

Tra Confucio e Marx: Kant secondo Li Zehou

Cosimo Pastia

Abstract. *The article offers an overview of the reception of Kant's thought in China through the exposition given by Li Zehou, one of the most important scholars of the philosopher from Königsberg. Having set out some fundamental salient points of Chinese thought, the article then proceeds to analyse his most important work, "A new approach to Kant", enucleating its most significant aspects and highlighting the profound distance, harbinger of strident theoretical contradictions, between Kant's logical-transcendental matrix and the praxical-dialectical matrix typical of Confucianism. The article thus aims to trace not only the fundamental outcomes of Li's study on Kant, but also the relationship between this with Hegel, Marx and Confucian thought, attempting to reconstruct the genetic motivations of Li's transcendental proposal.*

Riassunto. *L'articolo offre una panoramica sulla ricezione del pensiero kantiano in Cina attraverso l'esposizione che ne dà Li Zehou, uno dei più importanti studiosi del filosofo di Königsberg. Posti alcuni salienti fondamentali della riflessione cinese, si procede quindi nell'analisi della sua opera più importante, "A new approach to Kant", enucleandone gli aspetti più significativi ed evidenziando la profonda distanza teoretica, foriera di stridenti contraddizioni, che intercorre tra la matrice logico trascendentale kantiana rispetto a quella prassico dialettica tipica del confucianesimo. L'articolo si propone quindi di tracciare non solo gli esiti fondamentali dello studio di Li su Kant, ma pure il rapporto di questo con Hegel, Marx e il pensiero confuciano, cercando di ricostruire le motivazioni genetiche della proposta trascendentale di Li.*

Keywords. Li Zehou, Kant, China, Transcendental Philosophy, Chinese Philosophy, Confucianism, Marxism.

Parole chiave. Li Zehou, Kant, Cina, filosofia trascendentale, filosofia cinese, confucianesimo, marxismo.

Cosimo Pastia laureato con lode nelle magistrali di relazioni internazionali, scienze storiche e orientalistiche, filosofia, collabora con la Graduate School of business del Politecnico di Milano sui temi di estetica comparata e lusso.

EMAIL: cosimo.pastia@gmail.com

1. Introduzione

“Confucio e Kant”, un’associazione che solo recentemente ha iniziato a imporsi nel panorama filosofico occidentale, mentre è ormai consolidata in Cina, dove ha costituito il perno di un vivacissimo dibattito intellettuale grazie all’opera di uno dei più importanti pensatori cinesi del tardo XX secolo, Li Zehou, scomparso da poco più di due anni. Quello che fu “l’Impero di mezzo” (中国) ha molto spesso avuto difficoltà a relazionarsi con il mondo esterno, forte della sua immensa potenza e dimensione quasi continentale; solo alla fine del XIX secolo, infatti, con la pace di Shimonoseki (1895) e la perdita degli ultimi Stati tributari Corea e Vietnam, ha dovuto abbandonare la plurimillennaria prospettiva sinocentrica, entrando definitivamente nella fase più convulsa del cosiddetto “Secolo delle umiliazioni”. Successivamente la vittoria dei comunisti e la proclamazione della Repubblica Popolare nel 1949 crearono una strana situazione dal punto di vista filosofico: da un lato venivano

esplicitamente rigettati gli assunti fondamentali della riflessione tradizionale confuciana, dall'altro Mao ripropose paradigmi politico sociali, quali il volontarismo soggettivistico, che proprio in quella tradizione rintracciano le loro radici. Solo con la sua morte, nel 1976, il paese poté conoscere grazie a Deng una fase di rinascita intellettuale, riconosciuta da molti come il "Secondo illuminismo cinese" (*Di er ci Qimeng* - 第二次启蒙) – laddove il primo era stato quello incarnato da Kang Youwei e Liang Qichao, i due autori che alla fine dell'800 importarono in Cina alcune delle teorizzazioni salienti dell'Occidente industrializzato, prima su tutte la concezione lineare e progressiva della storia.¹

Date queste premesse storiche, la figura di Li riveste un ruolo cruciale nel panorama filosofico cinese contemporaneo. Egli è stato tra i primi intellettuali del periodo post-maoista a chiedere una più sostanziale apertura nei confronti del pensiero occidentale (Pohl 2018) indicando come medio per realizzarla la sua rivisitazione di Kant, a sua volta iscritta nel più grande quadro dell'*Ontologia Storica*, la sua teoria più famosa, dai chiari accenti antropologici. Secondo Lin (1992), Chong (1999) e Cauvel (1999) il contributo di Li è stato decisivo per gli sviluppi del dibattito politico e filosofico immediatamente successivo, sebbene egli, nel 1992, dovette pagare con l'esilio la netta presa di posizione contro il regime in seguito agli eventi del giugno 1989.

In questo articolo mi propongo in primo luogo di illustrare alcuni salienti fondamentali del pensiero cinese con il preciso scopo di offrire una chiave ermeneutica più pertinente in vista della successiva analisi di Li sulle tre grandi *Critiche* kantiane, al fine di farne emergere il nocciolo, costituito dalle enunciazioni esposte nell'*Ontologia storica*, ossia la sua teorizzazione più originale, esposta nella sua *Critica della Critica* del 1979 (Li 2018). Sul piano metodologico due sono i livelli di analisi: quello genetico-storico, esposto nella prima parte del presente articolo e ancorato sui contributi di A. Cheng per ciò che riguarda il pensiero cinese nel suo complesso e di Graham per gli studi logici su esso; e quello specificamente teoretico legato alla riflessione di Li. Lo studio di quest'ultimo, pur allineandosi alle ricerche e alle conclusioni tratte da Lambert (2018, 2019, 2020), Rošker (2018, 2020) e Ming-Huei (2017) in merito al problema dell'individuo e del suo rapporto con la società, si concentra, soprattutto nella seconda parte, più marcatamente sulle criticità teoretiche esibite dal pensiero di Li rispetto alla riflessione kantiana, ponendo invece in secondo piano quelle di matrice antropologica, sociopolitica ed estetica, molto significative per i tre sinologi. Questa scelta ha quindi una motivazione precisa: mostrare più nel dettaglio la problematicità della saldatura tra l'a priori kantiano nell'edificio teoretico di Li, difficoltà assai più difficile da enucleare nella sua variegata trattazione estetica, la quale si palesa invece più affine al pensiero della terza *Critica* proprio in virtù della maggiore rilevanza della dimensione meta-concettuale in quest'ultima, incarnata nel "sostrato sovrasensibile" alla base del giudizio estetico.

Conseguentemente, nella seconda parte di questo articolo intendo mostrare con chiarezza la fondamentale differenza tra l'approccio logico-trascendentale kantiano e quello analogico-relazionale di origine confuciana, sottolineando la divergenza tra i due intorno ai concetti di causalità e quindi universalità e necessità.

Infine, desidero dispiegare questa divergenza nei tre ambiti fondamentali della rivisitazione del pensiero kantiano, rilevando come la matrice confuciana – scarsamente incline alla problematica prettamente epistemologica – impedisca a Li di attribuire il medesimo valore ai giudizi determinanti conoscitivi e ai giudizi morali: i primi risultano infatti relativizzati, mentre i secondi sono resi universali e necessari. Questi ultimi due aspetti obiettivi sono iscritti ed esplicitati nella cornice dello storicismo di origine hegeliana, forse l'unica

¹ Sullo sviluppo del pensiero cinese moderno si fa riferimento all'opera di Gatta (2022), la quale affronta in modo sistematico lo sviluppo del lessico filosofico cinese in seguito al violento contatto con la cultura occidentale.

filosofia occidentale capace di attecchire realmente nel sostrato concettuale offerto dalla riflessione tradizionale cinese. Per quanto Li si sia sempre professato marxiano, è necessario sottolineare la sua implicita adesione ad alcuni paradigmi fondativi della filosofia hegeliana, giacché il pensiero cinese manifesta diverse affinità con l'idealismo assoluto sia per la sua intrinseca dialetticità, sia negli asserti pratici su cui si fonda, condensati nel ruolo preminente dello Stato, molto prossimo all'ideale organicistico della *Sittlichkeit*. Ciò sebbene il suo fondamento sia totalmente diverso, per la sua mancanza di un ancoramento in una logica di matrice metafisica, come quella hegeliana.

2. Li Zehou e il pensiero cinese: i prolegomeni

Per comprendere lo sforzo analitico di Li è essenziale esporre alcuni fondamenti della riflessione cinese. La filosofia cinese, così come quella indiana, storicamente non ha espresso una vocazione teoretica, mancando di quell'ontologizzazione del sapere che nasce nel mondo greco con Parmenide e il suo essere "in sé". Li Zehou è un chiaro esponente della distanza che intercorre tra i due modelli, dal momento che i luoghi di maggior frizione con il filosofo di Königsberg concernono proprio l'impostazione rigidamente logico-analitica della *Critica della Ragion Pura*. Egli considera infatti l'impostazione trascendentale kantiana come lo specchio della trascendenza teista occidentale (Ames & Jia 2018), anch'essa debitrice della metafisica parmenidea rivisitata in chiave idealistica e soggettivistica. La legittimità e l'immutabilità delle forme pure a priori kantiane sono infatti negate, perché ricollegate a un "primato della logica" che Li considera il tratto fondamentale del pensiero occidentale. Laddove il pensiero occidentale ha infatti prodotto una metafisica astratta di matrice logica, permeata dalla ricerca di definizioni chiare, rigorose e assolutizzanti degli enti "in sé", quale vettore privilegiato per accedere alla verità, il pensiero cinese ha invece assunto e mantenuto sin dai suoi albori un approccio prassico, dialettico e relazionale, per nulla orientato a indirizzare l'attività teoretica verso speculazioni specificamente metafisiche o soteriologiche, e quindi inerenti ad un assoluto formalmente delimitato. Come rileva Anne Cheng:

Il pensiero in Cina si configura come la pittura di un paesaggio: i cinesi non hanno mai avvertito il bisogno di ricostruire la visione in prospettiva, il che presupporrebbe un punto di vista ideale. Vi hanno preferito una "prospettiva a volo di uccello", in cui l'occhio che guarda fa parte del paesaggio ed evolve insieme ad esso. Allo stesso modo in cui nella pittura, lo sguardo è sempre "in situazione", l'intelletto che tenta di discernere dei punti di riferimento è anch'esso in situazione, decide e partecipa alle cose via via che procede nel discorso, senza cercare di stabilire delle regole assolute e definitive (quali il sillogismo). (Cheng 2010, 141)

Coerentemente con questo approccio, il concetto stesso di conoscenza (*Zhi* - 知), come testimoniato da Ames e Hall acquista un significato profondamente diverso rispetto a quello maturato in Occidente:

Zhi, convenzionalmente tradotto come "sapere" non è propriamente inteso rispetto al "cosa", in relazione alla conoscenza del mondo naturale, piuttosto rispetto al "come" essere adeguati nelle relazioni, "come" ottimizzare le potenzialità che queste garantiscono, sviluppando la fiducia nella loro fattibilità. L'insieme di concetti che definiscono il sapere sono quindi programmatici ed esortativi, sostengono la correttezza dei ruoli e delle relazioni che ci definiscono. (Ames & Hall, 2024)

Questo approccio teoretico è espressione di una genesi della tradizione filosofica cinese assai diversa da quella del pensiero greco. Se infatti quest'ultimo ha operato, attraverso il

logos, una rottura nei confronti del *mythos* – ponendo così un processo di logicizzazione verticale e delimitativa, ossia eidetica, culminato nella metafisica platonico-aristotelica – il pensiero cinese si è evoluto senza produrre una profonda cesura rispetto al proprio passato mitico e sciamanico, e sviluppando invece un modello di razionalità orizzontale, analogica e dialettica. In ciò la formazione della lingua cinese ha certamente giocato un ruolo fondamentale, giacché i primi sinogrammi erano indissolubilmente legati alle pratiche rituali nelle quali le divinità venivano interrogate in merito alla liceità di determinate azioni, quasi esclusivamente sociali. Durante questi rituali i proto-sinogrammi venivano incisi su cocci, ossa e gusci di tartaruga, poi esposti ad una fiamma ardente, e infine contemplati: la loro reazione a questo processo indicava lo “stato” dell’universo in relazione all’obiettivo di colui che attuava la pratica. Anne Cheng, in linea con gli studi di Leon Vandermeersch e Graham (1989) sulla logica nel pensiero asiatico, ha rilevato come:

Il rapporto che lega un evento ad un altro constatato dalla scienza divinatoria non si presenta come una catena di cause ed effetti intermedi, ma come un mutamento di configurazione diagrammatica, che è segno della modificazione globale della configurazione dell’universo necessaria ad ogni nuova manifestazione di un evento, per infinitesimale che sia. (Cheng 2010, 31)

Pertanto, la scrittura ideogrammatica ha finito per assorbire una cospicua parte della potenzialità teoretica, sbarrando implicitamente la strada ad un ulteriore trapasso verso una metafisica in sé e per sé consistente, ossia un pensiero puramente logico. Sul piano squisitamente filosofico ne è emersa una concezione della causalità profondamente diversa rispetto a quella greca. Mentre nell’Ellade Democrito disegnava un modello deterministico fondato sulla precisa definizione geometrica degli enti fisici, in Cina, come rileva lo stesso Li, una netta scissione tra soggetto e oggetto non è mai stata considerata epistemologicamente significativa (Li 1999). Questo ha implicato un modello di razionalità primariamente morale, ossia sociale e quindi reticolare, sempre cangiante e mai definitivamente necessitante, del tutto aliena all’assunto parmenideo della permanenza. È sulla base di questo fondamento prassico e relazionale che si è sviluppata la *dynamis* teoretica del pensiero cinese, il quale, a differenza di quello greco, non ha sanzionato una demarcazione netta tra *physis* e logica, ossia tra oggetto e soggetto.

Sotto il profilo storico, se si escludono le contaminazioni provenienti dal buddhismo Mahāyāna culminate nelle dottrine Chan Zen, la metafisica è sostanzialmente assente nella riflessione cinese, soprattutto dopo il trapasso dalla dinastia Shang a quella Zhou alla fine del secondo millennio a.C., allorché la divinità suprema (*Shangdi* - 上帝) ha iniziato a essere identificata con il “Cielo” (*Tian* - 天), perdendo progressivamente la sua connotazione teologica. Le due filosofie fondamentali nate quattro secoli dopo, taoismo e confucianesimo, non tentarono mai di assolutizzare i propri assunti fondamentali all’interno di una concezione metafisica. Laozi sviluppò la propria riflessione in modo aforistico e metalogico, riferendosi al vuoto supremo (*Wu* - 無), logicamente non intellegibile, come obiettivo ultimo della sapienza. Confucio predicava invece come il suo ideale di “gentiluomo” (*Junzi* - 君子) dovesse prima di tutto rispettare le pratiche sociali e rituali e, pur ossequiandolo, “tenersi lontano dal mondo degli spiriti” (Leys 2006). A differenza da quello indiano, che già Hegel riconosceva come distintamente differente rispetto a quello sinico per via della sua marcata religiosità, il pensiero cinese non ha mai avuto una esplicita vocazione soteriologica o metafisica, dividendosi essenzialmente in due grandi tronconi, antitetici e complementari: una riflessione caratterizzata da un individualismo spontaneista e metalogico, il taoismo, e una dottrina fortemente ancorata alle relazioni sociali e all’antichissima pratica rituale (*Li* - 禮), il confucianesimo. Queste due bisezioni sono posizionate anch’esse, come il modello razionale da cui sgorgano, in una rigorosa relazione antitetico-complementare, perfettamente riassunta dal *taijitu* – il cerchio rappresentante le due componenti essenziali dell’essere, *Yin*

e *Yang* – e sintetizzata nel noto detto secondo cui i cinesi sarebbero “confuciani di giorno, taoisti di notte”.

Quanto alla matrice confuciana dell’interpretazione kantiana di Li, sono tre i suoi elementi fondanti. Innanzitutto, tanto il confucianesimo quanto il trascendentalismo di Li, sono riflessioni prettamente processuali, non fondate cioè nella definizione categorica, bensì nella relazione dialettica. Questo primo aspetto ha ripercussioni rilevanti soprattutto nell’analisi dell’epistemologia kantiana, che viene sciolta della legalità logico-categoriale, divenendo una forma di soggettivismo a matrice sociale, induttivo e prassico. Da ciò discende l’enfasi posta da Li sull’importanza della prassi sociale e rituale nella definizione e formazione delle prime modalità gnoseologiche a priori, intuizioni e categorie. In secondo luogo, l’importanza del confucianesimo nell’analisi delle opere kantiane operata da Li si riscontra nella sua profonda ammirazione e costante citazione della dottrina pedagogica di Piaget. Questo nesso è fortemente significativo, giacché la dottrina di Confucio, analogamente a quella socratica, ha un fortissimo accento pedagogico: questo è infatti il principio essenziale su cui si fonda la società, inoltre il rapporto con l’imperatore è improntato alla “pietà filiale” (*Xiao* - 孝), già evidenziata da Hegel nelle sue *Lezioni* (Hegel 2003), e infine ancora oggi il padre del pensiero sinico è riverito soprattutto come il “primo e più importante maestro della Cina”.²

In conclusione, la razionalità confuciana è andata configurandosi come un vessillo del “senso comune” sociale, dunque relazionale, e non come uno strumento d’indagine per un oggetto intellegibile rigorosamente definito, cioè formalizzato nei concetti di verità ed *episteme*. Questa è la prima premessa per comprendere l’analisi di Kant dal punto di vista confuciano.

3. L’ontologia storica

Tre sono state le grandi realizzazioni di Li Zehou: l’analisi kantiana, la storia commentata dell’estetica cinese e la teoria della cosiddetta Ontologia storica (*Lishi bentilun* - 歷史本體論) o “Teoria delle due sostanze” (*Shuang benti* - 雙本體). Mentre la seconda manifesta una chiara distanza dai problemi teoretici della prima, una breve analisi della terza può contribuire ulteriormente a comprendere i motivi e le cause latenti che soggiacciono alle argomentazioni della *Critica della Critica*, assottigliando ulteriormente le difficoltà ermeneutiche dovute alla distanza tra le due tradizioni. Due sono gli assunti di partenza: l’ancoramento alla posizione confuciana come prima premessa fondativa e la valorizzazione dell’essenziale natura dialettica che la permea. Queste due premesse sono così essenziali da porre il confucianesimo come una sorta di “trascendentale ermeneutico”, un filtro a priori degli assunti che confliggono con la sua impostazione. Sul piano comparativo, Li è sempre stato scettico rispetto a tutte le teorizzazioni psicologiche occidentali, sia antiche che moderne:

² Sul fatto che l’approccio analogico confuciano sia essenziale nell’ossatura filosofica e cognitiva cinese Anne Cheng e Li sono concordi. Per la prima: «Come nel caso del Buddha o dei pensatori presocratici [...] con Confucio si avverte che il dado è tratto, il destino del pensiero cinese è ormai tracciato nelle sue grandi linee» (Cheng A., 44); Mentre per il secondo: «Confucio acquisì il posto che ha nella storia cinese anche perché ridefinì la cultura, i riti e la musica dell’antichità trasferendoli nell’ambito della razionalità pratica trasferendoli all’ambito della razionalità pratica, ossia riferita alla vita quotidiana, alle relazioni umane e alle concezioni politiche, e non concepì il razionalismo come una teoria astratta e astrusa» (Li 2004, 50-51).

[Gli intellettuali cinesi dovrebbero] tornare alla loro eredità culturale, piuttosto che partire da premesse di origine occidentale come il cristianesimo, il liberalismo e la teoria freudiana [...] questo genere di premesse non hanno futuro nella coscienza collettiva cinese, che è fondata su presupposti completamente diversi. (Chong 1996, 141)

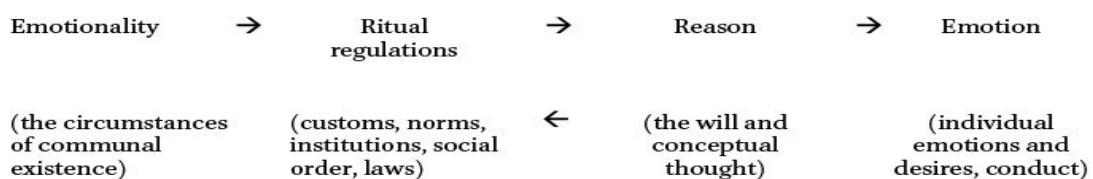
e ancora:

Aristotele e molti altri filosofi occidentali come David Hume danno varie distinzioni e descrizioni su come le emozioni e i desideri siano separati e su cosa sia la loro esperienza, ma non riescono a giungere alla radice del problema che discutono. All'opposto, i Classici confuciani si sono sempre concentrati fin dall'inizio sulla struttura psichica emotivo-razionale, ponendola come fondamento della loro riflessione. (Li 2016, 1069)

Coerente con l'impostazione scarsamente formale del pensiero cinese, per Li razionalità e sentimento non hanno una demarcazione chiara, ma sono coesenziali nella prima unità fondamentale della psiche umana, il cosiddetto "complesso emotivo-razionale" (*Qingli jiegou* - 情理結構) di origine confuciana. La saldatura tra questo elemento e la ragion pura kantiana, che pure Li tenta di operare, risulta in sé assai ardua:

La natura umana non è puramente razionale, bensì strutturalmente emotivo-razionale. Come abbiamo discusso in precedenza, la ragione è stata spesso intesa [dagli occidentali] come la "parola" di Dio [linguaggio-logica-*logos*]. Concepita in questo modo, la ragione ha poco a che fare con l'esistenza concreta degli esseri umani, i loro istinti biologici, le necessità esistenziali e i desideri corporei. La ragione di Kant è un esempio di questo tipo di razionalità. (Li 2018b, 18-30)

Li sarebbe stato probabilmente concorde nell'attribuire alla Logica Trascendentale kantiana una relazione di derivazione rispetto a quella platonica, con l'unica differenza che la prima fonda il piano soggettivo-gnoseologico, mentre la seconda quello oggettivo-ontologico. Al contrario per lui la razionalità, nella sua sostanzialità, possiede caratteristiche sociali, prassiche e analogiche, essa non è propria del singolo individuo in quanto tale, bensì è dispiegata esclusivamente dall'intero corpo sociale mediante la strutturazione offerta dalle pratiche rituali.



Anche questa prospettiva affonda le sue radici nel sostrato teoretico del pensiero tradizionale cinese, che, a differenza di quello indiano e greco, non ha posto il problema dell'individualità in sé e per sé, né ha indagato con particolare profondità le sue articolazioni in merito alla sostanzialità e immortalità dell'anima. Infatti, laddove Socrate ha riconosciuto nel proprio *daimon* il fulcro della sua riflessione e la filosofia indiana ha visto la contrapposizione delle tesi brahmaniche ponenti l'immortalità dell'anima (*atman*) e quelle buddhiste asserenti il contrario (l'argomento dell'*anatman*), il pensiero cinese, sulla scorta della susposta concezione di sapienza (*Zhi*), ha considerato esclusivamente la dimensione sociale nella sua relazionalità processuale, ignorando, o quasi, il concetto di individualità.

Un ultimo elemento di natura politica conferma questa strutturale differenza rispetto al pensiero indoeuropeo. Nei primi anni del XX Secolo, quando la Cina era ormai palesemente condannata a subire l'imperialismo europeo e giapponese, molti intellettuali sentirono il

bisogno di confrontarsi apertamente con le istanze culturali delle nazioni occidentali. Di fronte alle teorie liberali, tuttavia, si pose la grande difficoltà nel tradurre il concetto di libertà individuale nel quadro della più grande organizzazione politico-statale. Il confucianesimo non disponeva infatti delle categorie concettuali ed ermeneutiche per individuare tale libertà che impedissero di connotarla negativamente come una forma di negligenza sociale; questo in forza della sua impostazione interamente incentrata sulla società nel suo complesso, per cui colui che agiva liberamente non poteva che essere un individuo che ignorava la prassi rituale e quindi le norme sociali. Sulle stesse basi, anche le teorie giuridiche afferenti al *rule of law*, fondate su un'idea di giustizia in sé logicamente consistente e figlia della sintesi tra pensiero greco-romano e cristiano, risultavano assai difficili da integrare all'interno della prospettiva storico-consuetudinaria tipica del pensiero classico cinese, lontana dall'astrattezza della concettualizzazione occidentale.

Poste tutte queste premesse, il nostro excursus sull'*Ontologia Storica* di Li può arrivare alle sue conclusioni: concettualmente parlando, si tratta di una forma di storicismo (Li 2023, 181-182) a forte connotazione antropologica e materialistica (Li 2023, 182-183), a sua volta fondato sull'idea che la storia umana si articola e sviluppa nella dialettica tra le due sostanze: l'emozione (*Qing benti* - 情本體), ossia il complesso emotivo-razionale pienamente dispiegato nella razionalità sociale, e la tecnica-socialità (*Gongju benti* - 工具本體), intesa come le possibilità tecno-sociali proprie di una determinata epoca storica. Attraverso il processo di "sedimentazione" storica (*Jidian* - 积淀), la dialettica tra queste due sostanze contemporaneamente limita e sostiene l'evoluzione materiale-cognitiva del genere umano verso qualcosa di affine al "Sommo bene" kantiano (*Zhi shan* - 至善), consistente nel "continuo accrescimento dell'esistenza umana" (Li 2023, 181-182) immaginato come il costante progresso dell'uomo e delle sue potenzialità gradualmente dispiegate.

Dal quadro tracciato fin qui, è legittimo domandarsi quali siano stati i motivi che hanno spinto uno dei più importanti intellettuali cinesi a confrontarsi con la filosofia trascendentale, giacché è evidente che le premesse storico-filosofiche dovettero rendere assai ardua l'integrazione tra le due teorizzazioni. Per trovare la risposta è necessario indagare il concetto di soggetto e la dinamica della sua costituzione. Così infatti si esprime Li:

Se si dice che il senso storico di Hegel sui macro-processi umani sia il tratto fondamentale della sua filosofia, allora è quello più decisivo della filosofia kantiana è la ricerca profonda nella struttura spirituale umana [...] e per il bene di una nuova filosofia [...] diviene fondamentale il progetto di indagare consapevolmente il processo di costruzione dell'essere umano come soggetto. Questo è ciò che chiamo struttura psicologico-culturale, cioè, la questione della natura umana. (Li 2018a, 37)

Il problema centrale della riflessione di Li è insomma quello della soggettività umana, declinato però in una chiave assai originale, per sua stessa definizione, confuciano-marxiana. Se Kant, infatti, pone il fondamento e la legalità della conoscenza e della morale nella logica trascendentale, Li calca insistentemente la mano sul valore della prassi sociale (lato confuciano) e tecnico-materiale (lato marxiano), procedendo quindi ad eliminare l'approccio logico-teoretico del filosofo di Königsberg in favore di uno squisitamente materialistico e antropologico.

Peraltro, ad un'ulteriore analisi, il concetto di soggettività teorizzato da Li tradisce un'affinità ben maggiore con quello di matrice hegeliana rispetto a quelli di origine kantiana e marxiana; nella sua analisi delle tre *Critiche* è infatti il filosofo di Stoccarda a svolgere il ruolo di riferimento e contraltare principale alle tesi kantiane. Quando infatti Li, coerentemente con la visione confuciana, identifica razionalità, soggettività ed etica sociale, l'eco dello Spirito Assoluto hegeliano pare prendere il sopravvento, dal momento che l'individuo risulta essere solo un epifenomeno della società, che produce, organizza e dispiega tutte le sue

modalità conoscitive, morali ed estetiche. Nonostante non venga mai formalmente esplicitata, sul piano strettamente concettuale questa prossimità con lo Spirito dell'idealismo assoluto si spiega e sostanzia mediante la sua sintesi con l'ideale confuciano del "Grande Sé" (*Da Wo* - 大我), la comunità, contrapposto al "Piccolo Sé" (*Xiao Wo* - 小我), il singolo; senza porre in atto l'argomento inerente alla sua "astuzia", la ragione, attraverso la società, è nella pratica un'essenza che trascende sempre l'individuo.

Quanto, invece, al materialismo marxiano, ad esso è riservata la funzione di cornice teorica della prospettiva antropologica di Li. Sono infatti i primi processi materiali, come la fabbricazione e l'utilizzo di utensili, a innescare quelli culturali, ossia a sancire la netta distinzione, particolarmente cara al confucianesimo tradizionale, tra essere umano e mondo animale. In questo senso, come vedremo nel prossimo paragrafo, la rielaborazione che Li ha operato sulle basi del trascendentalismo kantiano risulta molto indebolita: l'aspetto teorico è ridotto a epifenomeno di quello prassico e, per quanto Li si sforzi di asserire il contrario, la sua posizione tende ad assomigliare molto ad una forma di soggettivismo in cui la società diviene la matrice essenziale di ogni processo cognitivo, pur nei limiti posti dalle potenzialità tecniche.

4. Kant secondo Li: il problema della conoscenza

Sebbene sia la più estesa, la parte relativa alla gnoseologia kantiana appare anche la più didascalica. Vi si assiste a una contrapposizione tra le tesi kantiane, fondate su una ragione universale – il "primato della logica" – e le controargomentazioni di Li, ancorate al dominio della prassi materiale e sociale storicamente progrediente. Ad una lettura attenta, la critica di Li alla logica trascendentale non produce nessuna robusta alternativa filosofica, non risulta cioè finalizzata a una revisione teoretica e sistematica dell'impianto trascendentale, ma solo a un suo profondo riadattamento in chiave (primariamente) confuciana e (secondariamente) marxiana, tramite l'espunzione di tutte le parti inadatte a tale sintesi. L'opera di Li presenta senz'altro un certo grado di trascendentalismo; tuttavia, questo è nettamente subordinato alla dialettica processuale dei suoi due riferimenti fondamentali, cioè la prassi sociale relazionale (Confucio) e la progressiva linearità storica (Marx). È per l'aderenza a questi due pilastri che, in questo ambito, la sua proposta filosofica risulta, infine, debole e contraddittoria.

Li nega la necessità metatemporale e universale delle forme pure trascendentali della conoscenza scientifica, per accordarla alla moralità sociale e alla legalità progressiva della storia, in ossequio ai suoi maestri. Ma, in definitiva, è la concezione della causalità e la differente rilevanza che essa assume nella tradizione cinese a determinare l'intera linea teoretica del trascendentalismo di Li. Come già evidenziato, tre sono i fattori che hanno ridotto il valore della causalità nella riflessione classica cinese: la scarsa differenziazione tra soggetto e oggetto, la matrice divinatoria e reticolare della razionalità e l'intendimento della conoscenza (*Zhi* – 知) come qualcosa di primariamente sociale, relazionale ed esortativo, dunque non formalmente oggettivo. Questi tre fattori hanno allontanato il pensiero tradizionale sinico dal percorrere la via di una riflessione fortemente teoretica simile a quella greca, che ha poi influenzato il pensiero moderno attraverso Galileo e il suo libro della *Natura*, scritto in caratteri matematici, ossia "platonico" e "democriteo". Viceversa, le analisi di Li sull'epistemologia kantiana, in forza del suo il punto di vista confuciano saldato con il materialismo storico, finiscono per porre la conoscenza come qualcosa di storicamente situato, transitorio, esplicitamente non necessitante:

Non c'è nessun principio assoluto di necessità nella Natura. Il principio universale [kantiano] di necessità/causalità è solo un'idea filosofica che si è irrigidita. La conoscenza scientifica universale

e necessaria che Kant ha in mente non è altro che una verità relativa; è universale e oggettivamente valida solo per un certo livello di prassi sociale. (Li 2018a, 57)

Allo stesso tempo, in merito alla suddivisione kantiana dei giudizi, Li conferma la preminenza di quelli sintetici rispetto a quelli analitici:

Poiché i giudizi sintetici hanno la facoltà di produrre nuova conoscenza, il metodo sintetico è capace di un costante sviluppo della conoscenza particolare. Il metodo sintetico è più decisivo di quello analitico poiché riflette il fatto che la prassi trasforma e gestisce gli oggetti in attività concrete, rompendo vecchie relazioni per produrne di nuove, costituendo quindi quel processo storico che evolve dal semplice al complesso. Questa è la modalità con cui il metodo sintetico espande la conoscenza all'interno della nostra mente. Questa procedura è quindi diversa dai giudizi analitici, fondati sulla logica formale [...]. In breve, la prassi sociale è, dal mio punto di vista, la base delle qualità di universalità, necessità e apriorità dei giudizi sintetici. Poiché la pratica sociale ha una relazione profonda con quella della sensibilità ed è espressione diretta delle attività umane, il metodo sintetico è fondamentale. (Li 2018a, 61-62)

In radicale contrapposizione ai neokantiani come Cassirer (Li 2018a, 65), da Li spesso criticati per l'eccessiva analiticità, egli non dà particolare rilevanza al problema gnoseologico. Dal suo punto di vista, la conoscenza è un problema sussunto nella dimensione prettamente sociale, e conseguentemente perde la sua denotazione di oggettività e universalità:

Il soggetto della conoscenza non è l'individuo, e l'inizio di essa non si ha attraverso il passivo atto di percezione sensibile. Il soggetto della conoscenza è la collettività sociale, della quale le radici possono solo essere le attività pratiche storicamente situate, particolari e sociali. (Li 2018a, 201)

In questo schema il problema della relazione tra fenomeno e noumeno passa completamente in secondo piano, per non dire che viene abolito, subordinato com'è al processo dialettico che intercorre tra le strutture cognitive umane e quelle socio-tecnologiche, in costante coevoluzione. Proprio sul concetto di dialettica inizia a configurarsi la preminenza di Hegel su Kant quale riferimento principale, per quanto mai esplicitamente riconosciuto come tale:

Poiché la dialettica si concentra sulla totalità, essa non può risultare in un determinismo. Essa concepisce la causalità non come un determinismo lineare e meccanico, ma piuttosto come la complessa struttura di un sistema che forma una pluralità di nessi causali reticolari nel quale abbondano possibilità alternative. (Li 2018a, 184)

Poste queste premesse, l'attacco al trascendentalismo gnoseologico kantiano può dispiegarsi compiutamente, come mostra la seguente formulazione:

Le facoltà della sensibilità (le nozioni di tempo e spazio) e della ragione (logica formale, matematica, categorie dialettiche) proprie del solo essere umano, non sono né trascendentali né inconoscibili: emergono e sedimentano attraverso la prassi nel lungo processo storico, diventando infine la struttura cognitiva del soggetto umano. Consapevole delle forme e delle leggi della prassi, egli cognitivizza, costituisce e comprende l'oggetto. (Li 2018a, 201)

Nelle pagine dedicate alla critica epistemologica emerge così tutta l'inapplicabilità del pensiero tradizionale cinese a quello analitico occidentale; la critica di Li supera così l'orizzonte puramente kantiano e neokantiano per volgersi ai logici europei della prima metà del '900, con Russell quale bersaglio prediletto. Le prime forme di astrazione logica non

sarebbero state che l'esito di un processo derivante dalla rigida ritualità sciamanica, fondamentale per l'ancestrale cultura cinese (Li 2018a, 67), la quale, con la sua gestualità stereotipata e la sua rigida protocollazione delle pose e delle formule ha prodotto una nuova soglia di concentrazione nei suoi partecipanti, permettendo l'insorgere delle prime modalità di astrazione. Queste ultime non hanno pertanto un valore ontologicamente indipendente rispetto alla prassi concreta, ma, come le forme a priori kantiane, sono transitorie e storicamente situate, necessariamente adeguate ad un determinato livello di sviluppo psicologico, sociologico e tecnologico. Conseguentemente esse valgono come "trascendentali" solo per determinati periodi storici, potendosi tuttavia modificare senza riferimenti e ancoraggi assoluti.

In conclusione, il problema che Li segnala relativamente alle kantiane forme pure a priori gnoseologiche dipende dalla loro astratta e compiuta universalità, irriducibile all'alveo della riflessione cinese. Dal suo punto di vista esse sono di fatto equiparabili a quelle platoniche e quindi, in definitiva, trascendenti:

L'intelletto, che Kant pone necessariamente unito alla sensibilità, è fondamentalmente *trascendentale*, e completamente disgiunto dalla sensibilità. Kant enfatizza l'interdipendenza tra l'intelletto e la sensibilità nell'esperienza, né i concetti né le intuizioni possono essere eliminate dal processo conoscitivo. Tuttavia, egli separa e contrappone la natura e l'origine dell'intelletto e della sensibilità. Conseguentemente, l'unità dei due è soltanto un confuso aggregato di due componenti distinte. Poiché intelletto e sensibilità rimangono essenzialmente separati, la sensibilità non può elevarsi nell'intelletto, mentre questo e le sue categorie non possono essere derivate da quella. La sensibilità è radicata nella terra, l'intelletto giace nei cieli. Il risultato è che l'intelletto, a causa della sua posizione elevata, domina sulla sensibilità, cioè, il *trascendentale* domina sull'esperienza. (Li 2018a, 120)

Il cuore della questione epistemologica può essere dunque ricondotto ad una contrapposizione tra prospettive filosofiche fondamentalmente diverse: quella occidentale, nella quale il pensiero, da Parmenide in poi, viene implicitamente ontologizzato divenendo un "in sé" autosufficiente, e quella orientale, dove, al contrario, il pensiero viene sempre derivato induttivamente dalla prassi concreta, principalmente nella sua declinazione relazionale-sociale. Quest'ultima, nella sua intrinseca contraddittorietà, abroga la possibilità di una riflessione pura, cioè universale e non induttiva, sugli enti in sé, che, secondo la tradizione classica dello *Yin* e dello *Yang*, sono sempre la sintesi di estremi contrapposti eppure coesenziali, così come nella cultura cinese lo sono le due filosofie principali, confucianesimo e taoismo. Quindi, nel quadro d'insieme, la conoscenza recede nella sua consistenza, diventando un prodotto di un soggettivismo fondato sulla soggettività tecno-sociale, sempre storicamente situata.

5. La morale kantiana secondo Li

L'analisi morale segna un sensibile cambiamento nell'esposizione e rielaborazione della dottrina trascendentale kantiana che trova, nell'azione secondo il dovere, un importante punto di convergenza con il confucianesimo tradizionale. Li riconosce la sublimità dell'imperativo categorico kantiano (Li 2018a, 223), che tuttavia ritraduce e legittima solo sulla base della soggettività sociale attraverso una serrata, ma coerente, critica dei postulati della ragion pura pratica. Nella sezione sulla morale diviene infatti esplicita la sua sostituzione dello "io penso" kantiano con il corpo sociale nel suo intero:

L'individualità non è in conflitto con la società, piuttosto è uno dei suoi prodotti più importanti. Il vero significato dell'individualità è da ricercare in una socialità più ricca. (Li 2018a, 334)

Questa concezione della società come soggettività trascendentale, identificabile con il confuciano “Grande sé” (*Da Wo* – 大我), può certo considerarsi il prodotto della plurimillennaria storia cinese. A differenza della cultura occidentale, che è il risultato di una articolatissima e per molti aspetti mai risolta sintesi di due tradizioni intellettuali diverse, filosofia greca e religione cristiana, e di due attori sociali in perenne competizione tra loro, Stato e Chiesa, la Cina ha vissuto per oltre due millenni con i medesimi riferimenti culturali, aventi sì un carattere dialettico, ma essendo tra loro sinergici e interamente ricompresi nello Stato/Società. Tale unità si è mantenuta financo nelle occasionali partizioni che hanno caratterizzato i turbolenti mutamenti susseguenti alla caduta della dinastia regnante. Solo con i violenti rivolgimenti socioeconomici tra XIX e XX Secolo sono apparse profonde crepe nel predominio della mentalità confuciana, evidenziate soprattutto dal recepimento di una dottrina della concezione storica, lineare invece che circolare. Tuttavia, Li testimonia che i motivi della tradizione sono ancora profondamente intessuti nell’inconscio collettivo cinese e ancora si dispiegano al di là e al di sopra della ricezione del marxismo.

Sul piano strettamente teoretico, le critiche di Li alla riflessione morale kantiana sono molto prossime a quelle di Hegel: astrattezza, formalismo e vuotezza (Li 2018a, 227). Egli, come Hegel, ritiene che la morale sia sempre legata al contesto storico e sempre subordinata ad un soggetto trascendentale superiore dotato di una razionalità metaindividuale, da identificare, nella fattispecie, con la società, invece che con lo Spirito. La teorizzazione morale di Li è però significativa soprattutto per un altro motivo: essa espone con chiarezza la contraddizione del suo soggettivismo sociale. La netta critica a universalità, astrattezza e cogenza delle forme pure a priori conoscitive avrebbe implicato che pure l’assetto trascendentale dell’imperativo categorico subisse la medesima riconfigurazione, tuttavia, proprio la fondamentale importanza della sfera morale nel pensiero classico cinese deve avere impedito questa logica conseguenza. Li, infatti, pur mantenendone la situazionalità storica, riconosce il carattere di universalità e necessità dell’imperativo morale, cioè dell’azione secondo il dovere (Li 2018a, 245). In poche righe egli riassume implicitamente la matrice storico-tradizionale del suo pensiero, accorpando gli elementi razionale, pedagogico, sociale:

Non è forse *li* [nella ritualità] una forma primitiva di morale che richiede autocontrollo [...]? Secondo la prospettiva della psicologia infantile, l’obbedienza alle imposizioni sociali (che sono *universali e razionali*) costringe al controllo dei desideri naturali (che sono *individuali e sensibili*) [...] è l’inizio dello sviluppo della volontà morale. (Li 2018a, 245)

In poche parole, non la ragione universale in senso astratto (logica), bensì la società (analogica) vale quale fondamento trascendentale della morale. Per quanto Li affermi l’universalità delle “imposizioni sociali”, la loro legittimazione è prassica, induttiva; conseguentemente lo scopo di Kant di porre la ragione come “tribunale supremo” e basamento dei giudizi a priori viene invalidato dalla sua subordinazione alla prassi, implicitamente oggettivata a principio nonostante sua intrinseca contraddittorietà. L’uso “pubblico” della ragione invocato da Kant nella *Risposta alla domanda: che cos’è l’illuminismo* (Kant 2021) viene così implicitamente ridimensionato nel suo valore critico in quanto il momento genetico di formazione dei giudizi precede praticamente sempre quello dell’emersione nella coscienza dell’individuo. In conclusione, l’apriori kantiano viene storicizzato sulla scorta di una soggettività sociale trascendentale. A testimonianza della coerenza dell’approccio scarsamente problematico sul piano puramente teoretico, uno dei problemi centrali della *Critica della ragion pratica*, il *Faktum* della ragione (Kant 2020), non viene in alcun modo ripreso da Li.

Infatti, in assenza di una giustificazione a priori che, evidentemente, la prassi non può produrre, il quesito sulla possibilità di giudizi autenticamente e necessariamente morali non viene risolto razionalmente, cioè filosoficamente, ma solo antropologicamente. Laddove

Kant ha evitato di produrre una vera e propria ontologia della ragione, Li ignora *tout court* la razionalità quale fondamento a priori “in sé” dell’agire morale, ponendolo come pienamente realizzato e compreso solo a posteriori, nella società materiale. Egli ha cioè attribuito ai giudizi morali sorti in seno al corpo sociale la qualità di universalità, di stampo logico-deduttivo, senza fornirne che una giustificazione a posteriori, fattuale. L’incoerenza si manifesta quindi tra le due diverse qualificazioni dei giudizi determinanti, quelli conoscitivi e quelli morali, i quali, nonostante siano entrambi soggetti a quella stessa dialettica delle due sostanze, emozione e tecno-socialità, e abbiano alle spalle il medesimo soggetto trascendentale, la società, hanno statuti diversi: i primi sono completamente transitori, mentre i secondi sono universali, per quanto anch’essi storicamente transeunti.

A complicare ulteriormente il quadro contribuisce la concezione storicistica di Li, che riconosce una necessaria evoluzione della Storia, hegelianamente concepita come un movimento “a spirale” (Li 2018a, 271) carico di accenti metafisici:

La vita dell’individuo e i suoi scopi soggettivi legati alla sopravvivenza sono limitati e obbediscono alla natura, laddove la storia umana, cioè, la prassi sociale e i suoi successi, trascendono la natura e sono eterni. (Li 2018a, 328)

Per quanto la storia sia trattata in modo stringato, il suo storicismo pare permeato dello stesso afflato metafisico che Löwith imputava alla teorizzazione marxiana (Löwith 2015), anch’essa in contraddizione con la sua esplicita radice materialistica.

6. L’estetica. Brevi cenni

L’ultima stringata parte dell’analisi kantiana di Li si concentra sui giudizi teleologico ed estetico. Mentre il primo è trattato in modo relativamente sommario, nella trattazione del secondo, per quanto concisa, si può individuare il punto culminante dell’opera, giacché qui Kant risulta essere autenticamente centrale rispetto a Confucio, Hegel e Marx. La trattazione non è in ogni caso teoreticamente approfondita, non essendo sviluppato l’elemento formale dell’estetica kantiana, privilegiandone piuttosto la prossimità con la concezione confuciana:

La tematica sulla bellezza non concerne solo l’apprezzamento delle opere d’arte e delle creazioni artistiche. Essa è invece una questione che riguarda l’umanizzazione della natura (*zirande renhua* - 自然的人化), ed è un problema fondamentale tanto sul piano filosofico quanto su quello storico. (Li 2018a, 324)

Il giudizio estetico, capace di entrare in risonanza con l’emozionalità propria della psicologia confuciana, si configura come il medio sintetico *par excellence*, punto di unione non solo di conoscenza, morale e storia, ma pure delle due tradizioni, occidentale e cinese. La debolezza dell’elemento prettamente logico che è propria del giudizio estetico, inteso da Kant come “un sentimento personale non fondato su concetti” (Li 2018a, 299) è ciò che permette a Li di mettere in secondo piano, almeno momentaneamente, Hegel quale suo riferimento principale. Tuttavia, l’impianto concettuale iniziale resta inalterato, non è una facoltà “in sé”, cioè trascendentale, a sancire i fondamenti della bellezza, bensì la prassi sociale, cioè la dialettica tra le due sostanze dell’Ontologia Storica. In conclusione, anche l’estetica rivela lo iato tra la riflessione trascendentale kantiana e quella confuciana marxiana di Li: la prima è anzitutto una filosofia dell’autocoscienza fondata sulla premessa della sua partecipazione ad una non debitamente definita ragione universale, la seconda è senza

dubbio una filosofia della prassi in cui il momento teoretico risulta secondario e subordinato rispetto al “fatto compiuto” della socialità.

7. Conclusioni

Per Fichte qualunque riflessione che non mirasse a rintracciare il principio primo, riconducendo ad esso il molteplice, non poteva degnarsi del nome di filosofia (Fichte 2005). Misurata alla luce di questa premessa la proposta trascendentale di Li è assai insoddisfacente. Il motivo risiede nella concezione di cosa sia la ragione, che chiaramente diverge nei fondamenti e nelle interpretazioni che l'Occidente e l'Oriente hanno rintracciato e dispiegato. Il criterio ermeneutico perseguito in questa sede è stato quello di evidenziare come le diverse origini delle due tradizioni abbiano pesantemente condizionato la riflessione sui fondamenti della conoscenza, della morale e del giudizio estetico. Mentre in Occidente la dimensione teoretica ha oltrepassato quella sensibile, costruendo una metafisica che è stata la cifra spirituale di tutta la riflessione filosofica, in Oriente l'approccio analogico, privo del rigore logico iniziato con Parmenide, ha dato altri esiti profondamente diversi. Secondo Cassirer è proprio il rigore analitico di Kant uno dei tratti fondamentali che gli ha permesso di formulare una teorizzazione così chiara e innovativa come quella trascendentale (Cassirer 2016), superando le incertezze dei modelli precedenti come la disputa tra razionalisti ed empiristi e la teoria morale di Rousseau; tale attenzione alle definizioni categoriche e alla loro articolazione secondo il principio di non contraddizione è però lontana dal modo di pensare cinese, che per millenni ha integrato dialetticamente due visioni completamente contrapposte nello stesso contenitore, erigendo a loro guardiano e custode lo Stato. La ricezione e analisi di Kant da parte di Li è chiaramente figlia della tradizione sinica e d'altra parte Li non ha mai desiderato affermare il contrario.

Sul piano puramente teoretico-trascendentale la *Critica della Critica* è pervasa da una contraddizione stridente, esposta innanzitutto nel carattere di universalità dei giudizi morali che è invece negato a quelli conoscitivi. Questi, a differenza di primi, vedono abolita la loro necessità e cogenza determinante a partire dalla loro storicizzazione. La radice di questa aporia è anch'essa il prodotto della sintesi tra riflessione marxiana e confuciana. Quest'ultima è infatti poco incline a una teorizzazione eminentemente epistemologica, perché priva sia di una netta distinzione tra soggetto e oggetto, sia di un compiuto impianto di logica formale, mentre è orientata verso un sapere (*Zhi* - 知) di matrice prassico-consuetudinaria votato alla realizzazione dell'armonia sociale su basi spiccatamente morali ed esortative. In secondo luogo, la sanzione della validità delle teorie storicistiche di matrice hegeliano-marxiana non viene esaustivamente esplicitata, anzi, pare esporre quell'afflato metafisico che Löwith imputava già a Marx nel suo *Significato e fine della Storia*, nel quale la pretesa di scientificità delle teorie del *Capitale* veniva considerata alla stregua di un profetismo messianico. La proposta di Li si configura così come un soggettivismo con molti punti di originalità rispetto alla tradizione filosofica occidentale. La prima è sicuramente l'enfasi continua sulla dimensione sociale rispetto a quella individuale, disegnando implicitamente una soggettività trascendentale incarnata concretamente dalla società presa nel suo complesso. A tal riguardo si comprende bene come mai Hegel sia così presente nel testo. Oltre che per il suo “metodo” dialettico, anch'esso particolarmente risonante con il pensiero cinese, la sua visione di Spirito si può sovrapporre a quella che Li propone di società, disegnata sulla base del “Grande sé” (*Da Wo* - 大我) di origine tradizionale; conseguentemente, l'assunto kantiano sull'utilizzo “pubblico” della ragione in senso critico perde di significato, essendo l'individuo “in sé” solo un epifenomeno della soggettività sociale. In secondo luogo, la teoria di Li è talmente ancorata alla dimensione prassica, piuttosto che a quella teoretica, da apparire più vicina alla dimensione antropologica che a quella filosofica. Tutti

gli elementi puramente logici, gli a priori, sono infatti svalutati e storicizzati in un processo che non appone mai un'alternativa sul medesimo livello, ma semplicemente si sostanzia in una radicale *pars destruens*.

In definitiva, quello che Li individua e rigetta come "primato della logica" consiste nell'anima stessa del pensiero occidentale, mutuata dalla metafisica greca di origine platonica e che, proprio grazie all'incontro dialettico con l'altro da sé, viene da esso confermata: l'idea di un essere in sé, logicamente intellegibile per forme pure, è qualcosa di sostanzialmente alieno alla tradizione asiatica nel suo complesso, ed è quindi naturale che il suo "peso" sia mitigato da altri elementi ad essa più affini. Permane il fatto che la subordinazione della dimensione teoretica a quella prassica annulli non solo la potenzialità di una riflessione trascendentale pura, ma, probabilmente, pure quell'essenza, quel desiderio di verità unitaria e permanente che per più di due millenni ha animato la ricerca di molti grandi uomini che, kantianamente, hanno "osato sapere".

Bibliografia

Ames, R.T. & Hall, D. (2024). Zhi, *Routledge Encyclopedia of philosophy*, accessibile online all'URL: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/zhi/v-1#>.

Ames, R.T. & Jia, J. (2018), *Li Zehou and Confucian Philosophy*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Cauvel, J. (1999). The Transformative Power of Art: Li Zehou's Aesthetic Theory. *Philosophy East & West*, 2, 150-173.

Cheng, A. (2010). *Storia del pensiero cinese*. A cura di A. Crisma. Torino: Einaudi.

Chong, W.L. (1999). Combining Marx with Kant: The Philosophical Anthropology of Li Zehou. *Philosophy East and West*, 2, 120-149.

Cassirer, E. (2016). *Vita e Dottrina di Kant*. A cura di E. De Toni. Roma: Lit Edizioni.

Fichte, J.G. (2005). *Dottrina della scienza. 2ª esposizione del 1804*. A cura di M.V. d'Alfonso. Milano: Guerini e associati.

Gatta, T. (2022). *Lo sviluppo del lessico filosofico cinese moderno*. Verona: Leo S. Olschki.

Graham, A.C. (1989). *Disputers of the Tao: philosophical argument in Ancient China*, La Salle (Illinois): Open Court.

Hegel, G.W.F. (2010). *Lezioni sulla filosofia della storia*. A cura di G. Bonacina e L. Sichirollo. Roma-Bari: Laterza.

Kant, I. (2020). *Critica della ragion pratica*. A cura di C. Esposito. Milano: Bompiani.

Kant, I. (2021). *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*. In I. Kant, M. Foucault & J. Habermas, *Che cos'è l'illuminismo*. A cura di U. Curi. Milano-Udine: Mimesis.

Lambert, A. (2018). Determinism and the problem of human freedom. In Ames, R.T. & Jia, J. (a cura di), *Li Zehou and Confucian Philosophy*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Lambert, A. (2021). Li Zehou: Synthesizing Kongzi, Marx, and Kant. In Elstein D. (a cura di), *Dao Companion to Contemporary Confucian Philosophy*, New York: Springer.

Leys, S. (1998) (a cura di). *I detti di Confucio*. Milano: Adelphi.

Li, Z. & Lambert, A. (2019). *A History of Classical Chinese Thought of Li Zehou*. London: Routledge.

Li, Z. (1999). Subjectivity and "Subjectality": A Response. *Philosophy East and West*, 2, 174.

Li, Z., (2004). *La Via della bellezza*. A cura di A. Crisma. Torino: Einaudi.

Li, Z. (2016). A response to Michael Sandel and other matters. Trad. ing. di P. D'Ambrosio & R.A. Carleo III. *Philosophy East and West*, Vol. 66, No. 4, pp. 1068-1147.

Li, Z., (2018a). *A New approach to Kant*. New York: Springer.

Li, Z. (2018b). Response to Paul Gauguin's Triple question, in Ames, R.T. & Jia, J. (a cura di), *Li Zehou and Confucian Philosophy*, Honolulu: University of Hawaii Press.

Li, Z. (2023). *The Humanist Ethics of Li Zehou*. New York: Suny Press, ebook.

Lin, M. (1992). The Search for Modernity: Chinese Intellectual Discourse and Society, 1978-88 - The Case of Li Zehou. *The China Quarterly*, 132, 969-998.

Löwith, K. (2015). Significato e fine della storia. Trad. it. di F. Tedeschi Negri. Milano: Il Saggiatore.

Ming-Huei, L. (2017). *Confucianism: Its Roots and Global Significance*, Honolulu: University of Hawai'i Press

Pohl, K.H. (2018). Western Learning for Substance, Chinese Learning for Application. In Ames, R.T. & Jia, J. (a cura di), *Li Zehou and Confucian Philosophy*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Rošker, J.S. (2018). Modern Confucian Epistemology: From Reason to Intuition—And Back. In Ames, R.T. & Jia, J. (a cura di), *Li Zehou and Confucian Philosophy*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Rošker, J.S. (2020). *Becoming Human: Li Zehou's ethics*. Leiden: Brill.