

De oude Chinese filosofie in het hedendaagse China

Vijfentwintig jaar is een kwarteeuw. En misschien heeft men aan 75 jaar recht op een beetje nostalgie. Ik zal er echter geen gebruik van maken en mijn gemengde gevoelens maar voor mij houden. Ik heb mij na het afscheid van de universiteit alleen nog toegelegd op comparatief denken en dat heeft mij een rijke levensavond bezorgd als auteur van een tiental boeken, die niet direct op gejuich zijn onthaald, maar mij het gevoel geven dat ik mijn ‘bevel des hemels’ heb uitgevoerd en klaar ben om afscheid te nemen. Ik ben de collegae, uit de sinologie en het HIW, die mij hebben gesteund bij de oprichting van de Scholen voor Comparatieve filosofie in Antwerpen en Utrecht dankbaar. We hebben samen een steen verlegd in de rivier, nu zal de rivier nooit meer dezelfde zijn.

Men had mij eerst gevraagd te spreken over de huidige toestand van de filosofiestudies in China, maar ik heb daar persoonlijk weinig ervaring mee, tenzij dat ik mij herinner dan men in 1979 alleen marxistische studies bedreef en het eigen verleden in marxistische termen interpreteerde, maar dat men sinds geruime tijd terugkeert naar het onderzoek van het eigen filosofisch verleden. De grote uitdaging aan de hedendaagse filosofie in China is, *ten eerste*, haar verhouding tot de westerse filosofie, haar plaats in de wereldfilosofie en haar invloed op het westers denken; en, *ten tweede*, tot het marxisme, waarop haar maatschappij gebaseerd is. Dit wordt meestal herleid tot drie fundamentele vragen: (1) de relatie tussen ‘hemel en mens’, d.i. tussen kosmologie en antropologie; (2) de integratie van kennis en praktijk, d.i. de vraag naar filosofie als theoria of als tao, levensweg; (3) de integratie van het wonder van de natuur met het schoonheidsgevoel in literatuur, schilderkunst en muziek. Men erkent thans dat de traditionele Chinese filosofie een diepe invloed heeft op de psychologie van de Chinese natie en zich uit in specifieke kenmerken van de Chinese mens. Dit is ook begrijpelijk als men ziet hoe de mens omringd is door zijn eigen verleden, door kunst en kalligrafie, door geschiedenis en landschap, door archeologie en architectuur. Men is trots op de bijdrage die de traditionele Chinese filosofie heeft geleverd aan de menselijke beschaving, maar men beseft ook dat deze bijdrage moet groeien en niet mag verworden tot een louter historisch gegeven. Zoals de Griekse filosofie nog steeds verder evolueert, moet dit ook met de Chinese gebeuren. Men mag zich dus niet laten opslorpen door de

westerse filosofie, ook niet door het marxisme. Dit laatste heeft lange tijd een negatieve houding aangenomen tegenover de traditionele Chinese filosofie. Men erkent dat alleen een comparatieve benadering van het Chinese denken, vooral van het taoïsme, het confucianisme en het specifieke Chinese boeddhisme, het zijn plaats in de wereldfilosofie kan geven. Dit zijn een paar basisideeën die aan de orde zijn in de hedendaagse filosofie in China. Ik heb daarom besloten de vraag om te keren: van het verleden naar de toekomst, met name: *wat verwachten wij van de hedendaagse filosofische studie in China?* Erasmus zei: *ego mundi civis*. Welk is het aandeel van China in dit wereldburgerschap en hoe kan het dit in de toekomst aan de wereld aanbieden?

Na meer dan 20 jaar comparatieve studies, heb ik mij een oordeel gevormd over de waarde van het Chinese denken. Het Chinese denken kan niet zonder meer geïntegreerd worden in de westerse filosofie, omdat deze theontisch van karakter is (ook atheïsme is een theontische categorie), gelooft in het bestaan van eeuwige ideeën of substanties en in de autonomie van de ziel. Maar het Chinese denken vertegenwoordigt een dimensie die in het westen nooit echt tot ontwikkeling is gekomen, met name de Natuur als waarde an sich. Wat is immers de filosofische relevantie van een natuur die miljoenen jaren zonder mensen heeft bestaan? Het antropisch principe? Dit was dan toch wel een lange aanloop – de 5000 jaar bijbelse geschiedenis was toch wel voldoende geweest. Maar, is elke wereldvisie zo antropocentrisch als de westerse? Of bestaat er ook een landschapsschilderkunst waarin de mens slechts een nietig stipje is in een immense ruimte, en waarin het landschap niet gereduceerd is tot het decor is van een menselijk gebeuren?

Als je mij, na al die jaren omgang met het Chinese denken, vraagt wat de belangrijkste filosofische uitspraak is, die ik in de Chinese literatuur heb aangetroffen, dan is het een zin uit de Kuo-yü: *“Zij die in alle tijden de mensen hebben geleerd hoe ze met het water moesten omgaan, hebben dit niet geleerd van Yü de Grote, ze hebben dit geleerd van het water”*. De westerse cultuur is altijd sterk afhankelijk geweest van geschriften: voor de middeleeuwen was iets waar als het in de Bijbel stond (*“het staat geschreven...”*) of als Aristoteles het gezegd had (*“magister dixit”*). Yü de Grote was de legendarische stichter van de Hsia-dynastie; hij leerde zijn volk hoe men de vruchtbare delta van de grote rivieren kon indijken en kanaliseren. En toch krijgt hij daardoor geen gezag: men zegt niet: doe wat Yü heeft gedaan, maar leer van het water zelf. Dit is China ten voeten uit.

De westerse filosofische traditie was rationeel-analytisch en had het grootste vertrouwen in het beginsel van Parmenides: zijn en denken is één en hetzelfde. Dit betekent: als je maar logisch denkt, dan zal dit wel overeenstemmen met de werkelijkheid. De Grieken waren eigenlijk slechte waarnemers en stelden alle vertrouwen in de rede. Zo zegt Socrates: “I hou van studie, en bomen en het platteland kunnen mij niets leren, terwijl de mensen in de stad dat wel kunnen”; Plato zegt: “Wij zullen de sterrenkunde bestuderen zoals de meetkunde, door middel van problemen, en daarbij de sterrenhemel zelf uitschakelen”. Deze analytische instelling leidt onvermijdelijk tot een mechanistische interpretatie van de werkelijkheid, waarbij de beweging als plaatsverandering (locomotie) wordt beschouwd, de ruimte leeg is en eigenlijk alleen een mathematisch beschrijfbaar plaats, de tijd een lineaire onafhankelijk veranderlijke is, en de causaliteit een binaire biljartbal-causaliteit. Dit heeft als gevolg dat men ook de levende werkelijkheid op mechanistische wijze wil verklaren en herleiden tot fysica – het fameuze reductionisme. Dergelijke opvatting van de filosofie moet onvermijdelijk leiden tot ‘das Ende der Philosophie’ (Heidegger), want de fysische wetenschap heeft geen behoefte meer aan filosofische modellen.

Als ik het over het Chinees denken heb, krijg ik vaak als eerste reactie: er is geen Chinees denken, er zijn alleen verschillende Chinese denkers, die elk hun eigen visie hebben. Daargelaten dat dergelijke uitspraak gebaseerd is op het westers individualisme, kan men toch niet volhouden dat elk van deze denkers zijn systeem op maagdelijke bodem heeft gebouwd en als tabula rasa is van start gegaan. Men wordt altijd binnen een bepaalde context geboren, die bestaat uit een reeks topologische *invarianten*. Ik heb dus een poging gedaan om deze invarianten te achterhalen. Dit gebeurt door *actieve reductie*, waarbij men op zoek gaat naar de dieptestructuur, die als een soort logica onze interpretaties van de werkelijkheid stuurt. Om het gevaar te vermijden dat men zijn eigen logica aan de Chinese filosofie opdringt, moet men jaren lang ronddraaien in de hermeneutische cirkel tussen tekst en model. Een krachtige steun hierbij is ongetwijfeld de lokale wetenschap, vooral de sterrenkunde, wiskunde, geneeskunde, enz., waarin deze logica haar neerslag vindt. Bovendien moet men ook, om bijvoorbeeld het taoïsme te begrijpen, zelf een beetje taoïst zijn, en dat is deze groene jongen altijd geweest.

De Chinese sterrenkunde is gebaseerd op de zorgvuldige permanente waarneming (cf. *infra*), waarbij men de aldus verworven gegevens algebraïsch met elkaar verbindt tot algoritmen, rekenvoorschriften, die men niet geometrisch probeert te onderbouwen.

Dergelijke sterrenkunde is volmaakt bruikbaar voor het opstellen van de kalender. Als ik vaststel dat men in Griekenland precies omgekeerd werkt: weinig waarneming en geometrische constructies als verklaring, dan neem ik aan dat dit filosofisch relevant is. Als de westerse geneeskunde uitgaat van ‘l’homme machine’, dan is dit gebaseerd op een bepaald antropologisch beeld, dat verschilt van dat van de Chinese geneeskunde, die op een specifieke energetiek en bioritmiek berust, dan is dat filosofisch relevant. Ook de Chinese landschapschilderkunst is zo verschillend van de westerse, dat ik op zoek ga naar de principes van deze zwijgende filosofie.

Welke invloed zou het karakterschrift hebben op het Chinese denken? Ik geloof niet dat de taal zonder meer de filosofie bepaalt en dat filosofie maar een literair genre is. Maar een alfabetische taal is het middel bij uitstek om analyse te bedrijven, terwijl karakters gestalten zijn, die men niet kan ontleden: rijk aan inhoud, maar niet scherp begrens. Ik denk dan aan de vreemde coïncidentie dat men ook in de moderne systeemtheorieën, toegepast in biologie en psychologie, met gestalten werkt. Want de meeste concepten kunnen aldaar niet scherp gedefinieerd worden.

Het Chinese denken vertoont, na actieve reductie, totaal andere kenmerken. Beoordeelt men het met westerse criteria, dan kan men de indruk opdoen dat de Chinese filosofie eerder armzalig is. Het Griekse denken is een Zijnsdenken, d.w.z. dat de Griekse filosofen de onophoudend veranderende wereld – de fenomenaliteit – onvolmaakt vinden, en achter die wereld het blijvende zoeken, want dat is pas volmaakt. Ik ben verwonderd dat zij zich nooit hebben afgevraagd wat er nu volmaakter is: een steen of een boom? Een steen die altijd zichzelf blijft of een boom die een proces is van groei, bloei, vrucht, en bladval? In Griekenland was er één denker die uit de toon viel en dat was Herakleitos, die uitging van de eeuwige verandering van de verschijnselen. Hij was een Chinees in Griekenland. Het Chinese denken is fundamenteel een Wordingsdenken, d.w.z. dat het achter de fenomenen geen verborgen onveranderlijke werkelijkheid zoekt, maar de Natuur zelf als ultieme realiteit beschouwt. Dit zal later zelfs het boeddhisme in China aannemen als het zegt: ‘Impermanence is the buddhahood’.

De Natuur is, binnen een wordingsfilosofie, herleidbaar tot twee basisdimensies. De meest fundamentele is de energie, de *ch’i*, die het gehele universum vervult. Het heelal is een energetisch proces en geen lege ruimte. Maar dit proces uit zich in informatieve patronen, die men in China aanduidde met de term *Tao*, de Weg, en die we thans niet-

reduceerbare *bioritmen* zouden noemen. De kennis van de natuur is gebaseerd op ervaring, op *aisthèsis*, aandachtige waarneming door aanwezigheid, en niet door analyse of dissectie. Deze natuur wordt weliswaar beheerst door ‘struggle for life’, maar met sterke ingebouwde constraints. Wie de natuur en haar werking beschrijft, doet dit in metaforische taal: het meest bekende voorbeeld is ‘moeder aarde’. Is dit de reden dat de taoïstische taal zo rijk is aan metaforen dat er daardoor een zekere bedwelming van uit gaat?

Dergelijk natuurbeeld kan beschreven worden in volgend coördinatenstelsel: 1) de tijd is cyclisch, zoals alle tijd in de natuur: dag-, maand-, jaar- en levenritme. 2) de ruimte is een energetische ruimte, een krachtveld – in elk punt zijn magnetische en electromagnetische krachtvelden aanwezig-, en een open systeem. 3) de causale samenhang is reticulair: alles hangt met alles samen en vormt dus een holistisch systeem; 4) De beweging is transformatie, d.w.z. bestaan is bewegen, is voortdurend veranderen.

Het Taoïsme

Al de hierboven beschreven elementen vindt men terug in de uitgesproken immanentistische filosofie van het taoïsme. Ik beschouw het taoïsme hier niet als een religie, maar als de basisfilosofie van China, die men ook in het neoconfucianisme terugvindt. De natuur wordt in het Chinees *tzu-jen*, het-vanzelf-zo genoemd. Dit betekent dat zij niet meer causaal herleidbaar is tot iets anders, en er dus noch schepper noch schepping bestaat. De natuur is eeuwig, maar niet in de Griekse statische zin: de *ch'i* is eeuwig (een soort wet van het behoud van de energie), alleen de informatieve patronen wijzigen zich voortdurend volgens bepaalde schema's, die echter geen zelfstandig bestaan hebben. In het taoïsme is deze eeuwige natuur een kosmisch proces, dat men aanduidt met het transcendentaal begrip *Tao*, de Weg, die alle fenomenen doorlopen, de aarde, de planten, de mensen...kennen allen hun specifiek tao. Dit proces ligt aan de basis van de cyclische tijd: de fenomenen zelf scheppen de tijd. Aangezien de tijd overal in de natuur cyclisch is, kent hij een *yin-yang* patroon: alles ontwikkelt en groeit tot het zijn vol-wassenheid bereikt en ondergaat dan een aftakelings- en stervensproces. Dit uit zich ook in de Chinese conceptie van de geschiedenis: deze is

cyclisch en kent geen begin- of eindpunt.: geen *ab urbe condita*, geen *anno domini*, geen *hejira*.

De natuur kent echter ook een vormprincipe, *hsing*, dat aan de basis ligt van de ‘tienduizend dingen’, en dat gecodeerd ligt in de ‘geest van het zaad’ (*ching-shen*). Wij zouden thans zeggen: in het genoom. Maar er bestaat geen identiteitsbeginsel, in die zin dat niets aan zichzelf gelijk blijft: er zijn geen elementen of atomen. De zogenaamde ‘elementen¹’ zijn in feite ‘fasen’ van het proces.

De natuur is niet alleen de schatkamer van alle kennis, die we aan het natuurgebeuren zelf kunnen aflezen zonder het te storen (*aisthèsis*)². Veel van de Chinese ‘wetenschap’ is dan ook uit taoïstische kringen voortgekomen. De natuur is ook de grond van alle sacraliteit, en in die zin kan men het taoïsme een religie noemen; maar het is een natuurreligie zonder transcendente dimensie – zonder God, zonder bovennatuur. De taoïstische monnik trok zich terug in de bergen en probeerde een ‘man van de bergen’ te worden en zo in natuurmeditatie de eenheid met het mysterie van het tao te ervaren.

De mens kan dit natuurlijk proces tot op zekere hoogte verstoren, omdat hij een deel vrije energie heeft, dat men Te noemt. Daarom is het fundamentele ethisch beginsel van het taoïsme, het Wu-wei, het niet-handelen, d.i. het niet verstoren van de natuurlijke ritmen. Dan blijft het Te in harmonie met het Tao. Anderzijds kende de taoïst geen natuursentimentalisme: hij wist dat de natuur de levende wezens alles geeft, maar ook alles weer ontnemt; natuur is én leven én dood.

Het duidelijkst komt de sacraliteit van de natuur naar voor in de zwijgende filosofie van China, met name de landschapsschilderkunst. Het landschap stond nooit in dienst van een verhaal en was niet opgebouwd rond een menselijk gebeuren – de mens werd er in gereduceerd tot een heel klein nietig wezen -, maar het drukte zijn eigen ontroerende diepte uit in zijn eigen leegte, zijn eigen *ch’i*³.

Comparatieve filosofie kan ons verduidelijken hoe specifiek het concept natuur in het taoïsme is. Want dit alles staat in sterk contrast tot het westers paradigma. Bij Homeros is de natuur nog in grote mate de ‘*natura rerum*’. Er is wel een esthetische relatie tot de natuur, maar deze is in feite geen sacraal gegeven. Een taoïstische dimensie heb ik in het Griekse denken nergens gevonden, met uitzondering van Herakleitos⁴ en de Stoa⁵. Maar dat zijn dan ook de buitenbeentjes in de klassieke Griekse filosofie. Deze laatste heeft zich hoofdzakelijk geconcentreerd op het *Physis*-begrip⁶.

Physis is gemeengoed geworden onder de Latijnse naam ‘natura’. Het woord is afgeleid van *phuetai*, groeien, en wijst dus op de wordende natuur. Maar in de filosofie van de voorsocratici werd reeds gezocht naar het blijvende, het zijnde, in dit wordingsproces. Van dan af probeert men de natuur objectief te begrijpen en wordt ‘natuur-kunde’ *physica*, in de plaats van ‘kunde van de levende natuur’. Dat is ze tot vandaag hoofdzakelijk gebleven. De idee van de groeiende natuur bleef echter bestaan in de personificatie van Demeter, Moeder Aarde; maar onder aarde werd verstaan: de in cultuur gebrachte natuur van de landbouw, en niet de ‘wilde’ natuur.

De Joodse opvatting van de natuur⁷ heeft ongetwijfeld, langs het christendom om, een grote invloed uitgeoefend op de westerse houding tegenover de natuur. Abraham Heschel vat deze houding als volgt samen: “De schoonheid van de natuur kan inderdaad een bedreiging vormen voor ons godsdienstig verstaan: er is een dodelijk gevaar om door haar kracht betoverd te worden⁸”. Hij drukt daarbij zijn afkeer uit voor de opvattingen van de Grieken, hij fulmineert tegen de romantiek, tegen Mana, tegen Moeder Aarde, tegen het pantheïsme, en dat alles uit naam van de zuiver transcendente God. De natuur heeft op zichzelf geen enkele sacrale waarde, en is weliswaar door God geschapen, maar deelt niet in zijn heiligheid⁹. Hier ligt uiteraard de wortel van de nooit eindigende strijd van het christendom tegen het pantheïsme.

Uit deze Griekse en Joodse wereldbeschouwing zal zich de westerse houding tegenover de natuur ontwikkelen. Lynn White stak in “The Historical Roots of Our Ecological Crisis¹⁰” een beschuldigende vinger uit naar het christendom, dat door zijn fundamenteel God – wereld dualisme een grote schuld zou dragen aan de huidige situatie. Het is stellig geen tegenargument te wijzen op ‘het werk van Gods handen’ of op de schoonheid van de natuur¹¹; het gaat hier om de vraag of de natuur een fundamenteel mysterie is in de zin van het taoïsme, of alleen maar het fabrikaat van een Deus faber.

Vanaf de 12^e eeuw begint de Natuur zich te onttrekken aan de religieuze interpretatie, en tracht men ze te interpreteren ‘secundum physicam.’ Sociaal wordt ze gedragen door de verstedelijkende maatschappij, die niet meer onmiddellijk van de natuur afhankelijk is. De grote denkers van deze tijd keren terug naar Aristoteles en proberen de wetten die de natuur beheersen te achterhalen. De scheiding tussen het heilige en het profane begint zich af te tekenen.

Het humanisme en de renaissance laten de theologische interpretatie van de natuur varen, maar staan ook kritisch tegenover de scholastieke filosofie met haar aristotelische interpretatie. Intussen groeit ook de experimentele technologie, en deze verwekt de indruk dat de natuur omvormbaar en maakbaar is – een idee die het eerst gestalte krijgt in de alchemie, maar die zich vooral in de copernicaanse wending zal doorzetten.

Verschillende moderne filosofen hebben zich over het probleem van de natuurbeheersing (en –vernietiging) gebogen. Heidegger beschouwt in *Die Frage nach der Technik* de technologie als een wijze waarop het Zijn zichzelf reveleert. Het is de mens die het verborgen Zijn ‘ontbergt’. Maar onze moderne technologieën verbergen vaak het Zijn in *das Gestell*. We hebben de indruk dat we aan het Zijn zijn geheimen ontstelen, maar in feite trekt het zich terug, en wordt door ons verwaarloosd. Daardoor wordt technologie een bedreiging voor het authentiek bestaan. De natuur wordt het beschikbare en het manipuleerbare, de mens wordt heerser over de natuur. Wij hebben de natuur als belevingsgrond uitgeschakeld, en zijn rationaliteit afgezonderd als grondslag voor de techniciteit. Daardoor verliest de natuur haar sacrale dimensie.

Ik heb de indruk dat het taoïsme ons een ander beeld van de Natuur moet en kan bezorgen: de natuur als ‘vanzelf-zo’, als een autonome waarde, die zich manifesteert in de rationaliteit, de mysticiteit en de kunst, maar hier niet in opgaat. Ze is een waarde an sich. De Natuur heeft immers miljoenen jaren zonder de mens bestaan en is dus op zichzelf filosofisch relevant. De westerse wereld heeft, met al haar milieuproblemen, behoefte aan een taoïstische visie. Nu reeds voelen velen intuïtief de kracht van dit denken aan, maar verwachten dat het zichzelf filosofisch sterker profileert.

Het confucianistische wereldbeeld berust op drie kosmische beginselen: Hemel, Aarde en Mens, die met mekaar in harmonie moeten blijven. De Hemel is geen God, maar de fysische hemel die de gebeurtenissen op aarde (dag en nacht, seizoenen, maanden...) regelt. De Aarde is op de eerste plaats de Natuur. Hemel en Aarde vormen samen het Universum. De derde factor is de Mens, die echter door zijn vrijheid een versturende factor van deze universele harmonie kan zijn. Daarom werd deze harmonie vastgelegd in de kalender, waarvoor de keizer, die de link was tussen Hemel en Aarde, en daarom ‘zoon des Hemels’ genoemd werd, persoonlijk verantwoordelijk was.

Vandaar ook het grote belang van de astronomie, die berustte op een permanente waarneming van de Hemel, om elk ‘teken’ onmiddellijk waar te nemen.

Het Chinese mensbeeld berust op twee grote beginselen. Ten eerste: het begrip “Bevel des Hemels”. De Hemel is de kosmos, waaruit ik te voorschijn kom met een erfenis die ik van mijn voorouders heb ontvangen. Deze erfenis is niets anders dan mijn eigen natuur, d.w.z. mijn aangeboren talenten. Dit wordt kernachtig samengevat in de *Chung-yung*: “Uw bevel des Hemels is uw natuur”. Dit is dus een uiterst moderne idee: ik ben een product van de erfelijkheid, en deze verbindt mij met de totale kosmos. Maar mijn talenten vormen ook een erfschuld - geen erfzonde -, die ik moet afbetalen aan de kosmos, i.c. aan de mensheid. Mijn ethische taak in de wereld komt dus neer, niet op het onderhouden van een goddelijk bevel, maar op de verdubbeling van mijn talenten. Heb ik mijn talenten verdubbeld, dan heb ik mijn erfschuld afbetaald en is mijn leven zinvol geweest. Vermits er geen God is, is er geen rechter die over mijn leven zal oordelen en mijn schuld zal verrekenen. Mijn enige beloning bestaat erin dat ik in evenwicht ben met de kosmos en dit is een vorm van geluk.

Precies dit laatste ligt aan de basis van het onderscheid dat het confucianisme maakt tussen de ethisch hoogstaande mens, (de *chün-tzu*) en de ‘kleine’ mens. Dit onderscheid wordt gemaakt op louter ethische gronden, en niet op die van maatschappelijke positie of rijkdom. Wie zijn bevel des hemels uitvoert is een hoogstaand mens, wie alleen denkt aan de eigen kleine profijt - de vereconomiseerde mens - is een kleine mens.

In het maatschappelijk vlak verdedigde het confucianisme de traditionele hiërarchische structuur. Dit is vaak ontaard tot vormen van autocratie en is er ook verantwoordelijk voor het feit dat China de trein naar de modernisering in de 19^e eeuw gemist heeft. Maar toen Confucius leefde kon men zich moeilijk een andere staatsvorm voorstellen, zeker in een tijd waarin het overgrote deel van de mensen analfabeten waren. De ‘égalité’ was niet realiseerbaar, maar ze werd gecompenseerd door de ‘fraternité’, uitgedrukt in het gezegde: “Binnen de vier zeeën zijn alle mensen broeders” - en de ‘vier zeeën’ omsloten de ganse wereld. Het communisme heeft deze gelijkheid van individuen willen doorvoeren, vooral onder Mao Tse-tung. Maar vermits de mensen nu eenmaal niet gelijk zijn, staat deze idee haaks op de Chinese traditie. Men mag niet vergeten dat het marxisme een westerse filosofie was en eigenlijk een Fremdkörper in de Chinese maatschappij. Confucius heeft gelijk als hij het abstract universalisme van Mo-tzu verwerpt en leert dat de familie, de vriendenkring, het dorp, de eigen beschaving als kringen zijn die zich concentreren rond het punt waar men zelf als een steen in de zee

van het bestaan gevallen is. Men was beter uitgegaan van de prachtige idee van ‘het bevel des hemels’: ieder mens heeft het recht om dit bevel uit te voeren, d.w.z. zijn talenten te verdubbelen, en het is de taak van de politieke overheid dit recht te waarborgen.

Daarnaast hechtte het confucianisme groot belang aan de ‘rectificatie van de namen’: concepten moesten in overeenstemming zijn met de dingen, de namen mochten de werkelijkheid niet verdringen. Filosofie was dan ook geen theoria, maar een Tao, een Weg, die men zelf moest bewandelen. Deze Weg wordt bepaald door de authenticiteit van de ervaring, en niet door de luister van het woord.

Het Neo-confucianisme, dat in de 12^e eeuw ontstond, betekende de integratie van taoïstische en boeddhistische elementen in het confucianisme en werd aldus de staatsfilosofie van China. De leer was atheïstisch, agnostisch, humanistisch en naturalistisch. Dit was de Chinese filosofie waarmee de jezuïeten in de 16^e-17^e eeuw in contact kwamen. In dergelijke wereldbeschouwing was moeilijk een bruggenhoofd te vinden om het christendom te introduceren. Jezuïeten moesten uiteraard niets hebben van het taoïsme, dat een natuurfilosofie was en herinnerde aan het in het Westen geminachte en fel bestreden spinozisme, en bovendien niet eens een godsbegrip kende. Het boeddhisme oogstte alleen minachting vanwege de missionarissen, niet alleen omdat het een atheïsme was, maar ook omdat het als volksreligie hun onmiddellijke concurrent was. Omdat ze nergens een monotheïstisch godsbegrip konden vinden, zetten ze een constructie op: in het oude confucianisme vond men sporadisch wel eens iets dat op een God gelek. De jezuïeten beslisten hieruit dat het confucianisme volledig van zijn oorspronkelijke wereldbeschouwing was afgedwaald – van westerse pretentie gesproken – en dat het actuele confucianisme een dwaalleer was. Zij vertaalden dan ook alleen oude confucianistische geschriften, waarmee ze eigenlijk voor het Westen een verkeerd beeld gaven van het confucianisme. Daardoor had men in het Westen, gedurende de 17^e en 18^e eeuw de idee dat China alleen confucianisme kende.

Wat betekent nu het confucianisme in het kader van een wereldfilosofie? Op de eerste plaats heeft het een hoogstaande ethiek ontwikkeld die niet gebaseerd is op een religie, en die zich dus niet beroept op de goddelijke oorsprong ervan – dit in tegenstelling tot het christendom, het jodendom en de Islam. Het confucianisme heeft geen heilige boeken

en kent geen openbaring. Confucius zei: “De Hemel (d.i. de kosmos) spreekt niet”, de Hemel investeert echter in elk wezen een bevel des Hemels.

Het confucianisme leerde dat politiek en ethiek identieke begrippen zijn. Dit stond in scherpe tegenstelling tot het legalisme, dat korte tijd in China de staatsfilosofie was. Maar Confucius leerde dat politiek moet gefundeerd zijn op ethische overtuigingen en niet op wetten. Waarop was deze ethiek gefundeerd? Op de goedheid van de menselijke natuur. In tegenstelling tot het christendom, dat aannam dat de mens van nature slecht is (Augustinus en de erfzonde) en het pelagianisme (de mens is goed) veroordeelde, geloofde het confucianisme, vooral bij Mencius, in de aangeboren goedheid. Als gevolg hiervan was de mens een ontroerbaar wezen, en vormde deze ontroerbaarheid de basis van de moraal. Aangezien de emotionaliteit gemakkelijk ontaardt in een ego-gerichte levenshouding, dient zij verfijnd te worden door opvoeding: de meest geschikte middelen zijn goede muziek, die transcendente ontroering teweeg brengt, en ritens, die beheersing van het gevoel voortbrengen. Dit herinnert aan het evangelische: ‘zalig de zachtmoedigen’.

De liefde, *jen*, is het bindend element in het maatschappelijk leven. Wie de *jen* beoefent, ontwikkelt ook de andere deugden, zoals rechtvaardigheid, trouw, eerlijkheid, verfijnde omgangsvormen (die gebaseerd zijn op eerbied voor de gevoelens van de anderen). Het resultaat van deze ethiek is niet een hemelse beloning, maar harmonie en innerlijke vrede, die borg staan voor levensgeluk.

De ‘voorvaderen’ zijn de geschiedenis: aan hen is de huidige beschaving te danken. Vandaar de grote dankbaarheid en de verering ten overstaan van de voorvaderen. Er bestond in China een sterk historisch bewustzijn, dat zijn neerslag vond in de vele, met grote zorg bijgehouden, dynastieke geschiedenissen. Het voortbestaan na de dood werd vaak herleid tot een voortbestaan in de herinnering van de nakomelingen. De familie is dan ook de basiseenheid van de traditionele Chinese maatschappij. Confucius leerde dan ook de realistische getrapte liefde: het was normaal dat men meer hield van zijn onmiddellijke verwanten, maar dit werd getemperd door de universele broederschap. Confucius stond tegenover Mo-tzu, die de universele liefde predikte, maar deze ontaardt gemakkelijk in een abstract internationalisme: wie van iedereen houdt, houdt tenslotte van niemand. ‘Gelijkheid’ wordt hier een vals principe, dat aanleiding geeft tot een wereld van wet en recht, tot een legalistische staat. Maar Confucius leerde dat men in

dergelijk systeem alleen goed handelt om niet in de gevangenis te belanden en niet uit innerlijke goedheid.

Het confucianisme heeft de Chinese beschaving gedurende meer dan twee millennia ethisch onderbouwd. Waaraan is het dan ten ondergegaan? Op de eerste plaats aan zijn traditionalisme: het leefde in de overtuiging dat de volmaakte maatschappij nu gevestigd was en dat deze voor altijd bewaard moest blijven. Zo was het onderwijs gebaseerd op de klassieke werken en beperkten de examens zich hoofdzakelijk tot de studie en (confucianistische) interpretatie ervan. Maar intussen veranderde de wereld totaal. In tegenstelling tot Japan, wilde het keizerlijke China niet herkennen dat zijn traditioneel maatschappijbeeld niet volstond om het hoofd te bieden aan de moderne wetenschap, technologie en economie. Daarenboven nam de bevolking in de 19^e eeuw exponentieel toe en kon de landbouweconomie deze niet meer voeden. Er ontstonden grote sociale problemen, waar het confucianisme geen weerwoord voor had. Daar is het als maatschappijleer aan ten onder gegaan. Maar het blijft zijn waarde behouden in het kader van een wereldfilosofie. Het Westen, dat losraakt van zijn eigen christelijke ethische basis, kan hier misschien inspiratie vinden voor zijn eigen ethisch renouveau. Hier vindt het immers een ethisch huis met vele woningen.

Ik zou het jammer vinden, moesten de Chinese filosofen van vandaag zich volledig richten op de westerse filosofie, want deze verkeert zelf in een rationaliteitscrisis en een dreigend nihilisme. Het begint meer en meer duidelijk te worden dat de één-dimensionaliteit van het rationalisme geen voldoening meer geeft op onze zoektocht naar een wereldbeschouwing. Anderzijds mag filosofie ook niet ontaarden tot een soort archeologie, waarbij filologen met grote ijver in het verleden op zoek gaan naar de ultieme wijsheid. Hoe boeiend de inzichten van Confucius en Chuang-tzu ook waren, ze kunnen de actuele problemen niet meer oplossen. Maar alle filosofie moet een proces-karakter hebben, zoniet gaat ze aan inteelt ten onder. China heeft behoefte aan een paar geniale filosofen, die voortbouwend op de traditie, een waarachtige wordingsfilosofie uitbouwen. In het westen werden niet veel pogingen in die richting ondernomen: eigenlijk alleen bij Bergson en Whitehead, maar uit geen van beide is een school ontstaan. Het Westen heeft een zulkdanig lange traditie inzake zijnsdenken, dat er hier geen atmosfeer is voor een wordingsdenken. Wij zijn nog altijd zijns-reductionisten.

Laat mij dit verduidelijken met een paar voorbeelden uit de wetenschap, want het is tenslotte in de wetenschappen dat de ware aard van ons denken zich manifesteert. Tot in de zestiger jaren werden biologische ritmen als onwetenschappelijk bijgeloof bekeken. Sollberger zegt: “Tot voor kort werd iedereen die aan biologische ritmen geloofde als min of meer gek beschouwd” (1972). De reden was dat men geen mechanische verklaringen kon geven, en de fysische verklaringen kwamen neer op homeostasis en op feed-back mechanismen. Er zijn thans honderden autonome bioritmen bekend. De Chinese yin-yang ritmen zijn bioritmen, maar dat vond men in het westen maar ‘chinoiserie’. Het probleem is dat nog niemand een bio-logica heeft ontwikkeld, die niet booleaans is, maar uit continuïteiten bestaat. Wel beschikken we in de differentiaalrekening over een wiskundig apparaat om deze te beschrijven. Een ander voorbeeld zijn de elementaire partikels, die wij ons nog steeds als partikels voorstellen, als een soort materieknikkers, terwijl we weten dat het hier om krachtvelden gaat, die we ook alleen wiskundig kunnen beschrijven, maar eigenlijk niet weten wat onze formules voorstellen. De quantenmetafysica is nog altijd een ondervoede zijnscheut in de filosofie: maar wat moet ik ermee in een zijnsfilosofie? De biologie heeft getracht haar eigenheid te bewaren door het ontwikkelen van een dynamische systeemtheorie, maar in welke filosofie vind ik deze geïntegreerd? De moderne snarentheorie herleidt de werkelijkheid tot elementaire grondvibraties, enz. Wijst dit alles niet op een grote nood aan een bio-logika. Wie zal die ontwikkelen? Zoals de zijnsfilosofie haar basis heeft gevonden in het speculatieve Griekse denken, zo moet *de wordingsfilosofie haar basis vinden in de Chinese filosofische intuïtie.*

Het Chinese wereldbeeld is zeer *aïsthetisch* van karakter. Aïsthèsis betekent oorspronkelijk: directe waarneming, zonder theorievorming en zonder theoriédwang. Dit is de reden waarom Chinezen zoveel waarnemingen hebben gedaan, die hun invloed op de hele wereld hebben uitgeoefend, zoals de boekdrukkunst, het buskruit en het magnetisme.

Francis Bacon schrijft in zijn *Novum Organum* (1620): “*Het is nuttig vast te stellen welke de macht, het voordeel en de gevolgen zijn van uitvindingen. Dit laat zich nergens beter demonstreren dan bij drie ervan, die aan de Ouden onbekend waren, en waarvan de oorsprong, hoewel recent, in het duister is gehuld: het zijn de boekdrukkunst, het buskruit en de magneet. Deze drie uitvindingen hebben het aanschijn van de wereld en de stand van zaken volledig gewijzigd: de eerste in de literatuur, de tweede in de oorlog en de derde in de*

navigatie. Van hieruit hebben zich ontelbare veranderingen voorgedaan, zodanig dat geen enkel land, geen enkele sekte, geen enkele ster een grotere macht of invloed schijnt uitgeoefend te hebben over de menselijke aangelegenheden dan deze mechanische uitvindingen.” Dit is een onbewuste hulde aan het Chinese genie.

De Chinese geneeskunde wordt in het westen beoordeeld met westerse criteria, die mechanisch van aard zijn. Men zegt dat ze niet wetenschappelijk is, maar wat is wetenschap? Wij moeten ze echter beoordelen vanuit haar eigen biologica. Zo zijn de fameuze meridianen in de acupunctuur geen buizen of draden, maar onzichtbare lijnen waarlangs vibraties lopen. En de zogenaamd geheimzinnige ch'i is helemaal niet geheimzinnig, het is gewoon het energetisch potentieel van het lichaam. De polsdiagnose is in het westen alleen maar meten, maar in China lag ze aan de basis van de diagnostiek – wat men alleen op aïsthetische wijze kon aanleren.

Een historisch voorbeeld: de actio in distans werd door de filosofie verworpen, ze was onmogelijk omdat Democritos ons geleerd had dat de ruimte leeg was. Nu weten wij dat de ruimte vol is van magnetische, electromagnetische en gravitatievelden. Omdat men in het westen niet kon uitleggen hoe de zwaartekracht van de aarde de maan kon bereiken, vond men de (statische) ether uit. Een paar eeuwen was dit een vast gegeven in onze fysische modellen, tot in 1905 door de fameuze proef van Morley en Michelson bewezen werd dat de ether niet bestond. Dan bleef ons niets anders over dan de ruimte als een ch'i-ruimte te beschouwen, wat men in China al altijd had gedaan. Chinezen mogen zich nu echter, in het spoor van Kang Yu-wei, die vond dat alles reeds in de *I-ching* stond, niet bezondigen aan de nationalistisch geïnspireerde idee dat zij de moderne wetenschap hebben uitgevonden. Het wordt echter steeds duidelijker dat hun oerintuïtie juist was dan die van de Grieken. Ik heb het gevoel dat de Chinese basisintuïtie veel compatibeler is met de moderne wetenschap, dan haar Griekse tegenhanger.

De zwakheid van de Chinese wetenschap lag in haar gebrek aan theorievorming, een domein waarop de Grieken wel zeer sterk waren. Wetenschap kan alleen ontstaan in de hermeneutische cirkel tussen waarneming en theorie. Dat heeft men pas in de 17^e eeuw in Europa ontdekt. Maar de theorie was een zijnsfilosofie, en daarom in wezen alleen bruikbaar waar geen vrije energie bestaat, met name in de fysica. We voelen duidelijk aan hoe zwak deze theorieën zijn als we de levende materie en de geest gaan bestuderen. Het leven is niet zonder meer een complexe vorm van materiële structuur, het vertoont

ook een dynamiek die niet vanuit de structuur zelf kan verklaard worden. Je hoeft geen vitalist te zijn om te zien dat een boom toch geen veredelde steen is.

Het leven vertoont vier fundamentele kenmerken: spontane transformatie of groei, afhankelijk van een ch'i-ruimte (bv. zonne-energie), waarbinnen de fenomenen met elkaar resoneren; cyclische tijd omdat niets kan blijven groeien; reticulaire causaliteit: alles hangt in een groot netwerk aan mekaar. Dit zijn nu precies de vier fundamentele categorieën van het Chinese denken. *Het Chinese denken denkt het leven.*

Elke cultuur ontstaat en ontwikkelt zich in een bepaalde atmosfeer, die meer en meer een verrijkte omgeving wordt. Nu kan niemand zo maar van de ene cultuur naar de andere overstappen, we zijn allemaal paradigmatisch gedetermineerd. Daarom zullen wij westerlingen altijd hardnekkige zijnsdenkers blijven, tot in de filosofie van Heidegger toe. Dat heeft als gevolg dat onze fysica een partikeldenken blijft, dat onze biologie organische scheikunde is, dat onze ecologie en onze psychologie zo moeilijk de status van echte analytische wetenschap krijgen, dat onze geneeskunde op de eerste plaats chirurgie (cheir + ergon, handwerk) is, dat onze economie zich ethisch vrij opstelt. Maar het leven zelf is geen zijn, het is worden. En dat is de grote bijdrage van de Chinese filosofie aan de wereldbeschaving en aan mijn leven. Daarom moet de Chinese filosofie zich niet beperken tot de studie van het marxisme, ze moet ook terug gaan naar haar basisintuïtie, die even eenzijdig is als die van het Griekse en boeddhistische denken, maar één van de drie dimensies van ons leven heeft uitgebouwd. Er wacht China een grote filosofische toekomst en een grote rol op wereldvlak, op voorwaarde dat men niet gaat denken dat het westers denken het universele denken is.

Alleen wie in een bepaalde culturele Umwelt leeft, kan de basisintuïtie ervan van binnen uit ervaren. Wij hebben allen een innerlijk landschap, waarvan wij zelf de drakenaders kunnen zien en ervaren. Voor wie er buiten staat en zich moet beperken tot objectieve waarnemingen blijft dit altijd een landkaart, maar geen levend landschap. De westerse conceptie van de wereld is er een van vormen, of meer poëtisch: van kristallen, uitgekristalliseerde statische werkelijkheid. Het Chinees denken kent als symbool de draak, die een verbeelding is van de dynamische werkelijkheid. Als het landschap als een geheel van drakenaders wordt gelezen, gebeurt dat ook met het innerlijk landschap: de draak zal zich niet uitkristalliseren, evenmin als het kristal zich zal omzetten in een dynamisch patroon. Ieder mens is daarom cultuurgebonden en kan zijn eigen context niet verlaten – tenzij misschien in een abstracte filosofische act.

Daarom kan alleen een Chinese filosoof echt het Chinese denken van binnen uit begrijpen. En derhalve moeten de Chinese filosofen de biologica uitbouwen: het mooie, maar primitieve taoïsme moet uitgewerkt worden tot een volwaardige procesfilosofie.

Een voorbeeld ter vergelijking. Het boeddhisme is in China al vroeg geaard onder invloed van het taoïsme: hieruit is het Ch'an-boeddhisme ontstaan. Dit Ch'an is door Dogen naar Japan gebracht en in zijn Shobogenzo omgewerkt. Het heeft in onze tijd aanleiding gegeven tot de bloeiende filosofie van de Kyoto-school, die bij Nishida en Nishitani een mondiale invloed heeft uitgeoefend. Aldus heeft het religieuze boeddhisme zich tot een volwaardige coherente filosofie ontwikkeld. Dit verwachten wij ook van het taoïsme.

Ik bied mijn excuses aan voor het feit dat ik een wetenschapper ben en geen literator, dat ik een filosoof ben en geen filoloog, evenals voor het feit dat ik niet meespeel in de postmodernistische mode van vandaag. Ik geloof nog altijd in het synthetiserend vermogen van de filosofie. Een wijs engels gezegde heeft uiteindelijk mijn leven bepaald: 'too far East is West'. Ik ben het oosten dankbaar omdat het mij heeft leren leven in het westen, en omdat het mij het gezegde van Shakespeare heeft leren begrijpen; 'De geur van de roos verandert niet als je haar naam verandert'...misschien ben ik toch een beetje mundi civis geworden.

Ik besluit met het prachtige gezegde uit de Kuo-yü: "Als er maar één toon was, dan was er geen muziek"; als er maar een visie op het bestaan was, dan was er geen universele symfonie.

Leuven, 2 oktober 3003

¹ Dit was een foute vertaling van het begrip *hsing* door de jezuïeten

² Het is de natuurkunde die ook Goethe wilde opbouwen.

³ Voor een beschrijving, zie ICF, III, 12.6.

⁴ In Herakleitos komen inderdaad elementen voor die doen denken aan het taoïstisch wereldbeeld, zoals de idee dat alles een wordingsproces is, dat de tijd cyclisch is, dat alles vuur, d.i. energie, is, enz.

⁵ De relatie van de Stoa tot het klassieke Griekse denken is niet duidelijk (cf. ICF, II, pp.292-295). De Stoa erkende, naast de logiciteit van de natuur, ook haar mysticiteit : God was een energetische kracht – een vurige wereldgeest – die het hele universum activeert. De mens moet voor de goden geen tempels bouwen, want alles is van heiligheid vervuld.

⁶ ICF, II, pp. 296vv.

⁷ We verwijzen naar ICF,I, pp.504vv.

⁸ *God zoekt de Mens. Een filosofie van het Jodendom*, p.114.

⁹ Er dient echter opgemerkt dat dit alleen de orthodoxe Joodse leer is. Er ontstond tegen deze interpretatie inderdaad verzet in het zogenaamde reconstructionisme. Cf. ICF, I, p.505.

¹⁰ *Science*, 155(1967), pp. 1203-1207. Men kan zich voorstellen hoe hiertegen gereageerd werd vanuit de theologische hoek. Zelfs de zogenaamde ecotheologie heeft er haar ontstaan aan te danken.

¹¹ Cf. Ganzenmüller, Wilhelm, *Das Naturgefühl im Mittelalter*, 1914, repr.1974, toont voldoende aan dat er ook in de christelijke wereld een sterk esthetisch aanvoelen van de natuur aanwezig was. Maar, als we de middeleeuwse schilderkunst naast de Chinese leggen, zien we duidelijk dat in de eerste de natuur een rol speelt ondergeschikt aan het religieuze verhaal, terwijl in de laatste het landschap een autonome waarde heeft.