

Discussione

Mou Zongsan, la traduzione delle Diciannove Lezioni e il circolo ermeneutico

Selusi Ambrogio

Nel 1978 Mou Zongsan (牟宗三 1909-1995), ormai giunto alla piena maturità del suo percorso intellettuale, tenne diciannove lezioni sul pensiero cinese presso il dipartimento di filosofia dell'Università Nazionale di Taiwan. La straordinarietà di queste lezioni spinse gli studenti a chiedere a Mou di revisionare le loro trascrizioni per poter pubblicare questo contributo. La pubblicazione avvenne nel 1983. Dopo trentadue anni finalmente è apparsa la traduzione (in inglese) di queste lezioni e così sono ora disponibili per un pubblico occidentale. Il testo è intitolato *Nineteen Lectures on Chinese Philosophy. A Brief Outline of Chinese Philosophy and the Issues It Entails*, pubblicato nel 2015 dalla Foundation for the Study of Chinese Philosophy and Culture¹. Ad onor del vero non si tratta della prima opera di Mou ad essere tradotta in lingua occidentale, essendo comparse nel 2003 le *Spécificités de la philosophie chinoise*, tradotte da Ivan Kamenarović et Jean-Claude Pastor², che riportano delle lezioni tenute ad Hong Kong, ma per un pubblico generalista. Lo stesso Mou considerava le diciannove lezioni tenute a Taiwan nel 1978 di livello superiore rispetto alle precedenti tenute a Hong Kong, perché la competenza filosofica dei suoi ascoltatori gli aveva permesso una maggiore profondità critica. Quindi, sebbene le *Nineteen Lectures* non siano la prima opera di Mou tradotta, non c'è dubbio che queste lezioni siano l'opera più complessa di Mou disponibile in traduzione e un punto di arrivo della riflessione filosofica dell'autore.

Mou Zongsan nasce nel 1909, l'anno prima erano morti l'imperatore (incarcerato) Guangxu e l'imperatrice reggente Cixi, protagonista della strenua

¹ Mou Zongsan, *Nineteen Lectures on Chinese Philosophy. A Brief Outline of Chinese Philosophy and the Issues It Entails*, Esther C. Su (trad.), Foundation for the Study of Chinese Philosophy and Culture, Leipzig 2015.

² Mou Zongsan, *Spécificités de la philosophie chinoise*, Ivan Kamenarović e Jean-Claude Pastor (trad.), Paris 2003, la traduzione è arricchita da una splendida prefazione di Joël Thoraval. Segnaliamo anche Jason Clower (trad./ed.), *Late Works of Mou Zongsan: Selected Essays on Chinese Philosophy*, Brill, Leiden/Boston 2014. Tra questi saggi alcuni vertono sugli stessi argomenti delle *Lectures* ma ovviamente le opere non hanno l'andamento dimostrativo del testo in esame, trattandosi di un'antologia di saggi.

resistenza della dinastia Qing contro i tentativi di riforma seguiti alle sconfitte nelle Guerre dell'Oppio. Mou quindi nasce nel momento del tramonto dell'impero, che, sebbene finito proprio con Cixi, fu seguito dalla fondazione della Repubblica cinese solo nel 1911. Frequentò l'Università di Pechino, dove verso la fine degli anni '20 erano offerti corsi di grandi pionieri cinesi degli studi di filosofia occidentale e in particolare di Russell e Whitehead. Mou, dalla logica positivista, grazie ad un profondo studio del Buddhismo idealista, decise di passare a Kant, di cui fu forse il massimo interprete cinese del XX sec. e di cui tradusse tutte e tre le *Critiche*, sebbene mai sentendosi un kantiano. Parallelamente agli studi sulla logica e su Kant, si dedicò a ricerche fruttuose relativamente al pensiero cinese, portando avanti un'opera di messa in parallelo e di rivisitazione dei tre grandi 道 *dao* (vie) della tradizione cinese: Confucianesimo, Buddhismo e Daoismo.

È necessario comprendere la portata di questo lavoro non tanto in base alla mole immensa di materiali e correnti, ma soprattutto considerando l'opera controcorrente che stava compiendo rispetto al rifiuto della tradizione che negli stessi anni aveva preso possesso della Cina comunista. Per queste ragioni e per l'aperta non condivisione del comunismo³, Mou si rifugiò a Taiwan sin dal 1949 per poi trasferirsi nell'inglese Hong Kong. La parabola intellettuale di Mou è quindi interessante in quanto emblematica: un filosofo cinese che da studi di filosofia occidentale formatosi nel pieno del successo della campagna del '4 maggio' (1919) – che si basava sul rifiuto della tradizione e sull'esaltazione dell'ispirazione occidentale –, attraverso un'analisi del Buddhismo e Kant, torna ad apprezzare la propria tradizione intellettuale, mentre questa stessa tradizione viene vituperata. Basti pensare che dal 1973 in Cina era diffuso lo slogan «critichiamo Lin (Biao), critichiamo Confucio» (批林批孔) propagato dalla quarta moglie di Mao, Jiang Qing, contro la linea riformatrice di Zhou Enlai e Deng Xiaoping. La dismissione della tradizione confuciana in quanto arretrata e “cannibale”, da *Diario di un pazzo* (1918) di Lu Xun, padre della letteratura cinese, è successivamente una costante di tutto il Maoismo. Negli anni delle lezioni in oggetto (1978), Mou presenta il suo recupero e la reinterpretazione di tutta la tradizione cinese, un processo che nella Cina repubblicana è avvenuto solo dalla fine del XX sec. come effetto della strategia di apertura e che sta accelerando negli ultimi anni.

Ci sembra utile schematizzare l'eccezionalità di queste lezioni sotto quattro aspetti: 1) restituiscono il percorso di ricerca di vita e di studio di uno dei più grandi pensatori del XX secolo, sconosciuto ai filosofi occidentali; 2) offrono l'affresco di tutta la tradizione cinese in una forma sistematica in cui le tre tradizioni sono viste come contributi in dialogo nella creazione di un unico discorso filosofico in chiave cinese; 3) questo discorso filosofico cinese trova espressione nel confronto con la filosofia occidentale, in particolare con Kant, e però se ne distacca, quindi senza attuare quel processo di 'introiezione

³ Ad esempio si legga l'attacco diretto contro il Comunismo nella lezione diciannove, Mou Zongsan, *Nineteen Lectures*, cit., p. 445.

dell'inferiorità' che ha caratterizzato molti intellettuali asiatici del XX secolo; 4) lo scopo delle lezioni non è quello di fornire una semplice storia del pensiero cinese, bensì un percorso ermeneutico che porti alla definizione di una specificità cinese nella critica dei testi. Quella di Mou non è mai un'ermeneutica astratta, ma piuttosto uno scendere nel profondo di una intercultura tra il sé del cinese moderno (non comunista) e la tradizione cinese, tra la tradizione cinese e quella occidentale, tra il concetto di tradizione cinese e la ricerca di un pensiero 'umano' per ogni uomo. Per questo le *Lectures* non sono una "storia del pensiero cinese", non ne hanno né l'andamento né la consistenza. C'è ovviamente attenzione scientifica alle problematiche presentate ma la stella polare non è né la filologia né la storicità descrittiva, quanto invece il percorso ermeneutico della ricerca di un pensiero morale che, ancorato alla tradizione, sia di fondamento per i tempi futuri. Siamo di fronte ad una 'ermeneutica necessaria', in quanto unica via che possa preservare una identità culturale che altrimenti sarebbe sparita. Potremmo anche dire si tratti di una 'ermeneutica *pharmakon*', in quanto arte curativa che permetta di salvare una tradizione morente e vilipesa: il 'circolo ermeneutico' le fa scorrere linfa intellettuale nelle vene, facendola ancora pulsare come utile via/*dao* (道) della saggezza morale.

Per ciò che riguarda la traduzione in oggetto, la traduttrice e curatrice degli apparati Esther C. Su ha compiuto un'opera encomiabile, che, a suo stesso dire, le ha portato via molti anni di lavoro e ricerca. Sembra doveroso sottolineare il fatto che Su sia stata allieva di Mou Zongsan a Taiwan e che quindi abbia realizzato questa traduzione come atto di riconoscimento e espressione di affetto verso il compianto maestro. Tradurre Mou non è un processo semplice, sia per la complessità del pensiero dell'autore, sia per l'abbondanza di neologismi, espressioni che sono propri dell'autore, citazioni da un ampissimo numero di fonti, è quindi compito molto arduo la resa in un'altra lingua. Su ha inoltre compiuto un utile lavoro di divisione delle lezioni in paragrafi, aggiungendo sinossi esplicative alla fine di ogni capitolo, così come offrendo elenchi di citazioni e indici di autori e concetti. Per ciò che riguarda il metodo traduttivo ha scelto di eliminare i passi di raccordo e reiterazione propri dell'orale e nella resa in inglese ha optato per proposizioni dirette, come a restituire un aspetto dialogico alla lingua. Qui, a nostro parere, risiede l'unica pecca dell'opera, poiché mette al primo posto la comprensibilità più che guardare alla fedeltà dell'andamento espressivo. Su è verosimilmente partita del presupposto che un testo orale in cinese dovesse avere un aspetto orale anche in inglese, ma ciò non è sempre vero e la lettura dell'originale cinese conferma questa distanza. Mou tiene le sue lezioni in un cinese piuttosto alto, ricco di riferimenti e povero di oralità, come è tipico nell'espressione orale accademica in cinese. Ciò che si perde nella punteggiatura e nella sintassi scelta dall'autrice per favorire un pubblico anglofono uso alla paratassi, è proprio l'andamento del pensiero di Mou, che, sebbene espresso oralmente, ha la complessità della circolarità profonda di un Heidegger.

Nel recensire questo titanico lavoro di Esther C. Su, ci sembra necessario sottolineare le questioni filosofiche che a nostro modo di vedere sono più forti

nelle diciannove lezioni e che ora, grazie alla traduzione, possono indicare una via matura per l'ermeneutica e l'interculturalità del XXI secolo ad un pubblico più ampio. Difatti, come sottolinea giustamente Su nella sua Introduzione⁴, queste lezioni non sono il lavoro di un sinologo, quindi di uno studioso di storia della cultura cinese, bensì lo studio di un filosofo. Questo elemento risulta decisivo nella valutazione del contributo di questa opera, che non si pone sullo stesso piano delle storie del pensiero o della filosofia cinese, opere valide e utilissime per lo studio, ma scritte senza alcuna intenzione di dimostrare qualcosa e senza un interesse diretto nel cercare una verità per il lettore o per l'uomo in genere. Mou al contrario ha come scopo fin dalle prime frasi quello di cercare la verità viva, non quella storica del bravo filologo, dietro alla storia millenaria dei pensatori cinesi. Per questo le lezioni non sono una galleria di pensatori, bensì un agone tra vie di verità (道 *dao*) che in conclusione si perfezionano l'una a contatto con l'altra. Per questo Mou traccia un 'percorso filosofico' in cui il Confucianesimo, il Daoismo e il Buddhismo tendono alla stessa 'verità per l'uomo', a cui giunge in pienezza il Confucianesimo solo grazie al contributo diretto delle altre vie. Potremmo dire che se dopo il periodo di frammentazione del territorio e della cultura cinese seguito alla fase nota come "Regni combattenti" (453-221 a.C.) l'ideologia prevalente in seno alla dinastia imperiale Han, la vera istituzionalizzatrice dell'impero cinese, era una sorta di olismo concordista che si prefiggeva di riunire i diversi insegnamenti (addirittura cento secondo la vulgata), così fa anche Mou. Questa uniformità tra gli insegnamenti si riflette nel concetto del 三教, i tre insegnamenti, che appartiene a tutta la tradizione cinese. Mou lo riporta convintamente in auge, mentre la Cina comunista vive uno dei periodi più drammatici della sua storia civile e culturale, definita dal filosofo come «一無所有», che potremmo rendere con «dove non c'era più nulla»⁵. Questo aspetto di consonanza o armonia tra i diversi insegnamenti non è certo riscontrabile nelle valide storie del pensiero cinese ma è invece il midollo di queste lezioni.

Mou apre con un discorso di metodo sul concetto di universale e di particolare, in vista di una definizione del pensiero cinese all'interno della filosofia mondiale. Il cuore dell'esclusione del pensiero cinese dalla storia della filosofia è sempre stata la mancanza di razionalità dimostrativa logica, l'unica garante di un pensiero universale sin dall'eclittismo tedesco (cfr. Heumann, Brucker e poi kantismo e hegelismo). Mou, consapevole di questa 'spada di Damocle', decide di 'disarmarla' sullo stesso terreno, quello dell'universale. In una fitta e lunga dimostrazione che impegna completamente le prime due lezioni, Mou giunge a sostenere che il pensiero cinese abbia una capacità universale, ma che mentre l'universale della logica occidentale è un universale astratto (抽象

⁴ Ivi, p. XIX.

⁵ Citato in Joël Thoraval, *Sur la transformation de la pensée néo-confucéenne en discours philosophique moderne. Réflexions sur quelques apories du néo-confucianisme contemporain*, «Extrême-Orient, Extrême-Occident», 27 (2005) p. 98.

的普遍)⁶, legato alla preferibilità della proposizione, un'astrazione che cerca l'estensività delle norme (做外延的) più che l'intenzionalità (做内容的) della vita, il pensiero cinese ha invece la natura dell'universale concreto (具体的普遍性). Questo universale concreto è proprio l'uomo (人) nella sua natura di essere in relazione morale con l'altro uomo (仁). Poiché l'uomo si trova «在一通孔中»⁷, che potremmo rendere con «nell'apertura o spiraglio», e quindi ha la prospettiva di tale spiraglio nel percepire il *dao*. La verità o comprensibilità (*dao*) si dà solo nello spazio di questo spiraglio, che le offre l'apertura. Senza l'uomo non c'è apertura e quindi non c'è 'spazio di verità'. La verità è quindi verità del/nel singolo, una verità intenzionale non astratta, legata alla possibilità di dare corpo o incarnare la verità (体现出来), che senza l'uomo non può darsi.

L'universalità non è quindi un principio di predicabilità, ma è l'uomo stesso, poiché ogni uomo è un'unica, inimitabile e imperdibile «apertura» (通孔). Secondo Mou è questa la verità proposta dal pensiero di Confucio e Mencio⁸, che poi grazie al contributo profondo del Daoismo e soprattutto del Buddhismo, è giunto alle vette intellettuali del Neoconfucianesimo di epoca Song e Ming⁹. La natura del pensiero cinese è di essere devota alla ricerca della vita virtuosa, di una morale applicata, non ha la conoscibilità come scopo, bensì la vita. Mou riconosce solo a Kant la qualità di filosofo morale pratico, sebbene il suo pensiero non sarebbe ancora libero dalle pastoie del cognitivismo tipico del pensiero occidentale. Nell'ultima lezione, troviamo di nuovo affrontato l'argomento dell'uomo come universale. Il pensiero cinese è in grado di affrontare l'oggetto sempre mantendosi nella prospettiva del soggetto, che è la natura umana (人性), mentre, a dire di Mou, il pensiero occidentale avrebbe optato per una indagine dell'oggetto, spostando la prospettiva del soggetto nella trascendenza di Dio. Percepiamo in questa espressione dei riflessi del pensiero di Heidegger, il quale fu uno degli interpreti di Kant che più influenzò il filosofo cinese.

Sebbene le traduzioni delle opere di Mou Zongsan siano poche, nell'ultimo decennio gli studi rivolti a questo autore si sono moltiplicati, sia per l'interesse filosofico di questo autore, sia per il recupero e l'ascesa che il Neoconfucianesimo contemporaneo (现代新儒家) sta dimostrando. Dopo più di sessanta anni di rifiuto della tradizione confuciana in quanto retrogrado retaggio feudale, dal 4 maggio 1919 a tutta la parabola maoista (fine anni '70), la Cina ha intrapreso un lungo processo di recupero della propria identità e delle proprie radici culturali.

⁶ Per il testo cinese di Mou ci siamo serviti di 牟宗三, 中国哲学十九讲, 吉林出版集团有限责任公司, 北京 2010. Questa edizione, stampata a Pechino, è in caratteri semplificati.

⁷ Ivi, p. 8. Su invece traduce con un infelice «orifice», Mou, *Nineteen Lectures*, cit., p. 7, sulla motivazione di questa scelta non condivisibile si legga la relativa nota 5, nella quale suggerisce di essersi ispirata agli orifici del corpo in quanto tramite della percezione. Il termine in cinese moderno ha anche un significato tecnico, il foro dentro cui può girare la vite; quindi si tratta di un passaggio o attraversamento che abbia una sua forte utilità proprio restando vuoto, in perfetto accordo con il concetto di *dao* nel *Laozi* (IV.1): «Vuota è la Via [*dao*], e quanto più opera o La si usa, meno serve riempirla» (Attilio Andreini, *Laozi. Genesi del «Daodejing»*, Torino 2004, p. 97).

⁸ Secondo la tradizione Confucio visse tra il 551 e il 479 a.C., mentre Mencio tra il 370 e il 289 a.C.

⁹ La dinastia Song va dal 960 al 1279 e quella Ming dal 1368 al 1644.

Questo graduale processo, ancora in corso, ha subito una notevole accelerazione negli ultimi anni, visto anche l'emergere di un interesse della stessa politica comunista, ormai resasi capitalista, verso la necessità di stabilire un 'sogno cinese' (中国梦) che si basi su un'identità ristabilita di questa civiltà millenaria. Queste sono le ragioni per il grande interesse non solo degli studiosi di pensiero cinese contemporaneo, ma anche di un più ampio contesto di lettori che chiede pubblicazioni relative al Neoconfucianesimo.

Gli studi di rilievo che possono essere menzionati sono numerosi, ci limitiamo a citarne alcuni che siano solo relativi al pensiero di Mou e non a tutta la tradizione Neoconfuciana del '900. Sebastien Billioud ha pubblicato nel 2012 *Thinking Through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*, uno studio di alto livello sul concetto di 'metafisica morale' – non metafisica della morale – uno dei temi chiave del pensiero di Mou¹⁰. Serina Chan offre invece un affresco delle influenze filosofiche di Mou, sia cinesi, in particolare il maestro Xiong Shili, sia occidentali, come Kant e Hegel per la sua teoria della morale, in *The Thought of Mou Zongsan*¹¹. Infine, Clover offre uno studio critico sulla rilevanza del Buddhismo nella comprensione e delimitazione dell'unicità del pensiero cinese da parte di Mou, arrivando a sostenere che l'autore fosse un neoconfuciano cripto-buddhista, una definizione tipicamente rivolta ai neoconfuciani Song e Ming da parte dei confuciani più 'ortodossi'¹². Questi tre lavori monografici sono solo alcuni di quelli pubblicati nella collana Brill 'Modern Chinese philosophy' diretta da John Makeham, uno dei massimi esperti mondiali di pensiero cinese moderno e contemporaneo.

Il fatto che ormai alcuni tra i maggiori e più esplicativi testi filosofici di Mou Zongsan siano disponibili in lingue europee e che la letteratura critica sia sempre più in espansione, fa ben sperare in un futuro confronto tra i filosofi occidentali e questo autore, affinché il 'circolo ermeneutico' portato avanti da Mou lungo tutta la sua vita, possa ancora 'girare' dimostrando la sua energia e necessità.

¹⁰ Sebastien Billioud, *Thinking Through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*, Brill, Leiden/Boston 2011.

¹¹ Serina N. Chan, *The Thought of Mou Zongsan*, Brill, Leiden/Boston 2011.

¹² Jason T. Clower, *The Unlikely Buddhologist: Tiantai Buddhism in the New Confucianism of Mou Zongsan*, Brill, Leiden/Boston 2010.