» (*ivi*: 364).

¹⁰ *Ivi*: 632.

¹¹ I have reported Cua’s translation as in *ibidem*.

¹² *Ivi*: 633.

suggestion has partial support in the modern Chinese notion of *liyóu* 理由, meaning reason, ground, or rationale.¹³

Among 20th century Confucian scholars, Tang Junyi devoted great part of his work in studying the evolution of *li*, identifying six distinct but correlated meanings: *wenli* 文理, principle in cultural activities; *mingli* 明理, principle in logical reasoning and philosophical speculation; *kongli* 空理, principle of *sunyata* (emptiness); *xingli* 性理, principle of nature; *shili* 事理, principle of events or affair; *wuli* 物理, principle of physics or empirical sciences.¹⁴ Among these binomials, Liu considers that the *li* which Neo-Confucian philosophers talked about was precisely *xingli* as the paradigm of human nature, in contrast to the Taoist *xuanli* and the Buddhist *kongli*.¹⁵ Tang also considered the significance of *li* in the late nineteenth century, after the introduction of Western scientific thought and philosophy, reporting the Chinese translation of various Western concepts. Here, “reason” was translated as *lixing* 理性— where *xing* is generally rendered as “human nature”.¹⁶

With regard to the place of ‘reason’ within Chinese philosophy, Zhang (or Chang) Junmai’s contribution has been of particular interest. In 1954 (four years before the publication of the Manifesto, and two years before its drafting) he published two articles on the subject: *Reason and Intuition in Chinese Philosophy*¹⁷ and *Is there no Epistemological Background for the Chinese Philosophy of Reason?*¹⁸, in both of which he compares Greek and European philosophical traditions with Chinese thought. The comparative aspect of these articles is striking, and considering that they were published in English it is plausible to assume that Zhang paid particular attention to the public he was addressing, namely, Western scholars. In the first article, for example, he states:

Reason was forgotten in the medieval period in both China and Europe. But it has been revived with the modern period. When philosophy began to develop, Descartes in Europe initiated the movement by making “*cogito*” the starting point; and in China, several centuries earlier, Neo-Confucianism began its course with the discovery of *li*, “reason” by the Cheng brothers.¹⁹

¹³ Cua further states: «Since the two basic uses of *li* represent the exercise of reason in the generic sense – that is, as a distinctive capacity of the human mind exemplified in such mental acts as thinking, deliberating, inferring, and judging – rendering *li* as a functional equivalent of “reason” is plausible» (*Ivi*: 634).

¹⁴ As reported in *Ivi*: 364.

¹⁵ *Ivi*: 366.

¹⁶ *Ivi*: 635.

¹⁷ Chang (different transliteration for Zhang) 1954b.

¹⁸ Chang 1954a.

¹⁹ He further notices that «The meaning of the term *li* is rather ambiguous, since it is used in

Zhang, in discussing rationalism, does not limit his reference to Song-Ming Confucianism. In his *Is there no Epistemological Background for Chinese Philosophy of Reason?* he maintains that «Mencius was a rationalist and emphasized the function of mind and thought»²⁰ and, in order to sustain this point, he quotes a passage from the *Mengzi*:

Men's mouth agree in cherishing the same taste, their ears agree in enjoying the same sounds, their eyes agree in recognizing the same beauty – shall their minds alone be without that which they similarly approve? What is it then by which they similarly approve? It is, I say, the principles of our constitution, the determination of righteousness.²¹

Zhang emphasizes that the most important idea in this passage is that all men are conferred with universal agreement with regard to the principles of moral evaluation; this idea, as we shall see in the next section, will be the foundation of the discourse on Chinese Rationalism as articulated in the Manifesto of 1958, which emphasizes the centrality of moral principles *within* the logical structure of reality.²²

Establishing Chinese Rationalism (中国心性之学)

After having briefly assessed the place of 'reason' within Confucianism, we can now consider the discussion on Chinese Rationalism as articulated in section VI of the Manifesto, entitled 中国心性之学的意义, and rendered in English by the authors themselves as «The import of the Chinese 'Doctrine of Transcendental Mind' in Moral Practice». The section starts as follows:

We may proceed to talk about *Chinese Rationalism*, or the learning of "Moral Mind and Moral Reason". This was another phase of the so-called "Yi-Li" study, or the study

two senses: 1) rationality in, or of, the mind in the same sense as pure and practical reason in the philosophy of Kant are in, or of, the mind; and 2) rationality as the law of the physical and moral worlds, that is, rationality as the order of nature» (Cua 2013: 101).

²⁰ Chang 1954b: 130.

²¹ Zhang Junmai's translation of *Mengzi*, Book VI, Part I, Chapter XVII, as reported in *ivi*: 134-135.

²² Zhang makes an interesting comparison: «Mencius' idea brings to mind the words of the British moralist J. Butler. "That which renders beings capable of moral government," he remarked, "is their having a moral nature, and moral faculties of perception and of action... But additional to this, we have a capacity of reflecting upon actions and characters, and making them an object of our thought; and on doing this, we naturally and unavoidably approve some actions, under the peculiar view of their being virtuous and of good desert; and disapprove others, as vicious and of ill desert". What Butler called 'natural' and 'unavoidable' and what Mencius denominated 'similar' is a universally acknowledge standard of this and that, and of right and wrong. This is also what Mencius meant by 'determinations of righteousness', or reason». Zhang 1962: 100.

of “Righteousness in terms of Reason”. It may be treated as a discourse on the origin of the fundamental principle of “What ought to be”.²³

This opening passage is fundamental in understanding the section, as well as the document as a whole, but it is not of immediate comprehension. First of all, we find two different translations for the four characters 心性之学, namely «Chinese Rationalism» and «the learning of “Moral Mind (*xin*心) and Moral Reason (*xing*性)”». I shall explain later on how these two renderings of *xinxing zhi xue* are correlated and coherent with the authors’ goal in writing the Manifesto. This is also defined as a phase of the «Yi-Li (義理) study» or «Righteousness (*yi*) in terms of Reason (*li*)». Unfortunately the literature available does not offer a clear and unanimous explanation of *yili zhi xue* 義理之学 (the study of *yili*); Xinzhong Yao vaguely defines it as «the study of principle and philosophy»²⁴, On-cho Ng speaks of «moral speculative philosophy»²⁵, while Wilson translates it as «learning of Meaning and Principle»²⁶. It is clear, however, that we find the same moral connotation attributed to ‘Mind and Reason’ in *yi* as ‘Righteousness’. The authors also associate *xinxing zhi xue* to the «fundamental principle of “What ought to be”²⁷»; this idea recalls Zhu Xi’s explanatory remarks on the basic uses of *li* as «the norm for what a thing ought to be» (*dangran zhi zhe* 当然之者) and «the reason that a thing is what it is» (*suoyiran zhi gu* 所以然之故).²⁸

According to the authors of the Manifesto, Chinese Rationalism has been greatly misunderstood by «some Western sinologists»²⁹, and therefore their goal is to bring about a better understanding of this doctrine by means of a comparative discourse with Western philosophical tradition. The learning of *xinxing*, they maintain, constitutes «the very nucleus of Chinese academic study. It is in this rationalism that we can find an explanation for the formula of “Conformity of Virtue between Heaven and Man [天人合德]”». ³⁰ The main source of misunderstanding in the reception of *xinxing zhi xue* by Western scholars, the authors state, derived from the biased perception of Jesuits missionaries who,

²³ M(e) 1962:20 (emphasis mine). In the Chinese text this goes as follows: «我们从中国人对于道之宗教性信仰，便可转到论中国之心性之学。此心性之学，是中国古所谓义理之学之又一方面，即论人之当然的义理之本源所在者。」

²⁴ Yao 200: 117.

²⁵ Ng 2011: 1.

²⁶ Cua 2013: 256.

²⁷ «当然的義理之本源».

²⁸ Cua 2013: 633.

²⁹ M(e) 1962: 20-21.

³⁰ *Ivi*: 21.

in conformity with Christianity, believed in the embodiment of original sin within human nature. This notion was in contrast with the Confucian idea that human nature is innately good (*xing shan* 性善), therefore when Jesuits imported Song-Ming Confucianism in Europe, they interpreted it as a *type* of Western rationalism – substantially identical to naturalism or materialism.³¹ This is why Song-Ming *Humanism* (another English rendering for *xinxing zhi xue*) was not understood by European scholars and consequently compared with substantially different systems of thought, eventually leading to an even greater misunderstanding:

One of the main causes still persisting today in misinterpreting Chinese Rationalism is that some philosophers constantly identified this learning with the Western traditional theory of Rational Soul, or a doctrine involving some sort of epistemology and metaphysics, or a sect of psychology. The Western religious viewpoint, handed down by the Jesuit missionaries who had from the start treated the Song-Ming rationalism as aesthetic naturalism, insists in its fanciful interpretation of *Xin* and *Xing* as identical with the human heart and nature in their natural status or condition. From that time to the present, the Chinese word *Xing* has always been translated by Western scholars as Nature.³²

After assessing what has prevented an accurate reception of the learning of ‘Moral Mind and Moral Reason’ in Western scholarship, the authors operate a conceptual comparison with the Western philosophical systems which, to a certain extent, appear to be identifiable with or similar to *xinxing zhi xue*. According to them, «The meaning of Nature as found in Greek Stoicism, in modern romantic literature and in the philosophy of Baruch Spinoza, bears as a rule some profound imports [importance] which may be analogous to the Chinese word *Xing*».³³ We will briefly consider the reference to Spinoza in the following section.

For now let us consider that, from the passages reported above, the authors seem to express two main concerns: 1) the Confucian doctrine of ‘Moral Mind and Moral Nature’ entails a holistic perspective on the immanent and the transcendental, which is put in contrast with the dualistic conception of the world resulted from the Western Christian heritage; 2) Chinese Rational-

³¹ The authors also relates Naturalism and Materialism to Communism dialectic, with particular reference to the idea that «existence determines consciousness» (后来共产主义讲存在决定意识，亦不喜欢心性。) in *Ivi*: 22.

³² *Ivi*: 23. In the Chinese text: «中国心性之学在今日所以又为人所误解之主要原因，则在于人恒只把此心性之学，当作西方传统哲学中之所谓理性的灵魂 Rational Soul 之理论，或认识论形上学之理论，或一种心理学看。而由耶稣会士下来的西方宗教家的观点，则因其初视宋明理学为无神论的自然主义，所以总想象其所谓人心人性皆人之自然的心自然的性。由他们直至今日，中国之性字总译为 Nature。」.

³³ *Ibidem*.

ism emphasizes the centrality of moral principles *within* the logic structure of reality. This, in turn, is put in contrast with Western Rationalism, since «Its metaphysics or philosophy and science are treated only as a pure intellectual study of the objective world and has nothing to do with moral practice».³⁴ What *type* of metaphysics, then, is conceived through Chinese Rationalism? And what is its relation to moral practice (道德实践 *daode shijian*)? The authors of the Manifesto answer these question quite clearly. According to them, the doctrine of *xinxing* is substantially similar to Kant's «moral metaphysics» (道德的形上学 *daode de xingshang xue*), and serves as the basis for «moral practices in daily life, and also it is a metaphysics which must be testified by our moral practices».³⁵ Here I shall make an important differentiation: while the literal translation of 'moral metaphysics' is faithful to the Chinese text of the Manifesto, it is not, in fact, with regard to Kant's thought and discourse in the *Metaphysics of Morals*. While Kant's work aimed to explain that moral principles are normative for rational reasons, Chinese Rationalism as articulated in the Manifesto entails a system of 'moral metaphysics' or, in other words, a *type* of metaphysics organized on the basis of moral principles conceived as first causes or a priori principles (unchanging things which are entirely non-empirical). It is interesting to see how the authors emphasize the idea of practice within moral theory, a core feature of Confucian tradition, which is further sustained by the constant reference to 'Chinese Humanism' (as a synonym of Chinese Rationalism) throughout the section.

I mentioned at the beginning of this section that *xinxing zhi xue* 心性之学 is rendered with both 'Chinese Rationalism' and 'Learning of Moral Mind and Moral reason'; this entails that, in the authors' perspective, the two English translations are equally appropriate and functional. We can therefore deduce that there must be a sound correlation, or even interdependence, between rationalism and moral theory within Confucian thought as articulated in the Manifesto. On the basis of the formula 'Conformity of Virtue between Heaven and Man (*tianren hede* 天人合德)', it is possible to find identity of reference between the moral principle embodied in the idea of virtue (*de* 德) unifying Heaven and Man, and the theory of innate goodness of human nature (*xingshan lun* 性善论). Human nature, or *Xing* is translated by the authors as 'Moral Reason' precisely because it is the locus of moral judgment with innate reference to goodness or, as Zhang has stated in his 1954 article previously mentioned, it is the attribute by means of which human beings can achieve universal agreement with regard to the principles of moral evaluation. In other words, the transcendental principle of Heaven, together with that of Man as an immanent

³⁴ *Ivi*: 26.

³⁵ *Ivi*: 24.

entity, are described as unified by a moral theory which serves as the basis for the authors' discourse on *xinxing zhi xue*.

In the light of what considered above, Chinese Rationalism may be conceived as follows: 1) a type of rationalism based on the notion of *Xing* ('human nature'), by means of which Man can grasp certain categories of truths which are proper of reality (also known as 'a priori' principles, or first causes); 2) the type of rationalism expressed by the doctrine of *xinxing zhi xue* is grounded on a moral metaphysics, that is, a metaphysics organized on the basis of moral principles as first causes.

The reference to Spinoza

As previously mentioned, the Manifesto makes reference to the philosophy of Baruch Spinoza. The reference has explanatory purposes with regard to the doctrine of Chinese Rationalism, and it is therefore fundamental to briefly consider what reasons could the authors have had in mind in order to make such reference.³⁶ Let us consider the following plausible suggestions. The first and main point to be considered is to be found in Spinoza's naturalism: in the *Ethics*, he explains that human beings should not be understood as something other than or apart from nature (which in the Spinozistic world is the one substance or God – *Deus sive natura*), but rather as part of it, in it, and even *as* it. For Spinoza, then, human beings are to be understood through the same dynamics governing the whole of reality. The latter is identified in the *Ethics* with perfection: «By perfection in general I shall, as I have said, understand reality; that is, the essence of each thing in so far as it exists and operates in a certain way».³⁷ This conception has to be considered within the context of Spinoza's monism and metaphysics: the one substance (God) expresses itself in its attributes and modes, so that, in a sense, everything is substance (though in a finite and determinate way in the case of particular things).³⁸ We can notice a peculiar feature of the *Ethics*: a certain absolute immanence, which is clearly displayed in its conception of causality³⁹ (according to which a cause implies its effect) and principle of sufficient reason (according to which there are no brute facts). It is also emphasized by Spinoza's theory of parallelism, according to which mind and body are one and the same thing considered under different attributes. Monism and immanence both entail an important aspect of Spinoza's

³⁶ «The meaning of Nature as found in Greek Stoicism, in modern Romantic literature and in the philosophy of Baruch Spinoza, bears as a rule some profound imports which may be analogous with the Chinese word "Hsing"». *Ivi*: 23.

³⁷ Parkinson 2000: 227.

³⁸ Things is not intended in the sense of material things, but in the broader sense of beings in general.

³⁹ Also generally referred to as *immanent* causality.

thought: incommensurability does not find a place in reality and, when it does, it is because of a misunderstanding of reality itself. Incommensurability is therefore a sort of superstition. In this context, the well being and freedom of human beings lie in a fundamental understanding of a bigger picture in which they constantly live and interact. In this sense, Spinoza's system has a very practical orientation (rightly emphasized by Deleuze).⁴⁰

All this considered, we can understand why the authors of the Manifesto considered Spinoza's rationalism, with particular reference to his notion of (human) nature, as similar to their articulation of Chinese Rationalism – or at least similar enough to make a comparison between the two systems for explanatory purposes. First of all, there is an underlying similarity between Song-Ming Confucianism and Spinoza's thought in emphasizing understanding as the real epistemic access to the nature and order of reality (we have already mentioned in the previous sections the important notion of extending one's knowledge – *zhizhi* 致知). Broadly speaking, both traditions seem to conceive understanding as a fundamental practice for human flourishing. Secondly, I think it is plausible that the authors of the Manifesto found important similarities between Spinoza's theory of parallelism (of attributes) and the relationship between *li* (principle) and *qi* (material force); more specifically, it is possible that they considered *li* as comparable to the attribute of thought and *qi* as comparable to the attribute of extension.⁴¹ Spinoza's notion of perfection (together with his principle of sufficient reason) also appears to be in line with the Cheng-Zhu's notion of particular principles: «all principles are complete in themselves».⁴² Overall, we can state that there seems to be a shared concern for a systematization of the philosophical problem of the One and the Many in both Neo-Confucian tradition and Spinoza's thought – at once systematizing notions of epistemic access and ontological dependence.⁴³

⁴⁰ Deleuze 1988.

⁴¹ With regard to this, the Manifesto could not employ Descartes philosophy for explanatory purposes because of his incommensurability of substance. In this respect it is useful to look at Hansen's project in grounding Chinese Philosophy in Chinese language in order to provide a comprehensive account of Chinese thought, in contrast to the common representation of fragmented schools of thought (Hansen 1992). Hansen puts in opposition Chinese philosophy with the “Indo-European tradition” (a label to refer to both Western and Buddhist philosophy); the latter, differently from Chinese tradition, is characterized by a series of dichotomies (real/apparent, reason/passion and so on) which he claims to be alien to Chinese philosophy. If we accept Hansen's conceptual map, though sometimes perhaps too generalized, we can see how Spinoza's philosophy could be seen by the authors of the Manifesto as an exception to the Indo-European tradition.

⁴² Chengs in Feng 1953: 501.

⁴³ Importantly, a shared philosophical concern does not undermine in any way the specificity and diversity of different philosophical traditions.

Conclusion: Shaping meaning through conceptual translation

Section VI of the Manifesto is of fundamental importance both within and beyond the context of the document itself. With regard to the authors' purpose in writing the document, – to bring about a more accurate understanding of Chinese Culture for Western scholars – the discourse on Chinese Rationalism appears to have a central role. This is clearly stated in the closing lines of the section: «In the absence of a true conception of the Chinese learning about the Moral Mind and Moral Nature, no one can really understand Chinese culture in its essential meaning (而不知不了解中国心性之学，即不了解中国之文化也)».⁴⁴ In other words, the authors consider Chinese Rationalism as the nucleus of Chinese culture. This conception, of course, is disputable for a variety of reasons (the authors seem to have a narrow conception of Chinese Culture which is for a great part identified with Confucian tradition), and its truth or falsehood should not be addressed in this paper. Our aim was to consider the formulation of the philosophical position articulated in the Manifesto as a first step in the establishment of a dialogue between different yet related concepts of rationalism. Such dialogue shows us that the philosophical content of the document has a comparative value that should not be restricted to or undermined by claims of cultural appropriation and/or conservatism.

Indeed, the four scholars were concerned about the status of Confucian tradition during the troubled historical context of the 1940s and 1950s. This, in turn, is probably the reason why the document was first published in Chinese. Apart from this, the authors were also (and mainly) explicitly concerned with the erroneous reception of Chinese thought among Western scholars, which appeared to be misunderstood as a type of naturalism or materialism. Thus, they tried to articulate a corrective view on the matter by means of an explanatory comparison with a specific stream of European Rationalism. All this considered, we can state that the Manifesto, with particular reference to section VI and its articulation of the doctrine of *xinxing zhi xue* 心性之学, it is of incredible interest not only for its philosophical richness, but also because it testifies an unprecedented will of establishing a cross-cultural dialogue on behalf of Confucian scholars. For these reasons, academic interests in global and comparative philosophy should take into account the articulation of Chinese Rationalism in the Manifesto of 1958 as representing a paradigm of post-comparative dialogue that exemplifies the underlying philosophical continuity beyond consistently different traditions of thought.

Nanyang Technological University

⁴⁴M(e) 1962: 27.

References

- BRESCIANI, U.
– 2001, *Reinventing Confucianism: The New Confucian Movement*, Taipei, Taipei Ricci Institute for Chinese Studies.
- CHANG, C.
– 1954, *Is there no epistemological background for the Chinese Philosophy of Reason?*, “Oriens Extremus”, 1, 2: 129-138.
– 1954, *Reason and Intuition in Chinese Philosophy*, “Philosophy East and West”, 4, 2: 99-112.
- CUA, A.S.
– 2013, *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Hoboken, Taylor and Francis.
- DELEUZE, G.
– 1988, *Spinoza: Practical Philosophy*, San Francisco, City Lights Books.
- FUNG, Y.
– 1953, *A History of Chinese Philosophy*, vol. II, Princeton, Princeton University Press.
- HANSEN, C.
– 1992, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, New York, Oxford University Press.
- HAO, C.
– 1976, *New Confucianism and the intellectual crisis of contemporary China*, in C. Furth (ed.), *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge, Harvard University Press.
- MAKEHAM, J.
– 2006, *New Confucianism: A Critical Examination*, New York, Palgrave Macmillan.
- MOU, Z. (牟宗三), XU, F. (徐復觀), ZHANG, J. (张君勱) and TANG, J. (唐君毅)
– 1989, 为中国文化敬告世界人士宣言—我们对 中国学术研究及中国文化与世界文 前途之共同认识 (Manifesto on Behalf of Chinese Culture Respectfully Announced to the People of the World – Our Joint Understanding of Sinological Study and Chinese Culture With Respect to the Future Prospects of World Culture), 當代新儒家 *Contemporary Neo-Confucianism*, Feng Zucheng 封祖盛, Beijing, Sanlian shuju: 1-52.
- NG, O.
– 2001, *Cheng-Zhu Confucianism in the Early Qing: Li Guangdi (1642-1718) and Qing Learning*, New York, State University of New York Press.
- PARKINSON, G.H.R.
– 2000, *Spinoza: Ethics*, New York, Oxford University Press.
- YAO, X.
– 2000, *An Introduction to Confucianism*, New York, Cambridge University Press.
- ZHANG, J.
– 1977, *The Development of Neo-Confucian Thought*, Westport, Conn Greenwood Press.

Anne Cheng
ABEL-RÉMUSAT E HEGEL: SINOLOGIA E FILOSOFIA
NELLEUROPA DEL XIX SECOLO*

Abstract

Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788-1832), the distinguished holder of the first chair of Chinese studies in France – as well as Europe – was a contemporary of the no less distinguished German philosopher Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). The advent of sinology, i.e. the new academic discipline represented by Abel-Rémusat, is an interesting fact if placed in the context of the professionalization of philosophy so eminently embodied by Hegel. In this perspective, the relations between these two great minds are even more eloquent with respect to the place given to China in the intellectual geography of 19th century Europe.

Una delle discipline che contribuì più fortemente a individuare e affermare l'identità – e poi la supremazia – dell'Europa fu la filosofia, e la Cina, tanto più fu centrale nelle argomentazioni di coloro che, come Voltaire, stavano lottando per sfidare l'universalità della religione cristiana e la definizione dell'Europa in termini religiosi, tanto più venne esclusa dall'Europa una volta che essa venne ridefinita sfruttando termini nuovi, non più quelli della religione, ma quelli della ragione che stava diventando l'oggetto di una nuova disciplina professionale, la filosofia, insegnata in un quadro istituzionale a essa esclusivamente dedicato, vale a dire le facoltà all'interno delle università. Oggi siamo ormai abbastanza lontani dalla definizione di "filosofo" dell'Illuminismo fornita da Étienne:

Il filosofo del XVIII secolo appartiene tanto alle lettere, e persino, sì, alle belle lettere, quanto a quella che d'ora in avanti si chiama filosofia; in questo secolo dove i club sostituiscono i salotti e la lotta politica il rispetto del galateo, egli è la trasposizione militante

* La prima pubblicazione del presente articolo è apparsa nel 2014, in lingua francese, in *Comptes-rendus des séances de l'année, Académie des inscriptions et belles-lettres*, 2, Paris, De Boccard, pp. 959-971. La presente traduzione è a cura di Jimmy Hernandez Marcelo ed Erica Onnis.

dell'uomo onesto. Il “filosofo” si occupa dell'uomo in generale, ma non crede più ai meriti dell'introspezione, e si affiderebbe, piuttosto, all'esperienza e all'osservazione¹.

Mentre i “filosofi” dell'Illuminismo vedevano nella Cina un caso esemplare per la loro lotta contro la morsa della religione, le nuove “storie della filosofia” che fiorirono in Germania e in Francia alla vigilia del XIX secolo destinate a professori e studenti delle università tesero, al contrario, a delimitare il territorio della filosofia in termini europei relegando in uno spazio diverso e non-filosofico tutto ciò che non rientrava nell'eredità greca (non più cristiana). Lo studioso tedesco Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819), per esempio, scrisse una *Geschichte der Philosophie* pubblicata in dodici volumi a Lipsia tra il 1798 e il 1819 che venne definita «il libro più completo» da Hegel nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*². Questo testo avrà in Francia un'ampia diffusione grazie alla traduzione di Victor Cousin, pubblicata nel 1829 con il titolo di *Manuel de l'histoire de la philosophie*³. Qui Tennemann descrive il carattere specifico della filosofia in questi termini:

L'uomo, in virtù della sua ragione [...] aspira ad una scienza dei principi ultimi e delle leggi ultime della natura e della libertà come delle loro reciproche relazioni. Dapprima egli ubbedisce ad un cieco bisogno, senza rendersi conto bastantemente di questo moto istintivo della sua ragione. [...] Insensibilmente questo moto diventa più riflettuto, e si regola sui progressi della ragione, che insegna di giorno in giorno a meglio conoscersi. Questo moto riflettuto è quello che noi chiamiamo filosofia⁴.

Due criteri associano l'origine della filosofia alla Grecia e giustificano l'idea di un “declino orientale”. Il primo è la libertà politica (è evidente, in questo caso, un effetto del mito del dispotismo orientale):

Il vero cominciamento della filosofia trovasi, dunque, appo i greci e particolarmente in a quell'epoca in cui, in conseguenza dei progressi dell'immaginazione e dell'intelligenza, l'attività razionale si sviluppa in un grado più alto; epoca nella quale divenute le menti più indipendenti dalla religione, dalla poesia e dalla politica, si posero alla ricerca della verità e si consacrarono a studi regolari⁵.

Al mito che deriva dall'agorà e dalla democrazia ateniese, si oppone dunque sia il sistema indiano delle caste sia il regime dispotico di cui l'impero cinese è rappresentazione favorita a partire dalla metà del XVIII secolo:

¹ Étiemble 1957-1959: 24.

² Hegel 1930 [1844a].

³ Cousin 1829.

⁴ Tenneman 1819: 3.

⁵ Ivi: 13.

I popoli orientali, che, per l'antichità e la data del loro incivilimento sono anteriori ai Greci, non si innalzarono mai allo stesso grado, per quanto almeno ne possiamo giudicare noi. [...] Il clima, la costituzione politica, il dispotismo e la divisione per caste si opposero sovente al libero sviluppo dell'ingegno⁶.

Assistiamo, qui, a un autentico processo d'invenzione della Grecia come origine dell'Europa, definita in primo luogo dalla valorizzazione della filosofia e della democrazia, di cui invece la Cina è il perfetto controesempio. Il secondo criterio è l'elaborazione di un discorso razionale che sia in grado di liberarsi da quello religioso (che si tratti della Rivelazione o delle superstizioni) e di costruirsi in modo riflessivo. Tennemann, per esempio, dice dei "popoli orientali":

Tutta la loro sapienza porta ancora il carattere d'una rivelazione divina, rappresentata dalla immaginazione sotto mille forme diverse. [...] Lo spirito di questi popoli rivestì coi colori della immaginazione le credenze della ragione, ed un certo numero di opinioni speculative, più o meno arbitrariamente concepite, affine di rendersele più chiare, ma senza ritornare sul passato, senza dimandarsi conto dei processi della ragione e del suo principio [...] Le idee sopra Dio, sul mondo e sull'umanità, che non si possono negare a questi popoli, non sono state appo essi l'opera ponderata d'alcuna filosofia⁷.

Secondo Tennemann, l'esercizio filosofico è quindi associato a una riflessività e a una scientificità che sono decretate assenti fra le "saggezze orientali". Evidentemente, Tennemann si sente obbligato a menzionare la Cina nella sua *Storia della filosofia*, in modo da non rompere completamente con la tradizione dell'Illuminismo che l'aveva preceduto, ma egli riduce la questione a quindici righe che riproducono la vulgata tratta dagli scritti dei missionari gesuiti⁸: il taoismo e il buddhismo sono presentati come superstizioni o, al più, come "dogmi religiosi" a cui sono mescolate alcune "opinioni filosofiche". Per quanto

⁶ Ivi: 11-12.

⁷ *Ibidem*.

⁸ In particolare: *Confucius Sinarum Philosophus*, raccolta di traduzioni parziali e glosse di testi dal canone confuciano (*Grande Étude, Invariable Milieu, Entretiens, Vie de Confucius*) curato da P. Couplet *et al.* nel 1687 (Couplet, Herdrich 1687); *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine* del P. Lecomte pubblicato nel 1696 (Lecomte 1696); *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* del P. Longobardi composto nel 1625, ma pubblicato nel 1701 (Longobardi 1701); *Traité sur quelques points importants de la Mission de Chine* di P. de Sainte Marie scritto intorno al 1640, ma anch'esso pubblicato nel 1701 dalle Missions Étrangères (de Sainte Marie 1701). Questi ultimi due testi sono quelli commentati da Leibniz nella sua *Lettre à M. de Rémond sur la philosophie chinoise* nel 1716. A questo si aggiunge la *Description géographique* del P.J.-B., du Halde pubblicata nel 1735 (du Halde 1735), l'edizione del 1770 di J. de Guignes dello *Chou-King*, di P. Gaubil, *Les Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois* di Cornelius De Pauw, pubblicato a Berlino, Londra e Parigi nel 1785 (De Pauw 1773), e *Mémoires* del P. Amiot pubblicate dal 1776 al 1791 (Amiot 1779).

riguarda Confucio, Tenneman asserisce che egli «riunì le tradizioni dell'uno e dell'altro, perfezionò le leggi e diede buone massime di morale»⁹.

Liquidare la Cina in poche righe e inserirne la cultura nella categoria dei “dogmi religiosi” era un modo per squalificarla rispetto alla categoria della “filosofia”. Questo fu un aspetto importante del ritorno dalla sinofilia alla sinofobia: mentre la Cina, nel quadro dell'Illuminismo europeo del XVIII secolo, appariva come il modello di una civiltà antichissima che aveva mostrato la straordinaria prodezza di non sfruttare la religione per creare una società governata invece dalla moralità e dalla civiltà – e ciò grazie all'insegnamento del “filosofo” Confucio – l'Europa dell'inizio del XIX secolo capovolge totalmente questa prospettiva: il pensiero cinese è ora relegato alla categoria di “religione” (e, a causa della sua antichità, persino di religione primitiva), contro la quale è costruita la categoria specificamente – e presto esclusivamente – europea di “filosofia”.

Questa è esattamente la posizione condivisa da Joseph-Marie Degérando o Gérando (1772-1842), contemporaneo francese di Tennemann e membro dell'*Institut de France*, che pubblica nel 1804 la sua *Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines*. Questo libro, che deve servire da manuale per gli studenti di filosofia della Facoltà di Belle Arti di Parigi e propone “un ragionamento parallelo delle varie dottrine filosofiche”, è tradotto in tedesco da Tennemann negli anni 1806-1807, mentre, come abbiamo visto, la *Geschichte der Philosophie* di quest'ultimo era ampiamente conosciuta in Francia grazie alla traduzione di Victor Cousin, pubblicata nel 1829 con il titolo *Manuel de l'histoire de la philosophie*¹⁰. In effetti, troviamo in Degérando la stessa preoccupazione di presentare la filosofia come una scienza:

C'è stato, quindi, un inizio della filosofia laddove ci fu l'inizio della riflessione¹¹.

[...]

L'accezione vaga e indefinita che il nome di filosofia ha ricevuto in Francia durante il secolo scorso, l'uso che ne è stato fatto per designare generalmente un certo modo di vedere e di trattare un argomento qualsiasi, persino l'abuso che ne è stato fatto troppo spesso per indicare certi sistemi particolari, richiede, prima di sfruttare questo termine, di determinarne con cura il senso associato. Pertanto avvertiamo, una volta per tutte, che gli riconosciamo, in questo lavoro, il suo valore naturale; che parlando della filosofia, la consideriamo una scienza, la scienza del vero, del buono e del bello, la scienza che contiene i principi comuni a tutti gli altri¹².

[...]

La filosofia è fiorita solo nei paesi e nei secoli in cui ha regnato una vera e saggia libertà, perché in tali paesi e soltanto in questi secoli, la mente umana è stata capace

⁹Tennemann 1819: 60.

¹⁰Vedi nota 3.

¹¹Degérando 1822: 199.

¹²Ivi: 281.

di acquisire consapevolezza delle proprie forze e di entrare in possesso delle sue nobili prerogative. Questa grande e bella condizione fu realizzata, per la prima volta, nelle felici terre della Grecia¹³.

Così vediamo come il magistero filosofico europeo si costituisca in uno stretto legame tra la Germania e la Francia che trovano un contatto nel filosofo che domina per eccellenza la prima metà del XIX secolo: Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Quest'ultimo iniziò a interessarsi all'Oriente (oltre che alla Persia e all'Egitto) solo tardivamente, nell'ultimo decennio della sua vita, quando impartiva lezioni di filosofia della storia e della religione all'Università di Berlino, lezioni che lo conducono, senza dubbio con uno spirito sistematico, a guardare verso l'India e la Cina. Nelle note di questi corsi, pubblicati con il titolo *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*¹⁴, c'è una sezione dedicata alla "Filosofia orientale" che è caratterizzata da Hegel nei termini seguenti:

Quel che va sotto il nome di 'filosofia orientale' designa in genere piuttosto il modo religioso di rappresentare, caratteristico degli orientali: una rappresentazione religiosa, un'intuizione del mondo, che è molto facile prendere per filosofia. [...] La filosofia orientale è una filosofia religiosa, una rappresentazione religiosa e bisogna indicare il motivo per il quale viene spontaneo considerare la rappresentazione religiosa orientale anche come filosofia¹⁵.

Il rifiuto hegeliano del "pensiero orientale" e la sua qualifica come religione è l'occasione per affermare, al contrario, le specificità dell'identità greca e germanica, fino al punto di ripetere, all'inizio di ognuno dei suoi corsi, che esistono due filosofie, la filosofia greca e la filosofia germanica, e proseguire sostenendo che ciò che è orientale deve essere escluso dalla storia della filosofia:

La differenza sta nel fatto che il principio della libertà e dell'individualità fa la sua comparsa nell'ambiente greco, ed ancor più in quello germanico. Gli dèi greci appaiono subito individualizzati al modo di persone¹⁶.

[...]

In Oriente il punto principale è che solo l'unica sostanza in quanto tale è il vero: l'individuo in se stesso non ha nessun valore e non può acquistarne in quanto si mantenga

¹³ Ivi: 316-317.

¹⁴ Questi corsi non sono stati pubblicati durante la vita di Hegel e furono ricostruiti al meglio solo a partire dalle note prese da diversi ascoltatori in momenti diversi, con il titolo *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Hegel 1930 [1844a]).

¹⁵ Hegel 2009 [1844b]: 133 [Per ragioni di chiarezza e completezza, abbiamo adottato entrambe le traduzioni italiane disponibili del testo di Hegel. La prima, pubblicata nel 1930 (1844a), è una traduzione completa, ma desueta; la seconda, pubblicata nel 2009 (1844b) è moderna e più comprensibile, ma parziale. *N.d.T.*]

¹⁶ Ivi: 171.

in opposizione con ciò che è in sé e per sé. Invece ha valore in quanto sia parte della sostanza, nella quale però cessa d'essere coscienza, d'essere soggetto per sé: ed in questa assenza di coscienza svanisce. Ecco il tratto fondamentale delle religioni orientali. Invece nello spirito greco e germanico il soggetto si sa libero, ed esso dev'esser mantenuto in questa condizione e non semplicemente venir soppresso. Poiché in tal modo l'individuo si libera per sé, è per sé, risulta senz'altro molto più difficile che il pensiero si liberi dalla personalità e si costituisca per sé¹⁷.

E Victor Cousin (1792-1867), che era discepolo di Hegel, rincara il giudizio con un'opposizione binaria che non ci ha più abbandonato: «Il Mediterraneo e la Grecia sono l'impero della libertà e del movimento, mentre l'altopiano del mondo indo-cinese [cioè l'India e la Cina] è l'impero dell'immobilità e del dispotismo»¹⁸. Comprendiamo, quindi, come la definizione del “giardino privato” della filosofia, che affonda le sue radici non più nell'Est biblico, ma in Grecia, trovi la sua giustificazione nell'Europa in piena ascesa del XIX secolo e identifichi il suo “Altro” e il suo *repoussoir* ideale con la Cina con una radicalità simile a quella per cui era essa stata eletta a modello per i “filosofi” dell'Illuminismo.

Tuttavia, come ha rilevato Joël Thoraval¹⁹, tra il 1821 e la sua morte nel 1831 si assiste a un'evoluzione delle concezioni di Hegel: nella *Fenomenologia dello spirito*, pubblicata nel 1807, Hegel era soddisfatto dalla definizione ereditata, dall'Illuminismo, della religione cinese come “religione naturale”, fondata su “un'intuizione di Dio senza distinzione”. Dieci anni dopo, tuttavia, egli distingue tre principali religioni asiatiche, globalmente qualificate come “panteiste” e corrispondenti ai tre momenti della “divisione della coscienza in sé”: in questo schema, prima viene la religione cinese, seconda la religione indù e, infine, il buddhismo. Nello spazio di un decennio, la religione cinese è stata quindi promossa da “magia” (*Zauberei*) primitiva, collocata appena sopra quella degli Eschimesi, a “religione della misura”. Si noti di passaggio che come “religione dell'essere-in-sé”, il buddhismo di origine indiana rappresenta lo stadio finale delle religioni dell'Estremo Oriente, una chiara indicazione del passaggio dalla *sinomania* all'*indomania* che ha segnato il XIX secolo europeo, soprattutto quello tedesco.

Se gli Inglesi, considerata la colonizzazione dell'India nel XVIII secolo, sono stati pionieri nell'istituzionalizzare gli studi sanscriti, allo stesso modo la Francia può vantarsi di essere stata la prima nazione europea a fornire agli studi sinologici una cornice a tutti gli effetti scientifica con la creazione, nel 1814 al *Collège de France*, di una “Cattedra di lingua e letteratura cinese e tartara-manciù” assegnata a Jean Pierre Abel-Rémusat (1788-1832). Poco dopo, nel 1822, venne creata

¹⁷ Ivi: 173.

¹⁸ Vedi Cousin, “Introduction à l'histoire de la philosophie”, in Cousin 1828: 51.

¹⁹ Thoraval 1998.

la Società asiatica che cura (ancora oggi) il *Journal asiatique*, e nel 1843 venne infine inaugurata una cattedra di cinese presso la Scuola nazionale di lingue orientali viventi, stabilita nel 1795 e divenuta ora l'Istituto nazionale di lingue e civiltà orientali (INALCO).

Contemporaneamente, nell'Europa del XIX secolo, un'Europa in piena espansione industriale e coloniale, appaiono quindi, da un lato, la filosofia come disciplina professionale e istituzionalizzata nel quadro universitario e, dall'altro, la sinologia come scienza dedicata alla conoscenza specializzata di una Cina fino a quel momento esclusa dalla filosofia (una disciplina ancora declinata al singolare). In Francia, nello specifico, la filosofia e la sinologia seguono destini istituzionali sorprendentemente paralleli: nel 1814, mentre Abel-Rémusat inaugura la propria cattedra al *Collège de France*, Victor Cousin, discepolo di Hegel e fondatore della filosofia universitaria francese, insegna all'*École normale supérieure*. Uno spazio adeguato per la conoscenza della Cina è in altre parole organizzato nell'esercizio istituzionale della conoscenza, di cui la disciplina filosofica deve dare conto, e ciò è chiaro se si legge Degérando, che espunge la Cina e l'Est dalla filosofia nel 1804, ma le reintroduce nella sua *Histoire* del 1822 visti i recenti lavori del sinologo Abel-Rémusat.

Victor Cousin, nella seconda lezione che tiene il 24 aprile 1828 alla Sorbona, pone la famosa domanda: "C'è stata o no filosofia in Oriente?"²⁰. La retorica della sua risposta è in parte quella di Tennemann o Degérando, ma si adatta in gran parte alle teorie sull'Oriente professate da Hegel, che Cousin ha avuto l'onore e la fortuna di incontrare durante i suoi tre viaggi in Germania (nel 1817, nel 1818 e nel 1824) e di cui diventa entusiasta e incondizionato difensore in Francia. Nel 1826, su invito di Victor Cousin, Hegel viene a Parigi. Incontra Abel-Rémusat a una conferenza tenuta da quest'ultimo all'Istituto e legge attentamente il suo *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois du VI^e siècle avant notre ère*, datato 1820²¹. Questo incontro sembra aver avuto un effetto importante sulla rappresentazione delle religioni cinesi da parte del filosofo tedesco e infatti, non appena tornò a Berlino, nei corsi del 1827,

²⁰ La domanda cui faceva eco quella del numero 27 (2005) della rivista "Extrême-Orient, Extrême-Occident" sotto la mia direzione: *Y a-t-il une philosophie chinoise? Un état de la question*. Vedi in particolare l'articolo di A.-L. Dyck (Dick 2005).

²¹ *Mémoire* letto il 15 giugno 1820 e pubblicato nei *Mémoires de l'Institut royal de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 7, 1820, M: 1-54. Abel-Rémusat aveva tradotto a partire del 1816 il *Ganying pian* 感應篇 con il titolo *Le Livre des récompenses et des peines (Il libro dei premi e delle punizioni)*. La sua traduzione del *Foguo ji* 佛國記, narrazione del pellegrinaggio in India del monaco buddista cinese Faxian 法顯, appare postumamente sotto il titolo *Foe-koue-ki ou relation des royaumes bouddhiques, voyage dans la Tartarie, dans l'Afghanistan et dans l'Inde, exécuté à la fin du IV^e siècle par Chy Fa Hian* nel 1836. Notiamo che c'è una nuova traduzione annotata di questo testo dovuta a J.-P. Drège, pubblicata sotto il titolo *Mémoire sur les pays bouddhiques* nella collezione *Bibliothèque chinoise des Belles Lettres*, 2013.

Hegel fece esplicito riferimento all'autorità del sinologo francese che presenta come "il miglior conoscitore dell'Oriente".

Ciò che modifica radicalmente la concezione di Hegel è l'inversione delle gerarchie trasmesse per la prima volta in Europa dai pionieri francesi della sinologia laica nella presentazione dei tre insegnamenti tradizionali cinesi (*san jiao* 三教). A causa, in un primo momento, dell'interpretazione dei gesuiti (e con essa del primato accordato in filosofia alla fede cristiana) e, in un secondo momento, del rifiuto, sotto l'Illuminismo, dell'oscurantismo religioso, il daoismo (*dao* 道) e il buddhismo (*shi* 釋 o *fo* 佛) erano stati condannati come orribili superstizioni, mentre l'insegnamento confuciano (*ru* 儒) della morale razionale, potenzialmente compatibile con il dogma cristiano, era risultato l'unico degno di attenzione sia in teologia che in filosofia. Nella sua lezione inaugurale al *Collège royal de France*, il 16 gennaio 1815, Abel-Rémusat rende un educato omaggio all'opera dei gesuiti, pur distinguendosi da loro:

L'idea che ci si fa generalmente della filosofia cinese si basa esclusivamente sulle traduzioni che i missionari cattolici hanno fatto di alcuni dei principali libri appartenenti alla scuola di Confucio. La situazione di questa particolare classe di Europei li obbligava [...] a leggere e studiare i monumenti letterari che furono a lungo dedicati alla parte colta della nazione e che divennero la base dell'amministrazione e la regola della politica²².

Diversamente dai gesuiti, Abel-Rémusat prima, Stanislas Julien (1797-1873), suo successore al *Collège de France*, poi, e infine Guillaume Pauthier (1801-1873) dedicheranno i loro sforzi di filologi ed esegeti alla presentazione dei canoni taoisti e buddhisti per cercare di assicurare loro uno status "filosofico". Il taoismo venne così isolato nella sua specificità cinese, nella misura in cui i testi buddhisti cinesi serviranno essenzialmente alla comprensione del buddhismo, identificato come originariamente indiano²³ grazie alla scoperta del sanscrito.

Nella seconda sezione delle *Lezioni sulla storia della filosofia* dedicata al "Primo grado della religione naturale: la religione della magia (*Zauberei*)", c'è una sottosezione intitolata "La religione di stato cinese e il Tao"²⁴, in cui Hegel articola i "tre insegnamenti" (*san jiao* 三教) in modo sorprendente:

²² Rémusat 1843: 161.

²³ Guillaume Pauthier continua il lavoro di Abel-Rémusat sul taoismo con il suo *Mémoire sur l'origine et la propagation du Tao, ou de la Raison suprême, fondée en Chine par Lao-Tseu* del 1831. Cura nel 1838 una versione francese, latina e cinese del *Tao-Te-King* (*Daodejing* 道德經) di cui Stanislas Julien, discepolo di Abel-Rémusat e suo successore al *Collège de France*, propone quattro anni più tardi una nuova traduzione con il titolo *Le livre de la voie et de la vertu* (Julien 1842). È questa tradizione di valorizzazione del taoismo che si è perpetuata nel xx secolo al *Collège de France* grazie alle opere, ancora oggi largamente autorevoli, di Henri Maspero (1883-1945), nominato alla Cattedra di Lingua e letteratura cinese nel 1919 dopo Édouard Chavannes e morto da deportato nel 1945 a Buchenwald.

²⁴ Hegel 1983: 430.

Nell'impero cinese vi è una religione di Fo o di Buddha, che fu introdotta cinquant'anni dopo Cristo. Inoltre vi è l'antica religione cinese di Tao, questo è propriamente un dio, è la ragione. Però la religione di stato, la religione dello stato cinese è la religione del cielo, dove il cielo, Tien, viene riconosciuto come il Signore, il dominatore supremo²⁵.

La cosa più notevole è che, per identificare il taoismo come la religione della Ragione, Hegel fa affidamento su una lettera del 1787 di Padre Joseph-Marie Amiot (1718-1793), un missionario gesuita in Cina, che scriveva a proposito della “setta del Tao-sée” (in cinese *daoshi* 道士), sacerdoti accusati di culti taoisti²⁶. Da buon gesuita, Padre Amiot non nasconde il suo disprezzo per ciò che i gesuiti definivano “setta degli stregoni”:

La famosa setta del Tao-sée, rivale di quella dei Lettrés ma ora caduta in discredito, è disprezzata sommamente da tutti gli uomini d'onore, perché per alcuni secoli ha annoverato tra i suoi seguaci solo ciò che c'è di più vile nella nazione²⁷.

Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, Hegel menziona ciò che comprende – o meglio ciò che gli è presentato – come le sue grandi fonti d'ispirazione: il *Y-King* (*Yijing*, o *Libro dei Mutamenti*), Confucio e Laozi (che costituiscono ancora una sorta di “trio vincente” nei *milieux médiatiques*). Tuttavia, con la garanzia scientifica di Abel-Rémusat, Hegel capovolge completamente la scala di valori dei gesuiti: mentre questi ultimi tracciavano una netta distinzione tra la “filosofia” di Confucio e le “superstizioni” taoiste e buddhiste, Hegel fa del taoismo una religione della Ragione e riduce il confucianesimo a una morale formalista dello stato, che vieta l'esistenza di una libertà soggettiva e, conseguentemente, eterogenea alla filosofia propriamente detta:

La prima cosa da rilevare presso i Cinesi è la dottrina di Con-fu-tse (Confucio), nata cinquecento anni a.C., venuta in molta reputazione ai tempi di Leibniz; essa è una filosofia morale. Inoltre Confucio commentò le più antiche opere fondamentali della tradizione cinese, specialmente le storiche; tuttavia ciò che lo rese più famoso fu appunto l'elaborazione da lui fatta della morale, e in questo campo egli è rimasto l'autorità più venerata dai Cinesi. La sua biografia è stata tradotta di sugli originali cinesi dai missionari francesi: essa narra ch'egli è stato all'incirca contemporaneo di Talete, fu a lungo ministro, poi cadde in disgrazia, perdette la carica e visse filosofando tra una cerchia d'amici, non senza però che spesso si ricorresse ancora al suo consiglio. Possediamo delle conversazioni di Confucio coi suoi discepoli, le quali però non contengono niente di speciale, ma soltanto una morale popolare, esposta con buone e vigorose massime che

²⁵ Ivi: 432.

²⁶ Lettera indirizzata dal Padre Amiot di Pechino al ministro di Louis XVI, Henri-Léonard Bertin, datata il 16 ottobre 1787 e riprodotta in essenza nel Volume 15 delle *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, etc., des Chinois*.

²⁷ Lettera *Sur la secte des Tao-sée*. Ivi: 208.

noi del resto troviamo dovunque, presso tutti i popoli, anche in forma più profonda: per esempio il *De Officiis* di Cicerone è un libro di massime morali che contiene più cose e migliori di qualsiasi libro di Confucio. Questi non è dunque che un saggio, esperto della vita e del mondo, che non presenta alcun elemento di filosofia speculativa; e l'esame delle sue opere originali può portarci a pensare che sarebbe stato meglio per la sua fama se esse non fossero state tradotte. L'opera edita da gesuiti francesi è tuttavia più una parafrasi che una traduzione²⁸.

Evidentemente, è Abel-Rémusat ad aver rivelato a Hegel l'esistenza di «una vera e propria setta, quella dei Tao-sse, i cui aderenti non sono mandarini né seguaci della religione di stato, e neppure buddhisti o seguaci della religione del Lama»²⁹. E Hegel continua:

Il libro di Lao-tse, detto *Tao-te-king* [...] è opera fondamentale per i Tao-sse, cioè per i seguaci della ragione, che chiamano il loro sistema di vita *Tao-tao*, vale a dire, indirizzo o legge della ragione. Essi dedicano la loro vita allo studio della ragione e affermano che chi conosce la ragione nel suo fondamento possiede la scienza universalissima. [...] [D'après Abel Rémusat, Tao signifie chez les Chinois “chemin, moyen de communication d'un lieu à un autre”, puis raison, substance, principe. Tout ceci condensé au sens métaphorique, métaphysique, signifie chemin en général. C'est le chemin, la direction, le cours des choses et le fondement de l'existence de toute chose. [...] Tao est donc “la raison originelle, la *nous* (l'intelligence) qui a engendré le monde et le gouverne comme l'esprit régit le corps”³⁰]. Abel-Rémusat dice che per rendere il significato di Tao, l'espressione più adatta sarebbe il λόγος dei Greci³¹.

La traduzione di *dao* 道 con il greco *logos* non fa che riprendere le traduzioni dei gesuiti con il latino *Ratio*. Tuttavia, Hegel non può fare a meno di notare che la questione è confusa a causa della natura grammaticale della lingua cinese che “non possiede determinazioni di caso, e le parole sono poste semplicemente l'una accanto all'altra”³². Con queste considerazioni, Hegel fa riferimento alla *Lettre sur les caractères des Chinois* di Abel-Rémusat, che tiene uno scambio epistolare sul tema con il suo collega tedesco Wilhelm von Humboldt (1767-1835), il quale presentò all'Accademia delle scienze, nel gennaio 1822, il suo saggio *Sur la naissance des formes grammaticales et leur influence sur le développement des idées*. Dopo la pubblicazione del testo, Abel-Rémusat ne propose una relazione nel “Journal

²⁸ Hegel 1930 [1844a]: 137-138.

²⁹ Ivi: 140.

³⁰ Nella versione francese delle *Lezioni sulla storia della filosofia* (quella originariamente citata dall'autrice, ossia le *Leçons sur l'histoire de la philosophie* pubblicate da Gallimard nel 1954) si trova questa sezione che riportiamo in francese, poiché assente in entrambe le traduzioni italiane.

³¹ Ivi: 141-142.

³² Ivi: 142.

Asiatique” (vol. 5, luglio-dicembre 1824); a ciò Humboldt rispose con una *Lettre à Abel Rémusat sur le génie grammatical de la langue chinoise comparé à celui des autres langues*, anch'essa pubblicata nel “Journal Asiatique” (vol. 9, luglio-dicembre 1826) ed edita a Parigi nel 1827 con il titolo *Lettre à M. Abel Rémusat sur la nature des formes grammaticales en général et sur le génie de la langue chinoise en particulier*. Gli scambi epistolari continuarono poi in privato tra i due studiosi fino al 1831³³.

Questo dibattito filosofico-grammaticale tenta di determinare se la lingua cinese sia, per sua stessa struttura, adatta all'esercizio filosofico. Alla domanda: “è possibile fare filosofia in cinese?” la risposta non può che essere negativa perché, sintetizzando: senza flessione, nessuna riflessione. L'opposizione non è solo di ordine filosofico, ma più profondamente di ordine linguistico, e riguarda in generale le lingue non-flesse come il cinese, dichiarate per questa ragione non idonee alla filosofia, e le lingue flesse europee, derivate principalmente dal greco e dal latino, delle quali, nel XIX secolo, il sanscrito era considerato origine comune. Nel lavoro di Franz Bopp (1791-1867), pubblicato nel 1816, appare per la prima volta il termine “indoeuropeo” o “indo-germanico” per riferirsi all'insieme europeo e indiano delle lingue antiche³⁴. La tesi del sanscrito come lingua madre, difesa nel 1808 in *Essai sur la langue et la sagesse des Hindous* da Friedrich Schlegel (1772-1829), fratello minore di August Wilhelm (1767-1845), è tuttavia invalidata, a favore di una “parentela” tra il greco e il sanscrito. A causa di questa parentela scoperta tra il sanscrito e il greco, la Cina si trova dissociata dall'India con la quale era prima raggruppata nell'entità “Oriente”. L'argomento linguistico relativo al sanscrito, che unirebbe le lingue flesse europee costituendone l'origine comune, ha l'effetto di collegare l'India all'Europa e di isolare ancora di più la Cina come l'Altro assoluto.

Con poche eccezioni, sono dunque queste le rappresentazioni della Cina – non la Cina in sé – che hanno suscitato l'interesse delle élite europee per secoli. Potremmo dire che la “Cina” non è mai stata se non un pretesto, un caso esemplare a favore o contro preesistenti teorie discusse nei dibattiti già in corso. Il lavoro dei sinologi accademici successivi ad Abel-Rémusat fu quindi quello di combattere queste rappresentazioni parzialmente fantasiose e queste idee preconcepite tramite uno studio e un'analisi rigorosa dei testi e delle caratteristiche della Cina ed è senza dubbio grazie a questo padre fondatore che la sinologia deve essere considerata un'invenzione francese.

Collège de France

³³ Scambi epistolari pienamente ripresi in Rousseau, Thouard 1999.

³⁴ Bopp 1816.

Bibliografia

AA. VV.

- 1791, *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, etc., des Chinois*, Paris, Nyon.
- 1820, *Mémoires de l'Institut royal de France*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 7.

AMIOT, J.M.

- 1779, *Mémoire sur la musique des Chinois, tant anciens que modernes*. Paris, Nyon l'ainé.

AMIOT, J.M., BOURGEOIS, F., CIBOT, P. M., KAO, A., POIROT, A.D.

- 1776, *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, etc. des Chinois par les missionnaires de Pékin*, XV tomes, Édités par Batteux Ch. et de Bréquigny L., Paris, Nyon.

BOPP, F., WINDISCHMANN, K.J.H.

- 1861, *Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*, Frankfurt a. M., Andreae.

COUPLLET, P., HERDTRICH, C.

- 1687, *Confucius sinarum philosophus, sive Scientia sinensis latine exposita*, Paris, Daniel Horthemels.

COUSIN, V.

- 1828, *Cours de philosophie*, Paris, Fayard.
- 1829, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, Paris, Pichon & Didier; trad. it. di F. Longhena, *Manuale della Storia della Filosofia* (1855), Milano, Silvestri.

DEGÉRANDO, J.-M.

- 1822, *Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines*, t. 1, 2a ed., Paris.

DE PAUW, C.

- 1773, *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois: par l'auteur des Recherches philosophiques sur les Américains*, Berlin, Decker.

DE SAINTE MARIE, A.

- 1701, *Traité sur quelques points importants de la Mission de Chine*, Missions Étrangères.

DRÈGE, J. .

- 2013, *Faxian. Mémoire sur les pays bouddhiques*, Paris, Les Belles Lettres, «Bibliothèque chinoise».

DU HALDE, J.B.

- 1735, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise: enrichie des cartes générales et particulières de ces pays, de la carte générale & des cartes particulières du Thibet, & de la Corée, & ornée d'un grand nombre de figures & de vignettes gravées en taille-douce*, Paris, Moutard.

DYCK, A.L.

- 2005, *La Chine hors de la philosophie. Essai de généalogie à partir des traditions sinologique et philosophique françaises au XIXe siècle*, "Extrême-Orient Extrême-Occident": 13-47.

- ÉTIEMBLE, R.
 – 1957-1959, *L'Orient philosophique au XVIII^e siècle*, vol. 1, Paris, Centre de Documentation Universitaire.
- FA-XIAN, RÉMUSAT, A., VON KLAPROTH, H.J., DE LANDRESSE, E.A.X.C.
 – 1836, *Foë Kouë Ki ou Relation des royaumes bouddhiques: voyage dans la Tartarie, dans l'Afghanistan et dans l'Inde, exécuté, à la fin du IV^e siècle par Chy Fä Hian*, Paris, Imprimerie Royale.
- HEGEL, G.W.F.
 – 1844a, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Verlag von Duncker und Humblot; trad. it. di E. Codignola, G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia* (1930), Firenze, La nuova Italia.
 – 1844b, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Verlag von Duncker und Humblot; trad. it. di R. Bordoli, *Lezioni sulla Storia della Filosofia* (2009), Roma-Bari, Laterza.
 – 1983, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte/Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Hamburg, Felix Meiner; trad. it. di E. Oberti, G. Borruso, *Lezioni sulla filosofia della religione*, Bologna, Zanichelli.
- JULIEN, S.
 – 1842, *Le Livre de la Voie et de la Vertu*, Paris, Imprimerie Royale.
- JULIEN, S. (a c. di).
 – 1842, *Le Livre de la Voie et de la Vertu*, Paris, Imprimerie Royale.
- LECOMTE, L.
 – 1696, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, Paris, Jean Anisson.
- LONGOBARDI, N.
 – 1701, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, Paris, Louis Guérin.
- PAUTHIER, G.
 – 1831, *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao, fondée par Lao-Tseu*. Paris, Dondey-Dupré.
- RÉMUSAT, A.
 – 1824, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VI^e siècle avant notre ère*, “Mémoires de l'Institut de France”, 7, 1: 1-54.
 – 1843, *De la philosophie chinoise*, in *Mélanges posthumes d'histoire et de littérature orientales*, tomo 5, Paris, Imprimerie royale.
- RÉMUSAT, A., FA-XIAN, VON KLAPROTH, H.J., DE LANDRESSE, E.A.X.C.
 – 1836, *Foë Kouë Ki ou Relation des royaumes bouddhiques: voyage dans la Tartarie, dans l'Afghanistan et dans l'Inde, exécuté, à la fin du IV^e siècle par Chy Fä Hian*, Paris, Imprimerie Royale.
- ROUSSEAU, J., THOUARD, D.
 – 1999, *Lettres édifiantes et curieuses sur la langue chinoise. Humboldt/Abel-Rémusat (1821-1831)*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.
- TENNEMANN, G.
 – 1819, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, Barth; trad. it. di F. Longhena, *Manuale della storia della filosofia* (1855), Milano, Fontana.
- THORAVAL, J.
 – 1998, *De la magie à la 'raison': Hegel et la religion chinoise*, in *La Chine entre amour et haine: actes du VIII^e Colloque de sinologie de Chantilly*, Paris, Desclée de Brouwer: 111-141.

Abstract

Esistono un vuoto negativo e un vuoto positivo. Il primo origina oppressione, il secondo si pone come spazio aperto al possibile, ed è questo il vuoto che l'arte cinese esprime: la possibilità del diverso, l'incompletezza dell'esistente, la parzialità del Primordiale che si dà in un'immagine, in una pennellata, in un suono o in una parola che è sempre senza forma definita.

Le potenze imperialiste hanno lasciato un'eredità nell'insediamento di Shanghai che soltanto ora la Cina ha saputo sfruttare esteticamente creando un ippodromo. Dopo il 1949, specialmente ai tempi della Rivoluzione Culturale, vi si svolgevano le parate, ma dopo che scommesse e giochi di ogni tipo furono condannati dal governo, le insegne della precedente dominazione straniera smantellate e il terreno asfaltato, a gareggiare in campo aperto si mandarono le persone invece che cavalli. Nel 1975, questa piazza, senza rivoluzionari, offriva una vista desolante, e rimase in questo stato per molti anni, mentre il senso estetico si dispiegava solo attraverso le divagazioni della mente (*Gedankenspiele*): qualcosa si era concluso senza compimento e nessuno fu più presentato come vittima della rivoluzione e della massa schiumante di rabbia. Chiamo la vacuità

* La prima pubblicazione del presente articolo è apparsa nel 2000, in lingua tedesca, nel volume curato da R. Elberfeld e G. Wohlfart, *Komparative Ästhetik. Künste und ästhetische Erfahrungen in Asien und Europa*, Köln: Chora. La presente traduzione è a cura di Jimmy Hernandez Marcelo ed Erica Onnis.

¹ L'articolo deve molto alle idee fondamentali della Scuola di Bonn (Rolf Trauzettel, Hans-Georg Möller), alle opere di Francois Jullien, Francois Cheng e alla Scuola di Pechino (Zong Baihua, Ye Lang, Wang Jinmin). Non si disegna una distinzione scolastica tra Confucianesimo, Taoismo e Buddismo per motivi di rigore intellettuale e sinossi, soprattutto perché le differenze non sono sempre esteticamente evidenti in un singolo caso.

di un tale posto *il vuoto negativo*, che non dà origine ad altre immagini se non a quelle di oppressione e violenza.

Oggi, venticinque anni dopo, al visitatore si presenta uno scenario diverso. La piazza è circondata da tutto ciò che caratterizza internazionalmente lo sviluppo capitalista. Che piaccia o meno, il negozio di scommesse è stato chiuso e non si organizzano più caccie all'uomo. Nel mezzo della piazza troneggia un museo, il Museo di Arte Cinese di Shanghai e nelle sale dedicate alla pittura tradizionale si trova (o si trovava, nel marzo del 1999) un modesto *Albumblatt* di Wang Shishen 王士慎 (1686-1759) che appartiene a una serie di schizzi che esplorano il tema tradizionale dei fiori di pruno e ha, come titolo, l'iscrizione poetica *Kongshan yi pian ying* 空山一片影, letteralmente "montagne vuote, un pezzo di scenografia", anche se tradurre propriamente questa breve stringa di caratteri è in realtà più arduo.

Cosa vediamo, dunque? Tutto ciò che il pittore mostra è un singolo ramo di prugno, che attraversa la carta da sinistra a destra in un'ambientazione per il resto vuota: nella scena non c'è traccia della montagna. Non solo le montagne sono "vuote", vale a dire sottratte all'occhio esterno, ma la scena è soltanto una porzione di ombra (*ying*), cioè un contorno che suggerisce qualcosa di diverso, più grande, senza ulteriori precisazioni.

Chiamo questo il *vuoto positivo*, perché procura alla mente umana uno spazio attivo.

I.

Il pensiero cinese è un pensiero figurativo. Sto naturalmente semplificando, ma è sorprendente l'importanza del ruolo che hanno le arti in Cina con il loro repertorio pressoché inesauribile d'immagini grandiose. In confronto, l'occidente, nel campo della poesia per esempio, sviluppa solo molto tardi un metodo che pone l'immagine al centro dell'analisi. Ezra Pound, che ha introdotto in occidente questo processo sotto l'influenza della lingua e della letteratura cinese, parla di *imagismo* [*Imagismus*]. La differenza tra occidente e Cina può essere quindi correlata, in generale, alla differenza tra pensiero e immagine, e questo vale almeno fino all'inizio della modernità, momento in cui si assiste a un allineamento fra oriente e occidente.

Qual è la ragione di questa tendenza antichissima della cultura e della civiltà cinese a pensare per immagini? La Cina anticamente non ha conosciuto religione rivelata. L'ordine del mondo non era una conoscenza ottenuta tramite la rivelazione di profeti o l'intervento di Dio nella storia umana. Erano tuttavia disponibili dei mediatori che incarnavano una dimensione religiosa: figure che venivano chiamate talvolta sacerdoti, talvolta scribi, altre sciamani o re. Tutti avevano la peculiarità di poter comunicare con un altro mondo attraverso un viaggio (lo sciamano, il re, ecc.) o attraverso l'interrogazione dell'oracolo (il

sacerdote, il re, ecc.). La forma più semplice di comunicazione, anche se solo indiretta e passiva, era però l'osservazione (*guan* 觀) del cielo e fu per osservare il cielo che vennero costruite strutture elevate. Attraverso l'osservazione si sperava di individuare un modello del mondo e di leggere i segni del cosmo.

II.

Oggetto dell'osservazione erano le figure (*xiang* 象) nel cielo e le forme (*xing* 形) sulla terra, ossia l'espressione naturale dell'evento cosmico o, più umilmente, del processo stagionale, della crescita e del divenire che si manifesta ciclicamente. L'attenzione era quindi ugualmente rivolta al respiro della natura, dietro il quale agiva il Primordiale (*das Uranfängliche*) e questo Primordiale si concretizzava nel mondo grazie a una dinamica che poteva essere oggetto d'interrogazione durante il culto dell'oracolo. Dal sì o dal no dell'oracolo si sviluppa il sistema binario *yin* 陰 e *yang* 陽 che acquisisce un'espressione figurativa fissa, sia nella filosofia che nelle arti. Tutto esiste a coppie, ogni cosa è in relazione con un'altra: tutta la realtà, pertanto, è una realtà di corrispondenze (*ying* 應). Cielo e terra, montagna e fiume, sopra e sotto, vicino e lontano, mattina e sera, primavera e autunno: sono forme complementari, correlate o contrastanti, che appaiono in ogni caso sempre in coppia e sono immagini che si riferiscono a qualcosa di più grande e spingono la vista ad altezze o profondità nuove. Questa entità più grande è l'indifferenziato, da cui emerge tutto ciò che è differenziabile. Il respiro della natura è concreto, ma ha una radice fondamentale, e questa radice è ciò che viene chiamato il *Dao* 道. Il Dao, che assume una forma tangibile nell'interazione di *Yin* e *Yang* in cielo così come sulla terra, come archetipo e immagine, astratto e concreto allo stesso tempo, può essere conosciuto dall'uomo ed esistono diversi modi per esprimerne l'esperienza. Uno di questi modi è l'arte, e l'arte è realizzata attraverso un segno elementare, il più elementare di tutti forse, ossia attraverso il tratto eseguito con l'aiuto di un pennello che punta al fondamento (*Urgrung*) di tutti gli enti (*Seienden*). Ciò che il pennello lascia come traccia visibile è dunque un segno, un *wen* 文, un modello. Esso non è solo espressione dello spirito umano che è in armonia (o talora in lotta) con il *Dao*, ma è anche un simbolo cosmico, poiché il *wen* è la traccia che il Primordiale ha lasciato nel mondo e che è poi diventata la forma originaria della scrittura.

III.

Il Primordiale è ciò che non ha forma e ciò che non è definibile. È l'origine e il garante della vita. Esso può essere sperimentato in diversi modi, ma prima di tutto osservandone la ciclicità, essendo esso l'elemento più naturale e terrestre. In questo caso, una sua minima specificazione è sufficiente per ottenere una

visione completa del tutto, o, si può dire, la rappresentazione del tutto consente l'analisi strutturale anche del più piccolo. D'altra parte, il Primordiale può essere sperimentato attraverso un atto religioso, ossia evocando gli antenati nel tempio ancestrale, poiché costoro, asceti al cielo, possano esercitare la loro influenza sulla manifestazione del Primordiale, sulla crescita e sullo sviluppo del reale o sugli eventi naturali, mediante un viaggio sciamanico riservato al re e al sacerdote. Questa rivelazione, tuttavia, è rivendicata anche dall'uomo letterario all'inizio della letteratura cinese (*Qu Yuan*) in cui è descritta la pratica di tracciare segni su gusci di tartaruga e su ossa di animali che, esposte al fuoco, dovrebbero fornire risposte estremamente semplici alle domande poste. Quella dicotomia così popolare che si ritrova nella letteratura antica e medievale, e più recentemente anche nelle arti, non può quindi essere ricondotta solo all'osservazione del cielo e della terra, dell'alto e del basso, ecc., ma dipende anche dalla classificazione degli enti fornita dall'oracolo in base allo svelarsi, in essi, dello *Yin* e dello *Yang*.

Sebbene si possa considerare la religione come l'origine di tutte le arti cinesi e il tempio ancestrale come cellula germinale di esse poiché qui si raccoglievano la danza, il canto, la parola, la consultazione dell'oracolo e l'ascensione, molto presto, al più tardi con Confucio, si produsse una secolarizzazione che liberò il pensiero e la creazione artistica dalla loro componente religiosa. L'approccio al Primordiale non richiedeva più l'osservazione diretta della natura o la cerimonia religiosa nel tempio, ma poteva darsi tramite la riflessione e le arti ne erano la forma più nobile. In esse si manifestano la conoscenza del mondo e il desiderio di partecipazione alle strutture dell'ordine e infatti, in Cina, le arti hanno sempre avuto uno stretto legame con il potere e il dominio, basti pensare a come gli imperatori cinesi abbiano ripetutamente cercato di presentarsi come artisti, amanti dell'arte e collezionisti d'arte. E le conseguenze di ciò possono essere correlato alla figura di Mao Zedong e a quelle dei suoi successori.

IV.

In che modo l'arte cinese ha cercato la propria via verso il Primordiale? Né attraverso l'imitazione né attraverso la bellezza. Piuttosto, si trattava di catturare ciò che il Primordiale era nella sua essenza, un essere che non poteva mai essere trasmesso direttamente e completamente, poiché esso è ciò che non ha forma e che non può essere del tutto immaginato. La sua intera apprensione sarebbe quindi avvenuta in un completo silenzio o in un vuoto assoluto. Ma ciò avrebbe reso l'arte impossibile, nel senso che le sue espressioni non si sarebbe distinte da altri tentativi di approssimare il primordiale. L'artista ha quindi dovuto escogitare qualcosa per potersi presentare come artista e questo qualcosa è all'origine della prima manifestazione del Primordiale: le forme (*xing*) e le immagini (*xiang*), rispettivamente in cielo e in terra. Quindi, nonostante la sua ovvia preferenza per l'uso del vuoto, l'arte cinese è binaria, anche se in modo

sottile, poiché nonostante questo l'atto artistico non richiede necessariamente due poli, poiché un polo è sufficiente per poterne pensare un altro. Il vuoto non esiste mai senza il pieno e viceversa. Entrambi esistono solo in contrasto o in alternanza con l'inverso, ed è l'apparente riduzione all'unità che costituisce la tensione estetica di un'opera d'arte cinese e che può suscitare l'interesse di un lettore, di un ascoltatore o di un osservatore.

V.

La tensione estetica tra il *nulla* e il *qualcosa* è diventata generalmente nota come il modello del vuoto e del pieno. Ma se la grande musica è silenzio, se la poesia non ha parole e se il dipinto è senza forma, perché mai l'arte cinese dovrebbe aver bisogno di questo *qualcosa*? Vorrei spendere, prima di tutto, qualche parola sul significato filosofico e sulla funzione estetica del vuoto. Il primordiale è l'espressione della totalità fintantoché non è progettato o formato. Esso è una possibilità che contiene in sé tutte le possibilità. Ciò che appare attraverso il suono, la parola o la pennellata, è sempre solo una parte di ciò che potrebbe davvero apparire, quindi ognuno di questi gesti può solo essere una rappresentazione imperfetta e ridotta di ciò che l'artista potrebbe trasmettere, vale a dire un'idea del fondamento dell'esistenza. Mentre il vuoto è possibilità, il qualcosa è il collasso del possibile, eppure il vuoto acquisisce il suo carattere solo attraverso questo qualcosa. Anche la più minima disposizione artistica può attivare una rappresentazione di ciò che dovrebbe rimanere inespresso. Ciò che è limitato, il limitabile, è il requisito di ciò che non è limitato, cioè l'illimitabile. La dialettica fra vuoto e pieno, il gioco fra ciò che può essere e ciò che deve essere, consente un'interpretazione estetica del mondo. In tal modo, l'artista stabilisce un qualcosa senza porre dei limiti definitivi. Se si posizionasse con fermezza, non lascerebbe spazio alla possibilità, non potrebbe impegnarsi specificando una direzione a cui associarsi. Pertanto, mette alla prova l'immagine dietro l'immagine, la parola dietro la parola, il suono dietro il suono. Accogliere l'arte cinese significa quindi impegnarsi in speculazioni normative che hanno un carattere vincolante.

VI.

L'artista come voce del cielo e della terra, come mezzo del cosmo e come terzo elemento tra questo e quel mondo, deve progettare situazioni tipiche che sono generalmente vincolanti. Questo esclude sostanzialmente la soggettività nel senso moderno, perché una visione obiettiva non è una visione personale, valida solo per pochi o comprensibile solo da pochi, quanto piuttosto l'impegno, il lavoro e lo sforzo di una comunità intera. Per questo l'artista deve astenersi da

una speciale individualizzazione: solo l'io-dimentico può condividere la ragione del mondo e trasmetterne il significato. A questo scopo, ha a sua disposizione vari strumenti, che condivide con il suo pubblico: le forme di manifestazione del Primordiale nello *yin* e nello *yang*, il pensiero correlato, secondo il quale nulla accade da solo, la subordinazione di tutti i singoli a qualcosa di generale (*lei* 類), la relazione binaria di tutti gli esseri (*wu xing*, 五行 cinque agenti), lo spostamento del centro (asimmetria e marginalizzazione). A questo proposito, l'artista ricrea sempre solo un'opera d'arte cercando di esprimervi il respiro (*qi* 氣) della creazione. La sua auto-dimenticanza corrisponde all'arte dell'intimità (*hanxu* 含蓄) e alla più ampia riduzione possibile del materiale (*dan* 淡). Tanto meno, tanto più, più semplice, più profondo, più appariscente, più vero: in modo che la lotta estetica possa essere sintetizzata nell'autenticità dell'inimmaginabile.

VII.

Il risultato di tutta la creazione artistica in Cina è un essere-affetto (*gan* 感): si è affetti dal mondo che cambia (*gan wu* 感物), dalla crescita e dall'emergenza, dalla primavera e dall'autunno, dalla ciclicità della natura animata e inanimata. Nel costante cambiamento delle cose si manifesta il Primordiale. Questo cambiamento, che si esprime nella "nullità" ricercata dall'artista, sia esso confuciano, taoista, buddista o, come nella maggior parte dei casi, sincretista, deve essere analizzato secondo la sua propria modalità, poiché è espressione frammentaria di un tutto esperibile, ma non formulabile. Il coinvolgimento si esprime in un sentimento (*qing* 情) che richiede una forma frammentaria superiore al tempo e allo spazio. Questa è l'immagine-significato (*yijing* 意境, *yixiang* 意象), che cerca di riunire l'uomo e il mondo, così come il sentito e il percepito in modo tale che sia essenzialmente concreto e astratto allo stesso tempo e si dia solo nella misura in cui non confonde l'accesso all'inaccessibile.

VIII.

La creazione di un'immagine-significato è un momento felice, il momento di un'illuminazione. Dietro vi è un gesto superiore in grado di fondare una memoria collettiva. La grande arte cinese non dice qualcosa sul singolo, ma gli ricorda il terreno comune da cui si originano gli uomini che formano una comunità, sia essa definita dagli antenati (Confucianesimo), dal Dao (Daoismo) o da Buddha (Buddismo). La creazione artistica è quindi il risveglio della memoria, e la percezione dell'arte, ossia il riconoscimento del simbolo, si confronta con l'essere consapevole dell'ordine del mondo.

Se Shanghai si è data un nuovo centro con un Museo di Arte Cinese, questa metropoli affonda le proprie radici in tempi più antichi, quando le arti avevano

ancora un ruolo vincolante. Può capitare che un visitatore si lamenti per questa fortuna del passato, ma l'osservazione della pagina d'album di Wang Shishen suscita anche una visione nostalgica: il pruno fiorisce prima dell'arrivo della primavera, il suo sviluppo fa il suo corso anche sotto la neve. Un tempo arido o uno spazio povero possono quindi nascondere alla vista qualcosa di prezioso, ma chi sa leggere i segni sa che l'interezza della realtà non si apre con una rivoluzione, ma solo attraverso la spiritualità.

E con questo pensiero moderato, concludo la mia riflessione estetica.

University of Bonn

Varia

Ugo Nespolo
ET IN ACADEMIA EGO

Sono certo sarebbe stato più prudente iniziare e concludere questa mia *lectio* prestando fede – e mettendo in pratica – quanto scrive Ludwig Wittgenstein nel 1932 in *Pensieri diversi*, quando dice: «In arte è difficile dire qualcosa che sia altrettanto buono del non dire niente». Ma tant'è: nelle cose del mondo, quando non si può negare una certa vanità, ci si inerpicia spesso per sentieri difficili e impervi.

M'incammino quindi, con qualche titubanza, nel tentativo di indicare il mio modo di essere e di agire nel più che variegato mondo delle Belle Arti, per provare a descrivere quale figura d'artista ho cercato di vivere.

Enigmatica sorpresa per mio padre che sognava un figlio alla ricerca di un mestiere concreto (magistrato era quello che lui forse sperava) vedermi diretto verso i vaghi, mai definiti e molto incerti (anche economicamente, s'intende) territori del far arte. Questa mia inclinazione gli dava un senso d'ansia che spesso non nascondeva. Poi, pian piano, ricordando forse di chiamarsi Libero, se n'era fatta una ragione, trasformatasi a mano a mano in una pallida forma di fiducia, cresciuta infine come una sorta d'intesa non priva di qualche incoraggiamento. Sto parlando di non molto tempo fa, agli inizi degli Anni Sessanta, in una Torino che viveva di una grande tradizione artistico-intellettuale in cui ancora si potevano scorgere non del tutto estinte memorie primonovecentesche, riverberi significativi che giungevano da Guido Gozzano e dagli adepti della *Scuola dell'ironia*, da Gramsci, Gobetti e dai gobettiani, che erano ancora materia viva, e da Casorati e il Gruppo dei Sei, Pavese, Einaudi, gli allievi di Augusto Monti, sino a Primo Levi e Italo Calvino, che ebbero non poco a che fare con Gianni Vattimo e Umberto Eco. Sono gli anni in cui nell'Ateneo torinese insegnavano Bobbio, Mila, Pareyson, Venturi; quello stesso ateneo dal quale erano partiti Sapegno, Contini e Argan. Proprio intorno a quei gruppi prende il via,

ad esempio, la ricerca sperimentale di Edoardo Sanguineti, col quale intratterrò importanti relazioni negli anni a venire.

È il tempo in cui, come ben racconta Giuseppe Zaccaria, «la cultura italiana recepisce all'estero le nuove acquisizioni epistemologiche e metodologiche, in particolare quelle semiotico-strutturaliste, e nascono le neoavanguardie che coniugano le discipline linguistiche col neomarxismo, l'antropologia, la scienza del mito, la psicoanalisi e tanto altro».

Ecco gli anni della mia formazione: quelli della totale capitolazione dell'École de Paris, orfana di una estinta e incomparabile stagione di fiammeggianti avanguardie, a favore della repentina, travolgente ascesa della nuova cultura d'oltreoceano: quell'America che ai nostri occhi di giovanissimi appariva una sorta di *promised land* in cui – ne eravamo certi – si stava mettendo in atto con forza il nuovo fronte delle più spericolate ricerche artistico letterarie. Laggiù dove, dopo le tragedie belliche che avevano sconvolto il mondo, s'aprivano profonde crepe nel corpo della modernità con il nascente elogio figurativo del contemporaneo e dei suoi simboli più evidenti e si dava il via a quella che i filosofi indicheranno poi come “era postmoderna”.

L'informale internazionale era già avviato in quegli anni verso un inesorabile declino causato dal conformismo stilistico, mentre proprio attraverso alcuni artisti americani definiti *germinali* (Robert Rauschenberg, per esempio) prende il via la grande stagione Pop che con prepotenza celebra e santifica l'oggetto-merce e le meraviglie del consumismo, che erano state stigmatizzate, in Europa, da alcuni intellettuali radicali tra cui non si può non ricordare almeno Guy Debord e la sua l'Internationale Situationniste, movimento di matrice lettrista, tardo surrealista e marxista.

Per una sorta di silenziosa insofferenza ai dettami e agli obblighi di appartenenza e con la convinzione che il percorso creativo di un artista non debba esser monodimensionale, ho tentato sin dall'inizio della mia carriera di praticare la difficile idea di *eclettismo permanente*, ripensando alcuni atteggiamenti patrimonio degli artisti delle storiche Avanguardie, del Futurismo (sino ad allora tenuto molto sottotraccia), del Surrealismo e del Dada, così come di tutte le compagini creative che avevano fatto del loro operare un campo aperto, sino ai limiti dell'incoerenza. Ero quindi certo che accanto *all'homo-faber* potesse esistere con pari dignità *l'homo-ludens*, come aveva insegnato Johan Huizinga per cui il ritratto dell'artista può diventare il *Portrait de l'artiste en saltimbanque*, per usare il titolo di un libro del 1983 di Jean Starobinski (titolo che aveva preso a prestito dal joyciano *Portrait of the Artist as a Young Man*). Forse quell'atteggiamento mi è servito per trovarmi perfettamente a mio agio con gli ambienti internazionali fatti di cultura post-dadaista e new-dada, come Fluxus, o quelli del cinema sperimentale, come il New American Cinema. In quegli anni – ma ancora oggi – mi son fatto l'idea che la stessa figura dell'artista non possa esser altro che l'insieme di un qualche talento legato a un individuo che deve aver a che fare con la cultura; forse qualcuno che lavora all'ombra di teorie e di teorici,

di progetti e pensieri; questo per rifuggire l'idea peregrina del *naïf di genio* e per evitare che l'opera possa essere soltanto il frutto casuale della sua mano.

Son quelli gli anni delle mie continue migrazioni milanesi fatte di incontri che per sempre han segnato la mia formazione e il mio lavoro. Da un lato, l'amicizia duratura con Enrico Baj, uomo colto, artista spregiudicato di enorme talento, colui che mi ha mostrato la strada verso una visione internazionale del pensare e fare arte; dall'altro, i viaggi parigini e americani, le opere comuni, i libri, le conferenze e molta, molta ironia alla quale avevamo dato casa nel mai dimenticato *Premiato Studio d'Arte Baj & Nespolo*, provvisto di targa al neon su strada, proprio nel cuore di Milano. Baj è stato l'anello che mi ricordava gli esiti del tardo Surrealismo, delle teorie bretoniane, del Movimento Nucleare e di quella Bauhaus Immaginatista che aveva tanto a che fare con Jorn, Gallizio e l'Internazionale Situazionista. Milano per me era poi la galleria di Arturo Schwarz, un mercante e intellettuale che in quegli anni era tra i più influenti e illuminati non solo in Europa, ma nel mondo: un intellettuale che accolse il mio lavoro tra quelli di grandi artisti come Duchamp, Picabia, Schwitters, Arakawa, Klapheck e che ospitò nella storica galleria di Via del Gesù 17 la mia prima mostra milanese, che fu curata da Pierre Restany e portava il titolo *Macchine e oggetti condizionali* (una mostra che Schwarz portò poi in Belgio e a New York). È proprio in quel giro di anni che vengo colto dall'amore profondo per quella *Scienza delle soluzioni immaginarie* che tanto aveva affascinato artisti, scrittori e poeti: la Patafisica, "forse l'ultimo pensiero disponibile", o, come dichiarava l'amico Jean Baudrillard, "la più alta tentazione dello spirito. L'orrore del ridicolo!"

Dice Baj: "Nel 1963 a Milano sotto la reggenza del poeta futurista Farfa e di Raymond Queneau fu fondato l'Istituto Patafisico Mediolanense mentre a Torino più tardi – Nespolo imperante – è stato fondato il Turin Institute of Pataphysic. Fu un bel gioco e un atteggiamento irriverente che ha affascinato per anni personaggi come Boris Vian, Ionesco, Queneau, Miró, Dubuffet, Duchamp, e Michel Leiris. Già in quegli anni si sentiva il bisogno di un salvacondotto, un "salvavita indispensabile alla sopravvivenza psicologica dell'immaginario". L'eredità di Alfred Jarry aveva e ha tutta l'aria di un vaccino altamente immunizzante che contiene tra l'altro "la suprema indifferenza verso il potere", un distacco marcato, una spinta verso l'*eudaimonia*, ossia quella sorta di felicità descritta da Aristotele: riflessione, contemplazione, distacco dalle cose.

Allora Patafisica come Filosofia. Prima della fine degli Anni Sessanta le frequentazioni continue di Ben Vautier a Nizza e la vicinanza alle teorie di George Maciunas mi avvicinano non poco a Fluxus, una sorta di gesto artistico di sovversione individuale, un'arte dell'insignificanza, un atteggiamento fluido, liquido e sovente acido e penetrante tra le pieghe di una cultura da negare, sovvertire, risvoltare, insultare, ma soprattutto banalizzare in uno sberleffo senza fine. All'astrazione patafisica e al taglio colto, Fluxus oppone una sorta di ironica estetica della marginalità, fatta per lo più di scarti, di frammenti di stupidità e banalità. Vera opposizione alla *respectable culture* e all'intrattenimento borghese

per provare a dirigersi – come voleva Henry Flynt – verso una cultura davvero democratica e post-dadaista che molto deve alle intuizioni di John Cage, La Monte Young, George Brecht e Dick Higgins.

Nascono qua e là nel mondo attività eterogenee con artisti di prima grandezza pronti a mettere in dubbio – se non addirittura in ridicolo – l'arrogante concretezza mercantile e le sue arbitrarie scelte, i falsi concettualismi e psicologismi. Sono Yōko Ono, George Maciunas, Henry Flynt, Sylvano Bussotti, Ben Vautier e una vasta schiera di personaggi a lavorare con paradossi estetici a un Fluxus come luogo della mente in cui l'arte e la vita s'accoppiano per procreare ben oltre i limiti e l'ideologia mortale del valore-prezzo. Proprio a Torino, nel 1967, Ben e io realizzammo il primo Concerto Fluxus Italiano, intitolandolo *Les mots et les choses*, subito dopo l'uscita italiana del libro di Michel Foucault. Il concerto comprendeva azioni nella città tra le quali un vero assalto estetico-fisico alla Gam all'insegna di slogan quali *L'art est inutile rentrez chez vous*.

Molte peregrinazioni mentali e fisiche anche verso l'America, attrazione per il fascino della nascente arte pop, i suoi miti, le sue culture alternative, la Beat Generation, i magnetici luoghi espositivi del sud Manhattan calamitavano il mio interesse proprio come gli sghembi ambienti New Dada e Fluxus. Poi, come ho scritto qualche volta, «Partii con la Bell & Howell 16 millimetri con lo zoom Angénieux alla scoperta del cinema e fui fortunato». L'incontro e la frequentazione dei leader del New American Cinema come Jonas Mekas, P. Adams Sitney, Taylor Mead, Andy Warhol e Regina Cornwell, mi aveva fornito un nuovo mezzo espressivo, strumento in quegli anni del tutto libero e radicale. Ricorda Marco Giusti: «Allora si poteva fare il cinema con tutto. Parte della fortuna era inquadrare gli amici, gli artisti, i poeti, i critici, le gallerie, le strade». Semplificava ancora Glauber Rocha: «Per fare del cinema è sufficiente una camera nella mano e un'idea nella testa».

Sono anni molto favorevoli alla riaffermazione dello spirito delle avanguardie ed anche al riconoscimento della rilevanza di un neosperimentalismo che comprendeva oltre all'underground americano, le innovazioni letterarie della Beat Generation, il Gruppo 63 in Italia, il Nouveau Roman e *Tel Quel* in Francia che avevano generato uno sfrenato clima di ricerca e di scambi.

Fortunato, dicevo, a mettere senza troppe difficoltà all'opera i personaggi dei miei film. Parlo di Lucio Fontana, Enrico Baj, Michelangelo Pistoletto, Alighiero Boetti, Mario Merz, Allen Ginsberg, Edoardo Sanguineti e poi tutti gli altri che appartenevano al mio mondo espressivo, tutti quelli che dividevano con me quello che pareva l'unico gioco possibile al di fuori del mercato e dai vizi del vorace sistema dell'arte.

A Parigi, Man Ray si mostrò non poco sorpreso del fatto che qualcuno procedesse sulla strada del cinema sperimentale da lui magistralmente indicata e percorsa (penso ai suoi *Emak Bakia* o *Les Mystères du Château de Dé* del 1929), tanto sorpreso da affidarmi un manoscritto per un film che io poi realizzai col titolo di *Revolving Doors*. Consideravo questo film una sorta di pallido anello

di congiunzione con le stranianti espressioni del cinema surrealista e dada che tanto avevamo visto e studiato, e che hanno poi miracolosamente viaggiato e continuano a farlo dal Pompidou, al Guggenheim, alla Tate Modern, al Moma, forse come riconoscimento almeno dell'energia che gli artisti avevano profuso in quegli anni alla ricerca di una zona espressiva franca, autonoma e di sapore internazionale.

È ancora il 1968, l'anno in cui prende vita quell'insieme di atteggiamenti artistici, in parte mutuati da esperienze d'oltreoceano, battezzati poi da Germano Celant con l'etichetta di Arte Povera: gruppo eterogeneo e di marcata disomogeneità costituito da artisti eminentemente torinesi il cui lavoro ha poi riscosso il meritato interesse internazionale. Ho partecipato a molte delle mostre germinali del gruppo e in particolare a quella che si deve considerare la prima mostra-manifesto a Roma, *Nove per un percorso*, sentendomi sin d'allora affine e legato d'amicizia intellettuale ad Alighiero Boetti e Giulio Paolini, che ho sempre considerato artisti ricchi di eclettismo ed ironia e mai schiavi di formalismi e doveri di appartenenza – quello stesso atteggiamento libero di trasgredire che anch'io ho tentato di privilegiare.

Con parecchio desiderio di semplificazione e quasi per tentar meglio di capire e darmi una ragione di quanto è successo in quegli anni e in quelli a venire, mi sembra di poter considerare quegli esiti espressivi tra gli ultimi – e ormai pallidi – fuochi che perpetuavano quell'idea di modernità tutta intrisa di fede nel contesto delle innovazioni e del superamento continuo dell'idea di un *nuovo perenne*. L'illusione della rottura come tradizione ed anche della tradizione della negazione. Come ricorda Antoine Compagnon si può forse dire che: «la tradizione moderna ha praticato una sorta di superstizione del nuovo».

È stato Baudelaire a proclamare in chiusura del suo *Salon* del 1845 “l'avvento del nuovo” ed esprimere l'idea che Courbet e Monet sarebbero stati i primi artisti *moderni* in quanto fondatori di una tradizione che impone a ogni generazione di contrapporsi a quelle precedenti esprimendo qualcosa di *nuovo*. Son proprio quelli gli anni in cui si è cominciato a pronunciare il termine *Avanguardia* in toni via via più flebili: Avanguardia come idea per la quale il far arte ci avrebbe potuto fornire persino la magnifica illusione d'essere in grado di muovere un attacco all'istituzione arte, a quella che aveva collocato il fare artistico al di fuori della vita reale mediante l'ipostatizzazione della sua assenza. Peter Bürger ha ben spiegato come «Il fallimento del progetto avanguardistico non abbia significato un ritorno alle condizioni di partenza, piuttosto ha avuto come conseguenza un cambiamento dell'istituzione arte che si può – quindi – formulare dicendo che l'istituzione arte ha continuato ad esistere ma minata dalle fondamenta!».

La crisi apertasi nella seconda metà dell'Ottocento ha trovato in campo artistico prima una sua multiforme espressione attraverso le esperienze delle Avanguardie Storiche, poi, dopo una fase di ricerca sperimentalistica a cavallo della Seconda guerra mondiale, una nuova espressione nell'ulteriore passaggio critico degli ultimi decenni, in quella che è stata comunemente definita “età

postmoderna”. Ancora oggi sembra persistere quel carattere post-istorico che ha definito la civiltà di oggi. Un “dopo la storia” che va inteso nel senso di rinuncia al dogma storicistico di un progresso continuo e senza fine.

È stato Harold Rosenberg a introdurre proprio a metà degli Anni Sessanta il concetto di *anxious object* per esprimere lo stato dell’arte in un contesto che non era ancora il postmoderno, ma che cominciava ad emettere segnali che sarebbero diventati poi i caratteri precipui del postmodernismo. Il critico inglese segnalava così l’incertezza, di fronte alle manifestazioni dal Ready-Made di Duchamp al Neodada e alla Pop Art nel decidere se e perché ci si trovava di fronte a oggetti artistici. Nel postmoderno, come ormai si sa da un pezzo, manca la carica di provocazione, quella appunto collegata all’impostazione storicista. Si afferma che “*everything goes*”, che tutto va bene. Né il furore distruttivo dell’iconoclastia, né l’entusiasmo per le novità tecnologiche, né l’utopia, ma la semplice citazione, la sovrapposizione senza simbolismi e messaggi forti.

Per Lyotard, autore del volume *La Condition Postmoderne* del 1979, un libro che ha acceso il dibattito interdisciplinare in Europa, il postmoderno è: «il grado zero della cultura generale contemporanea». Per Clement Greenberg esso costituisce una sorta di abdicazione dell’arte alla sua purezza e autenticità. Per Jean Baudrillard, la condizione postmoderna è «la forma patologica della fine dell’arte». Per Gianni Vattimo e il pensiero debole, infine, il postmoderno è come rimettersi da una malattia.

Compagnon scrive che «ci siamo rimessi dalla visione teleologica del modernismo, il che non vuol dire che tutto vada bene ma più modestamente che non si può più rifiutare un’opera con la scusa che sarebbe superata». La condizione postmoderna, con la sua rinuncia allo storicismo e alle pretese delle teorie razionalistiche, non è parsa avere elementi sufficienti per riaprire prospettive che non siano risultate deludenti e che siano in grado di offrire la possibilità di rispondere all’esigenza umanistica di conferimento di senso alla progettualità dell’operare e, in ultima istanza, alla vita stessa.

Agli artisti – e non solo ad essi – non era rimasta che la navigazione a vista mentre lentamente svaporavano i fumi di quell’enorme *grande bouffe*, l’era tragicamente favolosa dell’*everything goes* e le non poche stagioni immerse nel qualunquistico brado dell’andante postmoderno. L’artista cosciente si è trovato a specchiarsi nudo e orfano al freddo e al gelo di uno scabro universo creativo per lo più svuotato di teorie per vivacchiare all’ombra di poeticucce stente e ininfluenti. Spaesato, spesso alla ricerca di vecchie novità, si è ritrovato immerso nel regno del barocco involontario, quello che in noi ravviva la memoria del Cavalier Marino paladino della caccia alla meraviglia e «chi non sappia stupir vada alla striglia». Precisando ancora, «parlo dell’eccellente e non del goffo»: goffaggini spesso ammantate dalle spuntate provocazioni di concettualismi anemici.

Il mondo dell’arte, svuotato di teorie e di poetiche fatte di operatività pratica e di convinzioni spesso utopiche sul modello di passate Avanguardie, ha generato anche la scomparsa di movimenti, gruppi e persino affinità e tendenze per

lasciare l'artista ad aggirarsi solo, a caccia di indicazioni e pensieri guida che non siano soltanto quelli del diabolico mercato. Occultamento delle teorie e scomparsa dei teorici quando forse è proprio intorno alle teorie che si solidificano i progetti e le decisioni appropriate per allontanarsi dalla grigia *waste land* in cui ci si muove ora.

Già nel 1980 Philippe Sollers scriveva che «La teoria ritornerà, come tutte le cose, se ne riscopriranno i problemi il giorno in cui l'ignoranza sarà giunta al punto che non nascerà altro che noia». E Renato Poggioli, nel suo fondamentale *Teoria dell'arte d'avanguardia*, ricordava come e quanto «un tempo si teorizzasse in modo elevato per sapere se l'arte assolve la sua vera missione». Secondo il filosofo Mario Perniola, si è assistito negli ultimissimi anni a una vera e propria destabilizzazione del mondo dell'arte. Dopo la celebrazione delle Avanguardie Storiche la bolla speculativa che si era precipitosamente gonfiata a dismisura, dice Perniola, «è finalmente scoppiata. Il tentativo di rinnovarsi continuamente attraverso [...] mode più o meno effimere ammantate di nomi provocatori, non servite soltanto a tentare di mantenere il sistema dell'arte sotto lo stretto controllo di alcuni mercanti e collezionisti e la complicità di qualche Istituzione».

Si tratta di opere d'arte che ora son soltanto feticci, operazioni mediatiche per trasformare gli artisti in divi dello spettacolo, mentre la notorietà è ormai basata sulla *marca*. Già la Pop Art aveva reso possibile l'idea che l'arte potesse esse fatta da tutti. «Questo fare implicava azioni minime come sottrarre un oggetto dal suo contesto per utilizzarlo introducendolo nel regime estetico, dissolvere l'aspetto fisico dell'opera in un mero flusso comunicativo, delegare agli artigiani l'esecuzione effettiva di un progetto o addirittura smaterializzare completamente l'opera dissolvendola in una frase, un'idea, un concetto».

Un esempio chiaro di come e quanto si è destabilizzato l'*Artworld* è rappresentato dalla Biennale di Venezia del 2013 di Massimiliano Gioni, quella in cui con l'esposizione del *Palazzo Enciclopedico* di Marino Auriti si racconta quanto sia mutato il paradigma di ciò che è sempre stato considerato arte. Non si parla più di artisti ma di una catalogazione più ampia possibile di manufatti, articoli e personaggi che non hanno nulla in comune fra loro; è un'idea di arte espansa che comprende potenzialmente tutto e tutti, persino artisti involontari. Quella mostra attestava che l'arte non era più sufficiente a se stessa e certificava che le alte barriere che dividevano la cosiddetta *Insider Art* come luogo di una cultura alta, professionale, prestigiosa e quella di *Outsider Art* come luogo invece di una cultura grezza, incolta, irrazionale si fossero talmente assottigliate da diventare permeabili sino a confondersi.

Non si tratta – per queste ragioni – di terminare la mia esposizione con i toni di una ballata triste, certo è che l'artista cosciente vive il tormento di trafficare all'ombra di un mestiere evaporato, soffocato da un senso di velleitarismo e d'impotenza. Può sorgere una sorta di resa apatica proprio come quando per il malfunzionamento di una qualche ghiandola endocrina si registra un netto calo della libido. Si soffre un doloroso stato di inadeguatezza, la scomparsa dell'e-

roismo che vince la depressione e che cede il posto a quella demotivazione che abbatte l'eroico volontarismo creativo. Già s'era avuta più di una trepidazione nel sapere che l'arte si era trasformata infine quasi soltanto in un bene atto a produrre *capital gain*; essa era ormai considerata un bene rifugio, un *asset class*, un aggregato, una *commodity* proprio come soia, cacao, *bulk chemicals*, nichel, gas naturale, maiali e, come scrive Jean Clair, si sia davvero in un rigido inverno della cultura dove: «l'artista non ha armi se tutto il sistema è in mano ad una strana oligarchia finanziaria, due o tre gallerie per lo più d'oltreoceano, un paio di Case d'Asta ed alcune Istituzioni pubbliche».

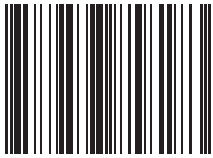
Nel recentissimo *Bolle, barabonde e avidità* l'economista Donald Thompson dell'Harvard Business School scrive causticamente che: «la domanda e i prezzi delle opere son dettati dai super ricchi, dai fondi sovrani, dagli agenti e dalle transazioni esentasse». E il prezzo fissa anche il valore artistico delle opere in omaggio al ben noto assioma del *ciò che più costa più vale*. Par di risentire la voce querula di Andy quando sentenziava: «The good business is the best art» o si può ancora fremere alle dichiarazioni di Thomas Hoving già direttore del Metropolitan Museum of Art di New York che sentenziava: «L'Arte è sexy, l'arte è soldi sexy, arrampicata sociale fantastica». Prezzi miliardari e super guidati vivono senza rapporto o raffronto di valore, cifre accettate come valori estetici assoluti. Proprio Jean Clair ci ricorda come vendere opere d'arte contemporanea equivalga ai traffici immobiliari e finanziari dove si può vendere qualsiasi cosa (persino il quasi niente). Ed è proprio sul piano culturale che la violenta reificazione del far arte tende a relegare gli artisti a pallidi impotenti comprimari. Forse è proprio sulla base di questa indispensabile consapevolezza che può valer la pena accettare ancora l'impari sfida del pensare e fare arte, perseguire ancora, che so, la ricerca di una qualche bellezza, il valore della capacità esecutiva, o illudersi dell'utilità della propria solitaria irriverenza verso gli obblighi di un sistema che esibisce ormai con troppa evidenza le sue profonde lacerazioni. Sì all'arte, allora, ma nella luce malinconica della ragione e senza mai sperare né volerci liberarci delle nostalgie e dei rimpianti.

Trascrizione della *Lectio Magistralis* tenuta da Ugo Nespolo il 29 gennaio 2019 in occasione del conferimento della Laurea *Honoris Causa* in Filosofia da parte dell'Università degli Studi di Torino.

www.rosenbergesellier.it

ISSN 0035-6212

ISBN 9788878858183



EURO 33,00

COVER DESIGN / P.PALIT

Rosenberg & Sellier

Rivista di estetica

72

DIRETTORE

MAURIZIO FERRARIS

INDICE

ERICA ONNIS, OUYANG XIAD **Introduction. The unbalanced relationship between the study of Western philosophy in China and that of Chinese philosophy in the West**
MONICA LINK **Anecdotes and thought experiments in Zhuangzi and Western philosophy**

PENG FENG **Significance or presence: Re-conceptualizing pluralism from a Confucian perspective**

ALBERTO GIACOMELLI **Pittura, soggettività e storia. Forme estetiche e attraversamenti ermeneutici fra Cina ed Europa**

LI JIANJUN **Sexual difference and self-understanding – A comparative perspective on the liberation of bodily conditioned human beings**

ERICA ONNIS **Il ceppo e l'intaglio. Riflessioni metafisiche sul Daodejing**

HYUN HÖCHSMANN **Man from Mars – The Western reader**

XIAO OUYANG **Towards moral teleology – A comparative study of Kant and Zhu Xi**

ALICE SIMIONATO **The Manifesto of 1958: A discourse on Confucian rationalism**

ANNE CHENG **Abel-Rémusat e Hegel: sinologia e filosofia nell'Europa del XIX secolo**

WOLFGANG KUBIN **Frammenti di un'estetica cinese del vuoto**

VARIA

UGO NESPOLO **Et in Academia ego**

For centuries, Western and Chinese thought have developed along parallel and sometimes opposite paths. One of the main issues of comparative philosophy is whether the distance between them can be overcome and what this reconciliation might imply.

This issue of *Rivista di Estetica* will inquire into the possibility of a philosophical commensurability between Chinese and Western thought, through the study of the differences and the possible commonalities between their metaphysics, ethics, methodologies and ontological conceptions of nature and the human being, as well as through the analysis of how cultural traditions migrate from the East to the West and vice versa.