



China als Utopie? Leibniz' China-Bild zwischen Utopie und Realpolitik

Axel Rüdiger¹
Axel.Ruediger@t-online.de

Resumo: Na filosofia de Leibniz, a China, como uma “Anti-Europa”, representa uma utopia prática, removida da patologia estéril do conceito puramente fictício de utopia rejeitado por Leibniz. Enquanto contra projeto frente ao modelo de soberania europeu, o império chinês aponta, com a sua exemplar soberania dos filósofos, para a tradição do republicanismo platônico, tal como ela fora renovada na Europa pelo platonismo renascentista. Seguindo Ficino, Bacon e Vossius, Leibniz interpreta o confucionismo como uma teologia natural na qual a utopia neoplatônica da sabedoria intersecta com a arte prática de governar e com a ciência moderna. Enquanto a cultura escrita filosófica da China forneceria uma chave para a reconstrução da antiga linguagem universal e da ordem política que se basearia nela, a ciência matemática cultivada especialmente na Europa poderia, em conexão com a doutrina da revelação, contribuir para uma síntese cultural que incluiria uma ordem da ciência e da paz.

Palavras-chave: Leibniz; China; republicanismo platônico; teologia natural; língua universal.

Abstract: As an “Anti-Europe”, China stands in Leibniz’s philosophy for a practical utopy, removed from the barren pathology of the purely fictional concept of utopy that Leibniz rejects. As a counter-project to the European model of sovereignty, the Chinese Empire points with its exemplary philosophers’ rule to the tradition of the Platonic Republicanism, as it was renewed in Europe by the Renascentist Platonism. Following Ficino, Bacon and Vossius, Leibniz interprets Confucionism as a natural theology, in which the neoplatonic wisdom’s utopy intersects with the practical art of ruling and with modern science. While China’s written philosophical culture would provide a key for the reconstruction of the ancient universal language and for the political order based on it, the mathematical science particularly cultivated in Europe could, in connection with Christian doctrine of revelation, contribute to a cultural synthesis that would include a universal order of science and peace.

Keywords: Leibniz; China; utopia; platonic republicanismo; natural theology; universal language.

Enthalten Leibniz’ Texte über China utopische Momente? Dies wäre keineswegs selbstverständlich, denn immerhin gilt Leibniz als derjenige Denker, der seine eigene philosophische Perspektive auf die These von der besten aller möglichen Welten aufbaute. Aus diesem Grund wird er heute zumeist als realistischer Anti-Utopist oder konservativer Reformier interpretiert, der mit wirklichkeitsfremden Träumereien kaum in Verbindung gebracht werden kann. In der Tat zieht

¹ Pesquisador na Universidade de Hildesheim.

Leibniz die Idee der besten aller möglichen Welten ausdrücklich einem utopischen Weltbegriff mit dem Argument vor, dass nur die Existenz des Bösen und der Sünde unsere aktuelle Lebenswelt auch zur besten unter den verschiedenen möglichen Welten qualifiziere, insofern nämlich der Kampf gegen das Übel oft auch erst das Gute bewirkt (Leibniz, 1996a, S. 219-223).²

Doch ist diese Ablehnung der vollkommenen utopischen Unschuld als praktischen Ausgangspunkt der Philosophie wirklich Leibniz' letztes Wort in dieser Frage? Lässt sich aus der Kritik an der utopischen Passivität nicht vielleicht auch ein alternativer und kämpferischer Utopiebegriff ableiten, der anstatt der positiven Präsenz gerade die negative Abwesenheit von Unschuld und Wohlfahrt praktisch verarbeitet? Die Utopie erscheint dann nicht mehr als fantastische Träumerei, sondern begrifflich streng als fehlender ‚Nicht-Ort‘ (U-Topos‘). Wird dann noch der mit Thomas Morus beginnende klassische Utopiediskurs in die neuplatonische Renaissancetradition der *philosophia perennis* eingeordnet, die sich im Motiv der Weisheitsutopie (*translatio sapientiae*) überschneiden, dann könnte sich die anti-utopische Interpretation von Leibniz' Philosophie weiter relativieren. Immerhin bemühte sich Leibniz die universalistischen Potentiale der humanistischen *philosophia perennis* nicht nur zu bewahren, sondern unter den Bedingungen der modernen Wissenschaft auch weiterzuentwickeln (Vgl. Schmidt-Biggemann, 2005, S. 289-299). Darüber hinaus taucht der utopische ‚Nicht-Ort‘ schließlich auch in Leibniz Formulierung der Grundfrage der Philosophie auf, in der es darum geht, „warum es eher Etwas als Nichts gibt“ (Leibniz, 1996b, S. 427).³ Ob sich diese subkutane Spur gar bis nach China verfolgen lässt, dessen philosophische Kultur Leibniz so offensichtlich fasziniert hat, dass er ihr zwei Abhandlungen und zahllose Briefe gewidmet hat, soll im Folgendem etwas näher diskutiert werden.⁴

China im Urteil von Leibniz

1715/16 fasst Leibniz im unvollendet gebliebenen *Discours sur la Theologie Naturelle des Chinois* seine jahrelange Beschäftigung mit China und der chinesischen Philosophie folgendermaßen zusammen:

China ist ein großes Reich, das dem kultivierten Europa an Ausdehnung nicht nachsteht und es an Einwohnern und guter politischer Ordnung sogar übertrifft. Auch gibt es in China eine in mancher Hinsicht bewundernswerte öffentliche Moral, verbunden mit einer philosophischen Lehre, oder richtiger, mit einer Natürlichen Theologie, die ehrwürdig ist durch ihr Alter, eingeführt und zur Autorität gekommen vor etwa 3000 Jahren, also lange vor der Philosophie der Griechen, auch wenn diese letztere, abgesehen von unseren heiligen Büchern, die erste ist, von der die übrige Welt Werke besitzt. Es wäre daher von uns, da wir im Vergleich mit den Chinesen neu hinzugekommen und der Barbarei kaum entwachsen sind, sehr unklug und anmaßend, wollten wir eine so alte Lehre verurteilen, nur weil sie nicht auf den ersten Blick mit den scholastischen Begriffen, die uns vertraut sind, übereinzustimmen scheint (Leibniz, 1968, S. 43).

Befragt man diese für Leibniz typische Äußerung über China nach utopischen Elementen in der humanistischen Traditionslinie von Thomas Morus' *Utopia* (1516) und Francis Bacons *Nova Atlantis* (1627) so fällt neben der Wertschätzung der natürlichen Theologie zunächst die

2 Bezüglich der Utopien äußert sich Leibniz folgendermaßen: „Allerdings kann man sich mögliche Welten ohne Sünde und Elend vorstellen und könnte daraus etwas schaffen, was Romanen, Utopien und Severamben gleicht, aber diese Welten würden im übrigen der unseren bedeutend nachstehen“ (Leibniz, 1996a, S. 221f).

3 Nach Ernst Bloch konfrontiert Leibniz im göttlichen Schöpfungsakt die humanistische Weisheitsutopie mit der Endlichkeit der Welt. (Bloch, 1985, S. 174).

4 Zu Leibniz' China-Rezeption siehe vor allem: Cook; Rosemont Jr, 1981; Lach 1945; Lee: 2003, S. 54-140; Li; Poser (Hg.). 2000.; Merkel, 1920; Mungello, 1977; Perkins, 2004; Roy, 1972 sowie zuletzt Park, 2014, S. 21-37.

Idealisierung der politischen Ordnung ins Auge, die an das Motiv der platonischen Republik mitsamt ihrer Philosophenherrschaft erinnert. In der *Novissima Sinica* (1697) spricht Leibniz dann auch von den vorbildlichen Sitten der chinesischen Mandarine, an deren Spitze mit dem Kaiser Kangxi ein „beispiellos hervorragender Fürst“ steht, der die Philosophen achtet und sich auch für die Mathematik interessiert.

Der Herrscher eines so großen Reiches, der in seiner Bedeutung den einem Menschen möglichen Gipfelpunkt beinahe überschritten hat und gleichsam als ein sterblicher Gott angesehen wird, so daß auf einen Wink von ihm alles geschieht, pflegt dennoch solchermaßen zu Tugend und Weisheit erzogen zu werden, daß er es gerade seiner höchsten Stellung unter den Menschen für würdig zu erachten scheint, seine Untertanen in einer unglaublichen Achtung vor den Gesetzen und in Ehrfurcht gegenüber weisen Männern noch zu übertreffen (Leibniz, 1979, S. 13).

Die Achtung vor den Gesetzen wird hier von Leibniz mit der Ehrfurcht vor den Philosophen verkoppelt, wobei er nicht davor zurückschreckt, das chinesische Imperium mit dem souveränen *Leviathan* von Thomas Hobbes zu vergleichen, der ja bekanntlich gleichfalls als „sterblicher Gott“ vorgestellt wird. An anderer Stelle bezeichnet Leibniz den chinesischen Monarchen auch als „Oberhaupt der Gelehrten und die lebendige Verkörperung des Gesetzes“ (Leibniz, 1968, S. 39f). In einem Brief an Kurfürstin Sophie von Brandenburg geht er schließlich sogar soweit zu behaupten, „daß die Herrschaft Chinas unvergleichlich viel besser wäre als diejenige Gottes, wenn“, wie er allerdings sogleich einschränkend hinzuzufügen, „Gott so wäre, wie ihn die gelehrten Sekierer zeichnen, welche das Heil mit den Chimären ihrer Partei verknüpfen“ (Leibniz, 1993, S. 72).

Auf alle Fälle hält er die „praktische Philosophie“ und die „vernunftgemäßere Lebensweise“ der zivilisierten Chinesen für geeignet, um dem krisengeschüttelten Europa einen Spiegel vorzuhalten, so dass die Europäer über die reflexive Erkenntnis ihrer eigenen Defizite auf einen besseren Weg gebracht werden können. In diesem Zusammenhang provoziert dann Leibniz auch sein Publikum mit der Idee, chinesische Missionare nach Europa zu holen.

Jedenfalls scheint mir die Lage unserer hiesigen Verhältnisse angesichts des ins Unermeßliche wachsenden moralischen Verfalls so zu sein, daß es beinahe notwendig erscheint, daß man Missionare der Chinesen zu uns schickt, die uns Anwendung und Praxis einer natürlichen Theologie lehren, in gleicher Weise, wie wir ihnen Leute senden, die sie die geoffenbarte Theologie lehren sollen. Ich glaube daher: Wäre ein weiser Mann zum Schiedsrichter nicht über die Schönheit von Göttinnen, sondern über die Vortrefflichkeit von Völkern gewählt worden, würde er den goldenen Apfel den Chinesen geben, wenn wir sie nicht gerade in einer Hinsicht, die aber freilich außerhalb menschlicher Möglichkeiten liegt, überträfen, nämlich durch das göttliche Geschenk der christlichen Religion (Leibniz, 1979, S. 19).

Sieht man einmal vom europäischen Privileg der christlichen Offenbarung ab, so zeigt die Provokation einer chinesischen Missionierung Europas vor allem die Dramatik an, die Leibniz dem praktischen Mangel an natürlicher Theologie in Europa beimisst. Wenn Leibniz also China im Sinne der Idee einer platonischen Republik Europa gegenüberstellt, dann bezieht sich der utopische Überschuss Chinas im Wesentlichen auf die natürliche Theologie, die im Zentrum der konfuzianischen Philosophenherrschaft steht.

Tatsächlich bildet das Motiv der Philosophenherrschaft ein wesentliches Strukturmerkmal der platonischen Idee der Republik, die als politischer Rahmen auch im humanistischen Utopiediskurs erhalten blieb. So nutzte Morus die platonische Republik als Vorbild, das in seiner *Utopia*

noch übertroffen werden sollte, wobei er mit der semantischen Ähnlichkeit von *Utopia* (Nirgendwo, Nicht-Ort) und „*Eutopia*“ (Glücksland) spielte (Saage, 2006, S. 22). Wenn man aber darüber nachdenkt, ob Leibniz wirklich auf diesen Utopiediskurs zurückgriff, dann muss man allerdings feststellen, dass er keineswegs der erste war, der dies tat. Denn bereits zuvor ist das chinesische Kaiserreich mehrfach mit dem platonischen Republikanismus in Verbindung gebracht worden. Da ich in der Folge die These vertreten werde, dass diese älteren utopisch-platonischen Interpretationen Chinas eine gewisse Bedeutung nicht nur für Leibniz' China-Bild, sondern auch für die Herausbildung seiner Philosophie im Allgemeinen haben, muss ich an dieser Stelle etwas näher hierauf eingehen.

China-Utopien vor Leibniz

An erster Stelle musshier Michel de Montaigne genannt werden, der in seinem berühmten Essay *Über die Erfahrung* (1588) die Beschreibung der vorbildlichen Verwaltung der Richter und Beamten in China benutzte, um unter Rekurs auf Platons *Respublica* die Missständen des europäischen Rechtssystems zu kritisieren.

In China, welches Kaiserthum, ungeachtet es keine Gemeinschaft mit uns gehabt, und nichts von uns gewußt hat, uns in Ansehung der Polizey und der Künste in vielen Stücken übertrifft, und dessen Geschichte mich lehrt, daß die Welt ungleich größer und verschieden ist, als die Alten eingesehen haben, und wir selbst einsehen, pflegen die Beamte, welche der Kaiser, den Zustand der Provinzen in Augenschein zu nehmen, abschickt, nicht allein diejenigen, welche ihre Bedienungen nicht wohl verwaltet, zu bestrafen; sondern auch andere, welche sich ungemein wohl verhalten, und mehr als ihre Schuldigkeit erforderte, gethan haben, recht freygebig zu belohnen (Montaigne, 1992, S. 349).⁵

Ob Montaigne sich dazu auf die Berichte des portugiesischen Historiker Juan González Mendoza (1545-1618) oder auf den Gründer der Jesuitenmission Matteo Ricci (1552-1610) stützte, ist nicht vollständig zu klären. Fakt ist aber, dass das von Ricci erarbeitete Missionsprogramm mit der Idee der Akkommodation ebenfalls von einer gewissen Idealisierung der chinesischen Institutionen ausging, wofür die Jesuiten neben der neoaristotelischen Scholastik wesentlich auch die neuplatonische Philosophie benutzten, wie sie von Marsilio Ficino (1433-1499) und Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) formuliert und später von Agostino Steuco (1497-1548) unter dem Begriff der *philosophia perennis* systematisiert worden war. Ebenso wie die alten Kirchenväter in der platonischen Ideenlehre und der aristotelischen Metaphysik protochristliche Motive entdeckt hatten, unterstellten nun auch die Jesuiten in der chinesischen Philosophie solche protochristlichen Ursprünge, an die sie mit ihrem Akkommodationsprogramm und den Einsatz der Wissenschaft für den Glauben („propagatio fidei per scientias“) anknüpfen konnten.

Aber auch protestantische Philosophen, die sich als weltanschauliche Antipoden der Jesuiten verstanden, interessierten sich schon früh für den platonischen Charakter der chinesischen Institutionen. So rekurrierte Francis Bacon bei seinem Projekt der großen Erneuerung der Wissenschaften mit Hilfe der eklektischen Sammlung und Sichtung des gesamten menschlichen Wissens (*historia literaria*) und der Suche nach einer natürlichen Universalsprache auf die chinesische Schrift, der er eine realistische Abbildung der natürlichen Ordnung über Real- oder Sachcharaktere zuschrieb (Eco, 1994, S. 218-221). Utopisch verdichtete und popularisierte Bacon sein philosophisches Programm bekanntlich in der *Nova Atlantis*, dessen fiktive Einwohner auch rege Handelsbeziehungen mit China unterhielten.

⁵ Zur allgemeinen Bedeutung Montaignes für die frühneuzeitliche Chinarezeption siehe Perkins (2004, S. 10ff).

Der erste, der China meines Wissens nach aber ganz explizit mit einer platonischen Republik verglich, war der protestantische Philosoph Georg Hornius (1620-1670), der an der holländischen Universität Harderwijk lehrte (Weststeijn, 2012). In seiner *Historia philosophica* von 1655 nahm er dazu folgendermaßen Stellung:

Das gesamte chinesische Reich wird ausschließlich von Philosophen regiert. Sie werden von allen Generälen und Führern mit großer Demut und besonderen Ritualen verehrt, und es geschieht nicht selten, dass die Generäle von ihnen geschlagen werden, wie in unseren Ländern, Kinder von ihren Lehrern geschlagen werden [...]. Und es ist erstaunlich, dass diese Philosophen die Militärs in der Treue zu ihren König und ihrer Republik sowie sogar in der Todesverachtung für das Vaterland übertreffen. Somit regieren in China nur die Philosophen, so dass Platons Wunsch dort erfüllt wurde (Hornius, 1655, S. 309).⁶

Es ist ganz klar der Topos der Philosophenherrschaft, der China für Hornius zu einer vorbildlichen platonischen Republik macht. Diese Gemeinsamkeit erlaubt es ihm, Platon und Konfuzius in der Folge als kongeniale Denker zu behandeln und die konfuzianische mit der platonischen Philosophie auf eine qualitative Stufe zu stellen. Wenn Platon im 17. Jahrhundert nochmals geboren werden würde, so mutmaßte Hornius, hätte sich dieser nur in China niederlassen können, da nur dort seine politische Philosophie weitgehend verwirklicht worden sei.⁷

Dieser Meinung von Hornius schloss sich auch der egozentrische holländische Gelehrte, Bibliothekar und barocke Freidenker Isaac Vossius (1618-1689) an, der in seiner 1685 verfassten Abhandlung *De artibus et scientiis Sinarum* eine echte China-Utopie entwickelte (Weststeijn, 2012, S. 208-213). Vom englischen König Karl II. soll nach einem Gespräch mit Vossius über China die Bemerkung stammen, dass Vossius an alles glaubte, außer an die Bibel. Mit seinem Enthusiasmus für die chinesische Kultur soll er sogar selbst Marco Polo übertroffen haben, obwohl Vossius freilich niemals Europa verlassen hat. Tatsächlich reichte das Kritikpotential seiner China-Utopie als rationalem Gegenbild zur krisenhaften europäischen Ordnung noch wesentlich weiter als bei Hornius. So ging Vossius z.B. nicht nur von der Vollkommenheit der chinesischen Philosophie aus, er war auch der erste, der die chinesische Kunst der europäischen vorzug. Politisch verfügen die chinesischen Philosophen laut Vossius über das Recht, den Kaiser über eventuelle Verfehlungen zu belehren und stellen sich selbst wiederum dem Urteil des Volkes.⁸ Auf diese Weise erscheint China bei ihm als ein utopisches ‚demokratisches Imperium‘, das von einem Philosophen-König regiert wird. Der platonische Republikanismus in China erhält insofern bei Vossius einen stärkeren demokratischen Akzent als noch bei Hornius.

Mit Hornius hatte sich Vossius trotz der grundsätzlichen Übereinstimmung bezüglich des platonischen Republikanismus in China schon einige Jahre vorher zerstritten, und zwar über die höchst sensible Frage des Alters der chinesischen Zivilisation und ihrer Sprache. Denn während

6 “Doctrinam ethicam et politicam satis accuratam habent. Scribit Lombardus tam praeclare eos de Republica commentary ut, si ab inferis Plato remearet, alium desideraturus quam Sinensem non foret“

7 “Confutius [...] sane moralibus et sentiis plerosque ethnicorum non aequavit modo, vero etiam superavit [...]. Sed imprimis notatu dignissimum est, universum Imperium Sinense a solis philosophis administrari et apud eos merum mistumque imperium reperiri. Hos milites ac duces omnes magna animi demissione ac ritu singulari venerantur eisque subjiciuntur, et non raro contingit illos ab his non secus vapulare, quam apud nos pueri a ludimagistro [...]. Et quod mirabilis est, hi philosophi fide erga regem ac remp[ublicam] mortisque pro patria contemptu palman ipsis militibus sine dubio praeipiunt. In sola igitur Sina regnant philosophi, ibique voti sui compos Plato factus est“ (Hornius, 1655, S. 309f).

8 “Quod si peccent reges, tanta in admonendis illis philosophorum est libertas, quanta vix olim prophetarum apud Israelitas. Eadem plebis in monendis philosophis libertas, si et illi suo non bene fungantur officio“ (Vossius, 1685, S. 58f).

Hornius am hohen Alter und damit an der Glaubwürdigkeit der chinesischen Annalen zweifelte, erkannte Vossius diese in der von Martino Martini berichteten Version ausdrücklich an und stellte stattdessen die biblische Geschichtsschreibung der christlichen Europäer in Frage. Nachdem Vossius von Horn daraufhin als ketzerischer Anhänger der umstrittenen Präadamiten-Hypothese des französischen Calvinisten Isaac La Peyrère (1596-1676) denunziert wurde, plädierte Vossius schlussendlich für einem Kompromiss, durch den der lateinisch-hebräische Bibeltext der *Vulgata* zugunsten der griechischen *Septuaginta* ersetzt werden sollte. Denn mit der Textversion der *Septuaginta* konnte die biblische *historia sacra* um ganze 1440 Jahre verlängert werden, so dass die *Genesis* wieder mit der chinesischen Geschichtsschreibung synchronisiert werden konnte. Damit war es Vossius möglich, eine autonome Entwicklung von chinesischer und europäischer Geschichte zu unterstellen und dennoch die hierbei kultivierten unterschiedlichen Wissensformen auf einen gemeinsamen Ursprung im perfekten Anfangswissen zurückzuführen. Diese ursprüngliche Weisheit war Adam als erstem Menschen im Akt der göttlichen Schöpfung offenbart worden war und dann im Medium der ‚adamitischen‘ Ur- bzw. Natursprache institutionalisiert und tradiert worden.

Die Suche nach dieser universalistischen Ursprache Adams, in der das ursprüngliche ‚Buch der Natur‘ geschrieben sein sollte, die aber in der jüdisch-christlichen Tradition im Zuge des babylonischen Turmbaus verlorengegangen war, war im christlichen Renaissance-Platonismus von Ficino und Mirandola initiiert worden, um dann im 16. und 17. Jahrhundert u.a. von Paracelsus und Jakob Böhme fortgesetzt zu werden. Im verlorenen ‚Buch der Natur‘, dessen erster Leser Adam war, überkreuzten sich demnach die ‚natürliche Theologie‘ mit der natürlichen Universalsprache. Diese „Faszination für die Idee einer Natursprache, wie sie im 16. Jahrhundert entwickelt wurde und im 17. Jahrhundert florierte, hat“, wie Aleida Assmann feststellt, sehr wohl „einen utopischen Zug. [...] Der Topos von der Weisheit Adams verband sich mit dem alten Traum einer die ganze Menschheit friedlich vereinende Universalsprache“ (Assmann, 2015, S. 144). Vossius verband nun diese „universalistische Weisheitsutopie“ (A. Assmann) des Neuplatonismus mit seiner China-Utopie. Dem lag auch die schon von Bacon geäußerte Idee zugrunde, wonach das ‚Buch der Natur‘ in chinesischer Sprache geschrieben sein könnte.⁹ Bei den chinesischen Schriftzeichen handelt es sich demnach um Sach- oder Realcharaktere, die keine Wörter, wie Buchstabenschriften, sondern direkt Dinge, Begriffe oder Ideen ausdrücken. Die Kenntnis der chinesischen Schriftsprache liefert insofern den Zugang zu dem verlorenen ‚Buch der Natur‘. Während den Europäern nach dem radikalen historischen Bruch im Zusammenhang mit dem gescheiterten Turmbau zu Babylon nur das ‚Buch der Gnade‘ erhalten geblieben war, in welchem sich der ursprüngliche Heilsplan nur indirekt über den Glauben und das göttliche Wunder offenbart, eröffnet die alte und von einer kontinuierlichen Tradition gekennzeichnete Geschichte der Chinesen nun plötzlich wieder die Möglichkeit das ‚Buch der Natur‘ direkt lesen und verstehen zu können.

Vossius Plädoyer für die *Septuaginta* als authentische biblische Textgrundlage zeigt allerdings an, dass das ‚Buch der Gnade‘ keineswegs vollständig zugunsten des chinesischen ‚Buches der Natur‘ verabschiedet werden muss – was im Falle des Festhaltens an der *Vulgata*, die vom Konzil von Trient für verbindlich erklärt worden war, allerdings der Fall wäre –, so dass in Vossius‘ China-Utopie die Einheit von Wissen und Glauben in Gestalt einer Synthese aus China und Europa gewahrt bleibt. Insofern kann Vossius wohl doch nicht so atheistsich gewesen sein, wie

9 “And we understand further, that it is the use of China and the kingdoms of the High Levant to write in characters real, which express neither letters nor words in gross, but things or notions; insomuch as countries and provinces which understand not one another’s language can nevertheless read one another’s writings, because the characters are accepted more generally than the languages do extend; and, therefore, they have a vast multitude of characters, as many, I suppose, as radical words.” (Bacon, 1893, II, XVI, 2). Siehe hierzu ausführlich (Eco, 1994, S. 218-221).

Karl II. behauptet hatte, aber sehr wohl ergab sich hieraus eine wichtige Differenz zu den katholischen Jesuiten und ihrer Lehre von der ‚alten Theologie‘ (*prisca theologica*).¹⁰ Während die Jesuiten mit Athanasius Kirchers (1602-1680) Theorie der Weltgeschichte die chinesischen Schriftzeichen historisch aus den ägyptischen Hieroglyphen ableiteten, und damit sowohl an der Datierung des Weltalters in der Vulgata festhielten als auch die Abhängigkeit der natürlichen Theologie der Chinesen von den Ägyptern behaupteten, postulierte Vossius die vollständige Autonomie der chinesischen Zivilisation seit dem gemeinsamen adamitischen Ursprung. Insofern musste die natürliche Theologie der Chinesen von der ägyptischen Variante der *prisca theologica* wie sie traditionell auf die mythologische Gelehrtenfigur des ägyptischen Hermes Trismegistus zurückgeführt wurde, unterschieden werden.¹¹

Was Vossius allerdings von Kircher und gegen Bacon übernahm, war die Interpretation der chinesischen Schriftzeichen als stilisierte Bildzeichen (Ideo- bzw. Logogramme) nach dem Vorbild der Hieroglyphen. Auch wenn sich die chinesischen Schriftzeichen also historisch nicht aus den Hieroglyphen ableiten ließen, so besitzen sie logisch-formal doch eine ähnliche Qualität. Das bedeutete wiederum, dass die chinesischen Zeichen über ihre formale Informationsfunktion zugleich auch über eine ästhetische Dimension verfügen, was sie von einem bloß numerischen Zahlencode unterscheidet. Vossius leitet aus diesem gegenüber Bacon vollzogenen „*iconic turn*“ nun auch die ästhetische Überlegenheit der Chinesen in den bildenden Künsten ab. Die chinesische „Kultur des Pinsels“ übertrifft die europäische Zivilisation deshalb nicht nur in Bezug auf das natürliche Ursprungswissen, sie übertrifft für Vossius sogar die Meisterschaft der holländischen Maler, wie sie Rembrandt van Rijn verkörpert (Weststeijn, 2012, S. 239). Insofern ist das chinesische ‚Buch der Natur‘ nicht nur in einer rein mathematischen Sprache, sondern auch in einer ästhetischen Sprache geschrieben, so dass es neben der analytischen auch einer hermeneutischen Lesart bedarf.

Utopische und pragmatische Momente in Leibniz philosophischem China-Diskurs

Wenn wir nun von diesem utopisch-platonischen Exkurs über Hornius und Vossius wieder zu Leibniz zurückkehren, dann erscheint dessen Auseinandersetzung mit China vielleicht in einem etwas veränderten Licht, dem bisher in der Forschung noch zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde. So wird die Frage, ob sich Leibniz‘ China-Rezeption direkt oder indirekt auf die Formulierung seiner eigenen Philosophie ausgewirkt habe, zumeist mit dem Argument zurückgewiesen, dass sein direkter Kontakt mit den Jesuiten erst spät nach seinem Treffen mit Claudio Filippo Grimaldi in 1689 Rom erfolgte. Zu einem Zeitpunkt also, wo seine Philosophie im Kern längst vollständig entwickelt war. Der Briefwechsel mit den Jesuiten über China zwischen 1689 und 1714 hat demnach keinen prinzipiellen Einfluss mehr auf die Ausarbeitung seiner Philosophie (Mungello, 2000, S. 63). Zwar haben Rita Widmaier und Franklin Perkins darauf hingewiesen, dass schon der junge Leibniz sich 1666 in seiner Schrift über die *Ars combinatoria* im Anschluss an Kircher und Theophilus Spitzel mit dem Problem der chinesischen Schriftsprache auseinandergesetzt hat, der Zusammenhang dieser Beschäftigung mit dem leibnizschen Hauptprojekt, der Ausarbeitung einer *Scientia generalia*, wird meines Erachtens aber erst dann deutlich, wenn man von hier aus eine Verbindung zur Debatte um den platonischen Charakter von chine-

10 Zur Bedeutung des Renaissancekonzepts der *prisca theologia* für die frühneuzeitliche Chinarezeption siehe Perkins (2004, S. 7ff).

11 In diesem Zusammenhang unterscheidet Perkins die hermetische Tradition der *prisca theologia* vom Konzept der natürlichen Theologie. „The hermetic tradition leaves one dependent on texts, making hermeneutics the main skill for finding truth. Natural theology leads in the opposite direction, allowing for freedom from history and texts, making hermeneutics the main skill for finding truth“ (Perkins, 2004, S. 10).

sischer Philosophie und Republikanismus herstellt, wie sie zwischen Hornius und Vossius geführt wurde.¹² Insofern führt das Problem der China-Utopie dann doch in den Kernbereich von Leibniz' Philosophie. Ich werde diesen Zusammenhang abschließend kurz anhand der wichtigsten Themenfelder skizzieren, die Leibniz im Rahmen seiner China-Interpretation absteckt.

In der *Novissima Sinica* behandelt Leibniz 1697 folgende Themen: 1. Die Debatte um die chinesische Schrift im Kontext der *Ars combinatoria*, die Leibniz angeregt von Bouvet dann mit einem Vergleich des *Yijing* als vermeintlich ältestes chinesisches Dokument mit seiner Dyadik noch ergänzt. 2. Der wechselseitige Wissenstransfer zwischen Europa und China, wobei Leibniz die Frage aufwirft, ob sich das praktisch-empirische Beobachtungswissen der Chinesen mit dem theoretisch-deduktiven Wissen der Europäer zu einer *Scientia generalis* verbinden lässt. 3. Die akuten Probleme der China-Mission, deren Möglichkeiten durch das chinesische Toleranzedikt und den Frieden von Nertschinsk zwischen China und Russland einerseits extrem günstig beurteilt werden konnten. Andererseits aber durch den Ritenstreit und das drohende Verbot der jesuitischen Akkommodationsmethode durch den Papst auch extrem gefährdet war. Schließlich beschäftigt sich Leibniz 4. noch mit dem allgemeinen Charakter der konfuzianischen Philosophie (Poser, 2000, S. 11-28).

Zu 1.: Das Projekt einer Universalsprache (*ars characteristica universalis*) nahm innerhalb von Leibniz' Philosophie von Anfang an eine zentrale Position ein. Damit war die utopische Erwartung einer allgemeinen Verständigung und Harmonie zwischen der Menschheit verbunden, die alle Wurzeln kultureller und religiöser Missverständnisse und letztlich auch der kriegerischen Streitigkeiten ausrotten würde. Die chinesische Sprache spielte in diesem Projekt, wie schon bei Bacon, Horn, Jacob Golius, Athanasius Kircher oder Vossius eine besondere Rolle (Widmaier, 1983). Wie diese betrachte er die chinesische Charakteristik als eine reine Begriffssprache, die über Real- oder Sachcharaktere funktionierte. Mit Vossius und gegen Kircher unterscheidet Leibniz die chinesischen Zeichen von den Hieroglyphen bezüglich ihrer Autonomie, aber anders als Vossius versucht er die chinesische Sprache letztlich auf Zahlen zurückzuführen, ohne die ästhetische Dimension der Logogramme weiter zu berücksichtigen. Den Schlüssel dafür glaubte er mit Hilfe von Bouvet im *Yijing* mit seinem 64 Hexagrammen gefunden zu haben, die Leibniz mit seinem binären Zahlensystem in Verbindung brachte. Tatsächlich wurde die chinesische Schriftsprache analog zu einem Zahlensystem von allen Völkern Ostasiens verstanden, obwohl diese die Schrift in ihrer jeweiligen Sprache lasen.

Bezüglich der Frage nach dem Alter der chinesischen Schrift schließt sich Leibniz allerdings ausdrücklich Vossius an, wenn er hinsichtlich der Datierung des Weltalters die *Vulgata* verwirft und als authentische Bibelübersetzung allein die griechische *Septuaginta* gelten lässt. Nur so könne der universale Charakter der *Genesis* in Anbetracht des von Martinio Martini bezeugten Alters der chinesischen Annalen weiterhin behauptet werden (Martini, 1658).¹³ Wer sich dieser Ansicht verweigere, müsse dafür in Kauf nehmen, die biblische Sintflut auf ein partikulares geografisches Ereignis zu reduzieren. Aus dieser Synchronisierung der chinesischen und der biblischen Zeitrechnung kann Leibniz, ebenso wie zuvor schon Vossius, die Einheit von Wissen und Glauben ableiten. Das ‚Buch der Natur‘, d.h. die natürliche Theologie und die Dokumente der Chinesen ergänzt sich aus dieser Perspektive mit dem christlichen ‚Buch der Gnade‘, d.h. der Bibel. Beide befinden sich im Zustand der prästabilierten Harmonie, den Leibniz seinem gesamten philosophischen System zugrunde legt. Die europäischen Christen kämen somit wieder in den

¹² Vgl. Perkins, 2004, insbesondere S. 139-146; sowie Widmaier, 1983.

¹³ Siehe hierzu auch Perkins (2004, S. 25f).

Besitz einer natürlichen Theologie, wie sie im natürlichen Zustand der Unschuld und damit vor dem Sündenfall formuliert worden war. Auf diese Weise, so die utopische Hoffnung von Leibniz, wäre es möglich, die antagonistischen Folgen der Erbsünde zumindest erkenntnistheoretisch zu relativieren. Bei dieser Gelegenheit lässt sich an die eingangs erwähnte These von den beiden unterschiedlichen Utopiebegriffen bei Leibniz anknüpfen, die sich hier in Gestalt von China und Europa zu begegnen scheinen. Die eher passive Unschuld der chinesischen Tradition überkreuzt sich dabei mit der europäisch-christlichen Zivilisation, die sich im beständigen Kampf mit der Sünde und der Korruption befindet. Insofern konvergiert Leibniz' passiv-unschuldiger Utopiebegriff mit der Idee der besten aller möglichen Welten, wobei jener „Gottestaat“ den Fluchtpunkt zu bilden scheint, von dem es in der *Monadologie* heißt, er sei der „vollkommenste(n) Staat, der unter dem vollkommensten aller Monarchen möglich ist“ (Leibniz, 1996c, S. 479). Bei dieser vollkommensten Staatsform handelt es sich um „eine moralische Welt in der natürlichen“, die durch die „Harmonie zwischem dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen Reiche der Gnade“ gekennzeichnet ist (Ebd, S. 479).

Diese Überlegungen führen direkt zum zweiten Themenkomplex, dem Wissenstransfer. Da die Chinesen, wie Leibniz 1692 an Grimaldi schreibt, „überlegen sind im Beobachten“, die Europäer aber „im Erdachten“ läuft alles auf die logische Konsequenz hinaus: „tauschen wir die Gaben aus und entzünden wir Licht am Lichte!“ (Leibniz, 1979, S. 94). Auf diese Weise verbindet sich das alte Wissen über die unschuldige Vollkommenheit mit dem modernen Wissen über den Fortschritt aus der Sünde, wodurch in Europa der Streit zwischen den ‚Alten‘ und den ‚Modernen‘ geschlichtet werden könnte. Denn zwar verfügen die Europäer über theoretische Vorteile des Verstandes: „aber in den praktischen Erfahrungen sind die Chinesen die Überlegenen, weil in ihrem Reiche, das seit so vielen Jahren blüht, die Tradition der Alten bewahrt wurden, die in Europa durch die Wanderung der Völker zum großen Teil verloren gingen“ (Ebd, S. 84).

An dieser Stelle warnt Leibniz allerdings auch eindringlich vor der einseitigen Übervorteilung der Asiaten, die dann eintreten könnte, wenn die China-Mission scheitert und die Chinesen in den Besitz der modernen Mathematik und der christlichen Offenbarung gelangen, ohne dass die Europäer ihrerseits Zugang zur natürlichen Theologie und Sittlichkeit bekämen. Bereits 1690 äußerte Leibniz seine Bedenken, „ob es gut sei, mächtigen Völkern, die noch keine Christen sind und es vielleicht nicht so bald werden, alle unsere Geheimnisse der Mathematik und der Militärkunst zu vermitteln“.¹⁴ Dahinter stand die höchst reapolitische Befürchtung: „wenn die Chinesen unsere Wissenschaften gelernt haben, jagen sie eines Tages die Europäer fort, so daß es mir scheint, daß keine Gelegenheit versäumt werden sollte, sich durch einen Austausch ihrer und unserer Kenntnisse zu entschädigen“.¹⁵

Damit komme ich zum dritten Themenkomplex der Leibniz an China beschäftigte: die China-Mission. Er unterstützte grundsätzlich das jesuitische Missionsprogramm der „propagatio fidei per scientia“, das er allenfalls im Sinne von Vossius zu radikalieren suchte. Auch im Ritenstreit schlug er sich auf die Seite der Jesuiten, denn „die Ehrenbezeugungen für Konfuzius scheinen nichts von religiöser Anbetung an sich zu haben“ (Leibniz, 1979, S. 17). Über allen steht bei Leibniz die Einsicht, dass die Missionsarbeit nicht durch „unklugen Glaubensfanatismus oder durch interne Streitigkeiten [...] zunichte gemacht werden“ darf (Ebd, S. 21). Für „ungerecht“ und „läppisch“ hielt er es deshalb, „daß ein europäisches Gericht den Monarchen und die Behörden

14 Leibniz an den Landgrafen von Hessen-Rheinfels v. 23. März 1690 (A I, V, Nr. 317, S. 537) (Widmaier, 2000 S. 36).

15 Leibniz an Antoine Verjus S.J., 18.08.1705, in: G.W. Leibniz: Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689-1714), hrsg. und eingeleitet von Rita Widmaier, übers. v. Malte-Ludolf Babin. Hamburg 2006, S. 477-483, hier S. 477.

der Chinesen ohne Anhörung und ohne Möglichkeit zur Verteidigung des Atheismus und des frommen Gottesdienstes bezichtigte“.¹⁶

Parallel zu den wachsenden Problemen der katholischen China-Mission setzte sich Leibniz umso intensiver für eine protestantische Mission ein, deren Chancen durch den Frieden von Nertschinsk (1689) und die Regierung Peter I. gestiegen waren. Leibniz sorgte schließlich dafür, dass das Projekt einer China-Mission in die Statuten der brandenburgischen Akademie der Wissenschaften aufgenommen wurde und korrespondiert mit dem Theologen und Professor für orientalische Sprachen August Herrmann Francke über die wissenschaftliche Vorbereitung einer pietistischen Mission an der Universität Halle (Lee, 2003, S. 81-84).

Zu 4.: Im Urteil über die chinesische Philosophie scheint sich Leibniz wiederum stark an Hornius und Vossius anzulehnen. Beim ursprünglichen Konfuzianismus handele es sich demnach ebenso wie beim Platonismus um ein Derivat der natürlichen Theologie. Die Ähnlichkeit zwischen Konfuzianismus und Platonismus schließt die chinesische Philosophie sowohl an den christlichen als auch an den utopisch-republikanischen Diskurs an. Leibniz kann daher einerseits folgern: „Konfuzius wie Platon haben an den Einen Gott geglaubt“ (Leibniz, 1968, S. 109). Andererseits können aber auch alle chinesischen Institutionen, die sich ihren ursprünglich konfuzianischen Charakter bewahrt haben, aus der utopischen Perspektive des platonischen Republikanismus betrachtet werden. Dies wird etwa in folgendem Vergleich von Leibniz deutlich:

Wenn wir daher in den handwerklichen Fertigkeiten ebenbürtig und in den theoretischen Wissenschaften überlegen sind, so sind wir sicherlich unterlegen [...] auf dem Gebiet der praktischen Philosophie, ich meine: in den Lehren der Ethik und Politik, die auf das Leben und die täglichen Gewohnheiten der Menschen selbst ausgerichtet sind. Es ist nämlich mit Worten nicht zu beschreiben, wie sinnreich bei den Chinesen – über die Gesetze anderer Völker hinaus – alles angelegt ist auf den öffentlichen Frieden hin und auf die Ordnung des Zusammenlebens der Menschen (Leibniz, 1979, S. 11).

Leibniz preist die chinesisch-konfuzianische Ethik und Politik in der Folge als das beste Mittel für den politischen Frieden, insbesondere in einer Welt, wo der Mensch dem Menschen ein Wolf geworden ist. Insofern erscheint der chinesische Republikanismus als Alternative oder zumindest als Ergänzung zum *Leviathan* des Thomas Hobbes.

Dort allerdings, wo sich die chinesische Philosophie von ihren konfuzianischen Ursprüngen abgewandt habe, da sieht Leibniz einen Verfall, der ihn an den Atheismus erinnert, wie ihn René Descartes in der europäischen Philosophie verkörpere.

Fazit

Thijs Weststeijn resümiert Inhalt und Wirkung von Vossius' China-Utopie folgendermaßen:

Die weit verbreiteten Bilder von einer Gesellschaft, in der alle Chinesen friedlich in ihren schönen, zeitlosen Gärten lebten, veranschaulichte die allgemeine Idee, dass diese glückliche Menschen ein vollkommenes Verständnis der Ordnung der Natur hätten. Die politische und kulturelle Einheit, für die China stand, wurde zur Metapher für alles, was in einem Europa fehlt, das von religiösen, politischen und wissenschaftlichen Streitigkeiten zerrissen, war. (Weststeijn, 2012, S. 241).¹⁷

¹⁶ Leibniz an D. Papebroch S.J., Ende August 1699; zit. n. Widmaier, 2000, S. 54.

¹⁷ Siehe hierzu auch Ramsey (2001, S. 483-503).

Auch bei Leibniz füllte China eine Lücke, die er innerhalb der europäischen Kultur aufklaffen sah. China konnte daher dasjenige repräsentieren, was zu Europa gehörte, aber dort dennoch vermisst wurde, wie die verlorene natürliche Theologie, die Adam einmal im ‚Buch der Natur‘ niedergeschrieben hatte. In diesem Sinne wurde China von Leibniz als „Europa des Ostens“, als das Eigene im Anderen beschrieben. Er sprach aber auch über China vom „Anti-Europa“ und meinte damit vielleicht die Lücke als solche, die verhindert, dass Europa seine imaginäre Identität vollendet. Gemessen an den Vossius gesetzten Standards hat Leibniz keine eigene China-Utopie entworfen. Sehr wohl besitzt sein China-Diskurs aber utopische Elemente, deren Bedeutung noch dadurch verstärkt wird, dass sie eine gemeinsame Schnittstelle mit seinem philosophischen Hauptprojekt markieren, das auf eine einzige große Friedensutopie hinausläuft. Die utopische Synthese von Altem und Neuem, von Eigenem und Fremden, von Wissen und Glauben zu einer universalen Philosophie vermag uns vielleicht gerade heute in einer hoch fragmentierten aber alternativlosen Welt, die ihren sittlichen Bezug zur Wahrheit verloren hat, erneut anzusprechen.

Referências Bibliográficas

- ASSMANN A. 2015. Adam als erster Leser der Welt. In: *dieselbe*: Im Dickicht der Zeichen. Berlin: Suhrkamp.
- BACON, F. 1893. *The Advancement of Learning*. London: Cassell.
- BLOCH E. 1985. *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950-1956*, Bd. 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- COOK, D. J.; ROSEMONT Jr., H. 1981. „The Pre-Established Harmony between Leibniz and Chinese Thought“. In: *Journal of the History of Ideas* 42. S. 253-267.
- ECO, U. 1994. *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*. München. Dtv.
- HOBBS, T. 1996. *Leviathan*, ed. with an Introduction by J.C.A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press.
- HORMIUS, G. 1655. *Historiae philosophicae libri septem*. Leiden.
- LACH, D. F. 1945. Leibniz and China. In: *Journal of the History of Ideas* 6, S. 436-55
- LEE, E.-J. 2003. „Anti-Europa“. *Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung. Eine ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*. Münster: LIT
- LEIBNIZ, G. W. 1968. *Zwei Briefe über das binäre Zahlensystem und die chinesische Philosophie*. Stuttgart: Belser Presse.
- _____. 1985. Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie“. In: *Philosophische Schriften* Bd. 1. Darmstadt: Wissen-Schaffliche Buch Gesellschaft. S. 439-483.
- _____. 1979. *Das Neueste von China (1697) - Novissima Sinica*, hrsg. v. Heinz Günther Nesselrathe. Köln: Deutsche China Gesellschaft.
- _____. 1993. „Brief an Kurfürstin Sophie vom 10. (20.) September 1697“. In: *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. V. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, 1. Reihe, Bd. XIV, Berlin, Nr. 37, S. 71ff.
- _____. 1996a. „Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels“, Bd. 1 (= Philosophische Schriften, Bd. 2.1, hrsg. v. Herbert Herring), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, I, S. 219-223.
- _____. 1996b. „In der Vernunft begründete Prinzipien der Natur und Gnade“. In: *Philosophische Schriften*, Bd. 1, Frankfurt a.M., S. 414-439.
- _____. 1996c. „Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie“. In: *Philosophische Schriften*, Bd. 1, Frankfurt a.M., S. 414-439

- _____. 2002. *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*. Herausgegeben von Wenchao Li und Hans Poser. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- _____. 2006. *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689-1714)*, hrsg. und eingeleitet von Rita Widmaier, übers. v. Malte-Ludolf Babin. Hamburg.
- LI, W.; POSER, H. (Hg.). 2000. *Das Neueste über China*. G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- MARTINI, M. 1658. *Sinicae historiae decas prima res a gentis origine ad Christum natum in extrema Asia, sive magno Sinarum imperio gestas complexa*. München.
- MERKEL, R. F. 1920. *G.W. von Leibniz und die China-Mission: Eine Untersuchung über die Anfänge der protestantischen Missionsbewegung*. Leipzig.
- MONTAIGNE, M. 2010. *Essais*. Frankfurt a.M.: Zweitausendein.
- MONTAIGNE, M. 1992. *Essais*. Buch III, Hauptstück 13, Zürich: Diogenes.
- MUNGELLO, D. E. 1977. *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*. Honolulu: The University Press of Hawaii.
- MUNGELLO, D. E. 2000. "How Central to Leibniz' Philosophy was China?" In: *Das Neueste über China*. Hrsg. v. Wenchao Li und Hans Poser. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. S. 57-67.
- PARK, P. K. J. 2014. "Leibniz and Wolff on China". In: *Germany and China: Transnational Encounters since the Eighteenth Century*, hg. v. Joanne Miyang Cho und David M. Crowe. New York: Palgrave Macmillan, S. 21-37.
- PERKINS, F. 2004. *Leibniz and China: a Commerce of Light*. Cambridge: Cambridge University Press.
- POSER, H. 2000. „Das Anliegen der Novissima Sinica“. In: *Das Neueste über China*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag. S. 11-28.
- _____. 2000. „Leibnizens Novissima Sinica und das europäische Interesse an China“. In: Li; Poser: *Das Neueste über China*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag S. 11-28.
- RAMSEY, R. 2001. „China and the Ideal of Order in John Webb's *An Historical Essay*“ In: *Journal of the History of Ideas* 62, n3, S. 483-503.
- ROY, O. 1972. *Leibniz et la China*. Paris: Vrin.
- SAAGE, R. 2006. *Utopisches Denken im historischen Prozess. Materialien zur Utopieforschung*. Berlin.
- VOSSIUS, I. 1685. *Variarum observationum liber*. London.
- SCHMIDT-BIGGEMANN, W. 2005. „Der letzte Vertreter der *philosophia perennis*“. In: *Apokalypse und Philologie. Wissensgeschichten und Weltentwürfe der Frühen Neuzeit*, hrsg. von Anja Hallacker und Boris Bayer. Göttingen. S. 289-299.
- WESTSTEIJN, T. 2012. "Vossius' Chinese Utopia". In: *Isaac Vossius (1618-1689) between Science and Scholarship*. Ed. by Eric Jorink and Dirk van Miert. Leiden and Boston: Brill.
- WIDMAIER, R. 1983. „Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz' Zeichentheorie“ (=Studia Leibnitiana, Supplementa 24). Wiesbaden: Steiner.
- WIDMAIER, R. 2000. „Leibniz' verborgene Botschaft in den Novissima Sinica“. In: *Das Neueste über China*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.