

## BOOK REVIEWS

LARA OSTARIC, *The Critique of Judgment and the Unity of Kant's Critical System*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023, pp. 277 (ISBN: 1009336851).

The interpretation of Kant's critical philosophy offered by Lara Ostaric's book *The Critique of Judgment and the Unity of Kant's Critical System* focuses on the problem of the unity of reason and the role of the *Critique of the Power of Judgment* in achieving this unity. Within this framework, the concepts of the highest good and moral faith play a crucial role, highlighting the third *Critique*'s role in completing Kant's critical system. Through a careful analysis of reflective judgment and its role in the critical path, the author argues for a distinctive form of moral realism, namely 'moral image realism' (MIR). According to this view, reflective judgment shapes an image of the highest good and its supersensible conditions, allowing the objects of such ideas to be perceived as if they were obtained in nature.

The book is divided into three parts. Each of them, when considered individually, is capable of establishing a dialogue with the relevant field of enquiry. In doing so, they provide key elements for addressing specific questions in the contemporary debate. At the same time, these parts are closely interconnected, allowing for a reconstruction of the continuity of certain themes and problems within Kant's critical philosophy. More specifically, this structure enables a perspective on the third *Critique* that, on the one hand, considers its connection with the previous *Critiques* and, on the other, does not treat it as a work composed of two separate themes, but rather as a unified whole oriented towards the ultimate end of reason.

The first part, entitled «The Highest Good and the Postulates», introduces the themes of the third *Critique* by highlighting their connection to the previous *Critiques*. Its aim is to show that while the conclusions of the *Critique of Practical Reason* are essential, they are not sufficient to fully grasp the final end of nature. This point is illustrated by comparing the form of realism established in the second *Critique* – 'rational necessitation realism' (RNR) – to the realism that emerges through reflective

judgment in the third *Critique*, termed MIR. Having clarified, in the first chapter, the justification strategy from a practical standpoint and the status of practical cognition, the author turns, in the second chapter, to the concept of moral faith. This reference is essential because, according to the second *Critique*, the highest good must be conceived as realisable, given that it is a necessary object prescribed by the moral law, which has already been shown to be apodictically certain. From this necessity, and from the fact that nature does not reveal itself as aligned with the ends of our reason, arises the need to posit the existence of God and the immortality of the soul – assumptions that become the postulates of pure practical reason and define the content of moral faith. Accordingly, the central theme of this first part consists in defining the nature of such postulates. Their status could, indeed, be considered epistemically inferior when compared to that of freedom and the moral law, insofar as the necessity of the postulates is derived from the necessity of the moral law, thereby not relying on an apodictic certainty.

Ostaric supports a realist conception of moral faith. This approach enables claims that are necessary from a normative standpoint to be treated as ‘knowledge-like’ or genuinely cognitive. On this basis, she clarifies the status of the postulates of pure practical reason at the stage of the second *Critique*. These postulates, by virtue of their relationship to the moral law, are necessitated by the truth of the latter. In this sense, they possess reality according to the form of realism that the author refers to as RNR. Having achieved these results, the third chapter of the first part acquires a central role. Its principal objective is to show how, in the third *Critique*, the activity of the reflective power of judgment can give rise to a peculiar form of realism regarding the ideas of the postulates – MIR – which differs from RNR. The main thesis, which leads to the formulation of MIR, consists in the claim that, although becoming the object of a collective striving, the highest good remains partially transcendent. The necessity of the moral proof for God’s existence is, precisely, based on such transcendence. This proof, while equivalent to the one provided in the second *Critique*, also plays a crucial role in the third *Critique*. Its importance lies, on the one hand, in its role in fulfilling the physico-theological proof, and, on the other, in its complementarity with it. Ostaric introduces MIR by interpreting the necessity of physical teleology in relation to moral teleology in light of «reason’s demand for its own unity» (p. 90). On the basis of the unity of reason, indeed, «theoretical reason must cohere with the ends of

practical reason» (*ibidem*). Thus, the representation of nature provided by reflective judgment is presented as if it were receptive to our rational ends. From this, the author concludes that, in the third *Critique*, in order to achieve the completion of the critical system, it is no longer sufficient to «conceive intellectually» (p. 6) of the final end of creation on moral grounds; rather, the necessity to «perceive» (*ibidem*) it emerges. This means that the highest good, as the final end of nature, must be given in sensibility. This, according to Ostaric, is precisely the task assigned to reflective judgment. The latter, indeed, through its representation of nature as purposive, and thus by displaying in nature the idea of God, provides an image of the world as a «schema-analogue» (p. 7) of the idea of the highest good. In doing so, it offers support and reinforcement to the realism of moral faith. Ostaric grounds this representational process, which she defines as MIR, in what she identifies as the central theme of the third *Critique*: the unity of reason. Practical reason, indeed, requires a vision of nature that aligns with its own needs. This representation of nature is precisely what is provided by reflective judgment, which displays within nature the objects of the postulates of practical reason, thereby responding to the needs of theoretical reason.

The first part of the book lays out the core theses that ground the subsequent analysis. At the same time, it provides the main point of engagement with contemporary debates, addressing issues central to the systematic ambitions of the work. Among these, a key concern is the relationship between the practical and the speculative use of reason. Ostaric argues that speculative reason must «recognise the interest of practical reason as its own» (p. 57), since its fulfilment depends on the satisfaction of practical reason's needs. This analysis is particularly valuable, as it exemplifies Ostaric's broader account of the unity of reason. She shows that Kant considers the need for the unconditioned – characteristic of theoretical reason and expressed in its striving for the highest good – not as optional, as Willaschek<sup>1</sup> argues, but as necessary. From the outset, the highest good is presented as central to her reading, especially in addressing what she calls the problem «of the infinite separation between moral agency and the world in which its action takes place» (p. 4). More specifically, the work

<sup>1</sup> M. Willaschek, *The Primacy of Practical Reason and the Idea of a Practical Postulate*, in *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*, ed. by A. Reath and J. Timmermann, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 184-185.

fills a gap in the literature on the role of the highest good in the unity of reason. While this unity is widely acknowledged as a central Kantian theme, the contribution of the highest good is often neglected – an oversight that Ostaric convincingly corrects. In this respect, her engagement with authors such as Neiman<sup>2</sup> and Nuzzo<sup>3</sup> is significant. She moves beyond their accounts by assigning the highest good a central, non-optimal role in the systematic unity of reason – a role that remains underdeveloped or marginal in their accounts.

The second part of the book, «Aesthetic Judgment and the ‘Moral Image’», explores how aesthetic experience reinforces MIR, previously introduced in its theoretical aspects. Divided into three chapters, this section examines: the role of the aesthetic in providing a symbolic representation of the highest good (the supersensible without); the experiencing subject’s role in intimating the idea of the soul (the supersensible within); and the absence of ugliness in nature as key to aligning Kant’s aesthetics with his moral teleology.

In particular, chapter four of the second part of the book argues that beauty analogically presents the highest good, with aesthetic ideas providing its sensuous counterpart. In doing so, aesthetic experience strengthens the realism of moral faith by suggesting that the postulates of practical reason may correspond to reality. To clarify the process of analogical presentation the author identifies three necessary steps: (1) Identifying the similarities between the effects produced by the object as it appears in reality – in this case, the effect of the object we perceive as beautiful – and the effects of the object corresponding to the idea which cannot be given in reality – in this case, the highest good. (2) Identifying the causal law underlying our reflection on the object given in reality – in this case, reflection on the beautiful object entails a relation between understanding and imagination, which the author interprets as a form of reciprocal causality. (3) This form of causality can then be applied to conceptualize the unknown causality of the object of the idea, which cannot be given in sensibility – in this case, the highest good. In this sense, the author states: «the beautiful object stands as a symbol of reciprocal causal relation in the

<sup>2</sup> S. Neiman, *The Unity of Reason. Rereading Kant*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1994.

<sup>3</sup> A. Nuzzo, *Kant and the Unity of Reason*, West Lafayette (IN), Purdue University Press, 2005.

community of virtuous individuals that further each other's ends» (p. 112). Based on this, the author finally succeeds in providing an interpretation of Kant's consideration of the presentation of works of art as «kinds of cognition» (KU, §44, 5:305). This is made possible by her view of aesthetic ideas as the sensuous counterpart of the idea of the highest good. According to Ostaric, if cognition requires intuitions corresponding to concepts, then aesthetic experience – although it cannot provide a true intuition of the highest good – can nonetheless serve as its symbolic representation.

Having thus shown the way in which the beautiful object is capable of analogically exhibiting the idea of the highest good (the supersensible without) in the world, the author shifts the focus to the experiencing subject in aesthetic experience. With this shift, the author aims to show how aesthetic experience affords a connection to the supersensible within. To support this claim, Ostaric turns to the role of imagination in aesthetic judgment, arguing that it is not merely a faculty subordinated to the understanding, but one capable of following its own law. This position marks a departure from scholars such as Allison<sup>4</sup> and Longuenesse<sup>5</sup>, who emphasise the primacy of understanding in the free play of the faculties and portray imagination as subordinate to it. Ostaric, by contrast, places imagination at the centre of aesthetic harmony, thereby reshaping the relationship between the faculties. For her, this focus on imagination provides the key to showing that the schematizing activity involved in aesthetic reflection affords a connection to the supersensible within – which, in her interpretation, is identified with the soul.

This identification is developed through the introduction of imagination's fictive power: a productive synthesis governed by its own internal law, which creates unified presentations that are neither dictated by psychological association nor subsumed under determinate concepts. She argues that this autonomous schematizing activity – as it both respects and exceeds the discursive demands of the understanding – «sensibly intimates the supersensible ground of freedom, that is, the soul» (p. 126). It is interesting to note how Ostaric supports this identification of the ground of freedom with the soul by drawing on Kant's definition of life

<sup>4</sup> H. Allison, *Kant's Theory of Taste*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

<sup>5</sup> B. Longuenesse, *Kant's Leading Thread in the Analytic of the Beautiful*, in *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, ed. by R. Kukla, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 194–222.

in the *Metaphysical Foundations of Natural Science* as «the power of a substance to determine itself to act from an internal principle» (4:544). This, she contends, «refers to what, in the philosophical tradition that Kant to some extent inherits, was known as the ‘soul’» (p. 126).

While this interpretive move is conceptually suggestive, it raises some concerns. Kant never explicitly equates the supersensible ground of freedom with the soul – neither in the *Critique of the Power of Judgment* nor in the *Metaphysical Foundations*, where the term ‘soul’ does not appear in connection with the definition of life. The identification proposed by Ostaric rests on a conceptual analogy between Kant’s definition of life and a classical understanding of the soul as a principle of inner activity. One might therefore question whether this move constitutes a legitimate elaboration of Kant’s framework or rather an interpretive extension that exceeds what Kant himself makes explicit in his critical writings.

In any case, the interpretation developed in the second part of the book proves valuable insofar as it enables Ostaric to present aesthetic experience as mediating not only between nature and freedom, but also between the sensible dimension of human experience and the subject’s moral vocation. In this way, she reinforces her broader thesis concerning the systematic unity of reason.

Finally, the third part of the book, «Teleological Judgment and the ‘Moral Image’», explores how Kant’s reflective judgment contributes to the unity of theoretical and practical reason through the concept of purposiveness in nature. Ostaric argues that organisms, as natural ends, exhibit internal purposiveness – being both the cause and the effect of their own form – which enables them to function as analogical images of absolute freedom. This is a key instance of what she calls MIR, defined as the symbolic representation of the supersensible through the analogical procedure of reflective judgment. By identifying a similarity of effects between the self-organising structure of organisms and the spontaneous causality of freedom, reflective judgment employs reciprocal causality in nature to construct an image of autonomous moral will. As she explains, causal reciprocity in organisms «can serve the function of indirectly exhibiting autonomous will determination» (p. 223), allowing nature to appear not only compatible with freedom, but as harmoniously coherent with it.

This reinforces Ostaric’s broader thesis that the third *Critique* completes the system of critical philosophy by showing how nature, judged reflectively, can be viewed as symbolically aligned with moral ends. The

opening chapter of the third part of the book underscores the interdependence between theoretical and practical reason. As she notes, «the aims of practical reason are already anticipated through the Idea of the ‘unconditioned’ in [Kant’s] theoretical philosophy, while the objective reality of the ‘unconditioned’ can only be demonstrated in the practical» (p. 204). This «mutual interdependence of theoretical and practical reason» (*ibidem*) becomes manifest in the purposiveness attributed to nature by reflective judgment, through which nature symbolically reflects the moral vocation of reason.

However, this is not the only way in which reflective judgment represents the theoretical and practical domains as harmoniously cohering with each other. In addition, reflective judgment also evokes two further meanings of the supersensible: the idea of a divine designer and that of an intuitive intellect. These emerge from Kant’s resolution of the antinomy of teleological judgment, reflecting the tension between mechanistic and teleological views of nature. The idea of an intuitive intellect, as the supersensible ground of organic unity, reconciles this opposition and offers a vision in which reflective judgment represents the theoretical and practical domains as harmoniously cohering with each other.

In the final chapter, Ostaric’s reading of Kant’s essays on history, interpreted through the lens of the highest good, represents a further significant contribution. She maintains that the teleological representation of human history exemplifies another instance of MIR, insofar as it allows reflective judgment to present the idea of divine providence as if manifest in nature. In this way, what is necessary from a practical standpoint appears as if realised within the theoretical domain, thereby reinforcing the unity of reason.

This work has the merit of offering an interpretation of the *Critique of the Power of Judgment* that highlights its indispensable role in Kant’s solution to the problem of the unity of reason. The latter, indeed, is a fundamental issue insofar as this unity is what allows for the determination of the unconditioned, albeit exclusively from a practical standpoint. Following Ostaric’s argumentative strategy, the representational activity of ideas carried out by reflective judgment constitutes the true advancement made by the Kantian critical system beyond the *Critique of Practical Reason*. Through reflective judgment, the ideas of reason acquire a reality sufficient for the reflecting power of judgment, thereby making the object of the idea of the highest good, in a certain sense, accessible within sensibility.

In doing so, Ostaric restores the centrality of the results of the *Critique of the Power of Judgment* in completing the Kantian critical project. At the same time, she never loses sight of the broader trajectory of the critical system and the role of the other *Critiques* in the systematic construction of this project. In this way, the book offers a cohesive image of Kant's critical philosophy, maintaining a broad perspective that embraces and interconnects domains – such as aesthetics and philosophy of history – often overlooked in discussions of reason's systematic unity.

(Agata Vesentini)

JENNIFER MENSCH (ed.), *Kant and the Feeling of Life. Beauty and Nature in the Critique of Judgment*, New York, SUNY Press, 2024. pp. 381 (ISBN: 9781438498638).

In the development of Kantian philosophy and in the context of its early reception in Germany, the concept of life (*Leben*) seems to play a prominent, though still insufficiently clarified role. While it draws upon a terminology that reflects the emerging 'sciences of life' of the eighteenth century, it cannot be reduced to its biological meaning alone. Rather, it encompasses a broader spiritual dimension that extends to the psychological, aesthetic, political, moral and religious domains of human experience. *Kant and the Feeling of Life. Beauty and Nature in the Critique of Judgment*, edited by Jennifer Mensch, offers a significant contribution to this line of inquiry. The volume investigates Kant's reference to the 'feeling of life' (*Lebensgefühl*) in the *Critique of Judgment* and within the broader framework of his critical project, showing how this notion mediates between heterogeneous dimensions of experience and acquires systematic relevance.

The collection gathers essays by North American scholars of Kant's philosophy, who develop an interpretive framework established under the influence of Ernst Cassirer and further elaborated, more recently, by Angelica Nuzzo and Rudolf Makkreel – according to whom 'the idea of life pervades the entire structure of the *Critique of Judgment*'<sup>6</sup> as a 'bridge

<sup>6</sup> R. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the 'Critique of Judgment'*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 103.

concept' (3) between its two parts. Following this interpretation – according to which Kant does not conceive of organic life as separate from mental life, but rather assigns the latter a paradigmatic value in relation to the former<sup>7</sup> – the contributors offer readings of the third *Critique* that highlight the multifaceted implications contained in Kant's brief but significant references to this notion, developing Makkreel's hypothesis that 'the idea of life provides an overall perspective for understanding the reflective functions of the imagination'<sup>8</sup> both in aesthetic and teleological judgments. The quest for a systematic function of the concept of life – not much explored within Kantian scholarship – guides the diverse approaches collected in the volume, which also examine its antecedents in the metaphysical, aesthetic, and psychological traditions of the eighteenth century, as well as its critical reappropriation by Kant.

After Mensch's introduction, which outlines the thematic orientation of the volume, Dennis Schmidt highlights the centrality of the feeling of life in the *Analytic of the Beautiful*. Conceived as a feeling in which the «mind (*Gemüth*) becomes conscious of feeling its own state» (p. 24), the feeling of life underlies the universal communicability of aesthetic pleasure. It marks a non-ordinary condition of the mind, distinct from both theoretical and practical cognition. In relation to the autonomy of reflective judgment, it is characterised as a 'play' (*Spiel*) and 'quicken' (*Belebung*) of the powers of the mind, as well as an intensification of one's moral vocation. The author further explores his role in artistic creation, showing how these features emerge in the relation between spirit, genius, and poetic language in Kant's theory of symbol.

James Risser focuses on the architectonic problem of the bridge between the realm of nature and that of freedom, which grounds the overall structure of the *Critique of Judgment*. Through a clear and compelling analysis of Kant's problem of the possibility of freedom's effect in nature, Risser argues that the purposiveness involved in aesthetic pleasure and the teleological interpretation of nature converge in Kant's idea of a 'promotion of life' (*Beförderung des Lebens*). This notion must be understood not merely in biological terms, but as the «force relative to the highest order of life – namely, freedom» (51): the promotion of life ultimately coincides with the promotion of culture and of ethical life.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Ivi, p. 88.

The third and fourth chapters of the volume shift the focus toward the historical genesis and the reception of the concept of life. Courtney Fugate traces its transformations from Plato and Aristotle to Christian August Crusius, showing how Kant's integration of the concept into critical philosophy results in a novel reformulation. Through a close reading of passages from Crusius's *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, Fugate illustrates how, in this tradition, life is properly attributable only to spiritual beings endowed with intellect and will. Kant appears to inherit this conception, elaborating a complex and long-maturing theory of life in which it is defined as a substance's capacity to determine itself to act according to an internal principle – namely, the faculty of desire and the feeling of pleasure or displeasure – and as a unifying principle that governs such activity in direct proportion to freedom. In light of this reconstruction, the author offers a reinterpretation of the *Analytic of the Beautiful* as a «theory of human life» (p. 80), investigating the nexus between life, feeling, and the communicability of taste.

J. Colin McQuillan reconstructs Kant's reception of the concepts of 'aesthetic life' and of the 'liveliness' (*vivacitas*) of representation as elaborated by Alexander Baumgarten and Georg Friedrich Meier, drawing on Kant's lectures on metaphysics, anthropology, and logic, where these Authors were explicitly discussed. The author shows how Kant reinterprets these notions in light of a reconfiguration of the relation between empirical psychology and metaphysics, detaching the liveliness of representation from its perfection and instead grounding it in its relation to the subject. This reconstruction allows McQuillan to elucidate how such a confrontation informs Kant's account of the enlivenment of the powers of the mind in aesthetic judgment, as well as other key aspects of the *Critique of Judgment*.

Kristi Sweet returns to the problem of mediation between the sensible and intelligible world, arguing that Kant's account of reflective judgment seeks a specific form of harmonisation between freedom and nature which refers back to life as a unity that both grounds and exceeds the critical system as a whole. Drawing on a passage from the *Critique of Practical Reason* – in which life appears as a particular form of relation between will and body – Sweet turns to the concept of the ideal of beauty in §17 of the *Critique of Judgment*, which gains particular significance from this perspective. As a concrete instantiation and archetype of the moral idea of freedom, the ideal of beauty aesthetically expresses, in the human body wholly organized through freedom, the self-determination of human life

– thereby fulfilling reasons demand to present «the possibility of freedom's efficaciousness in the natural order» (118) in a living figure.

The subsequent chapters of the volume are devoted to the *Analytic of the Sublime* and address several interpretive questions that partially diverge from the volume's main theme, instead aiming to engage with the debate on this section. Rachel Zuckert addresses the problem of an «explanatory gap» (p. 130) between the phenomenological and psychological levels of Kant's account of the dynamic sublime. According to Zuckert, Kant's explanation fails to fully determine the relation between cognitive activities, experiential content, and the complex affective responses of pain and pleasure involved in the sublime. The vital feeling that grounds the aesthetic pleasure of the sublime is, in this context, elevated to a 'feeling of the spirit' (*Geistesgefühl*) not through a direct causal mechanism, but via an analogical and symbolic reflection that interprets the experience in moral terms.

Robert Clewis examines the interplay between the expansion of imagination, the release of the vital powers and the pleasure generated in the experience of the sublime. His analysis delineates distinct sources of pleasure operative in Kant's physiological account, while raising the question of whether the origin of such pleasure must be consciously recognised by the subject undergoing this experience. Clewis argues that the normativity Kant attributes to the judgment of the sublime is not grounded in empirical awareness, but rather in a subsequent reflection on that experience. Such reflection, however, is not a necessary condition: awareness of the powers of reason may remain pre-reflective or implicit.

Dilek Huseyinzadegan turns to the problem of the transcendental foundation of the universality of judgment of the sublime. The author identifies in Kant's account an unresolved tension between the appeal to a natural predisposition and to a demand of culture, which finds expression in the absence of a transcendental deduction for such judgment. In her view, their possibility rests not on *a priori* grounds but on empirical conditions linked to the culture and to the aesthetic education of the subject.

The remaining chapters of the volume expand the discussion of Kant's thought to encompass practical philosophy as well. Rodolphe Gasché investigates the relationship between the feeling of life, universality, and the communicability of the judgment of taste. Reconstructing Kant's account of human 'sociability' (*Geselligkeit*) and the concept of *sensus communis*, he shows how the claim to universality

and the communicability of aesthetic judgment presupposes the idea of a «universal voice» and a «life in community» (p. 202), within which an organic relation among subjects is established – one in which individuals participate as both means and ends. Gasché then proposes that *sensus communis* can be understood as the feeling of a spiritual life, which for Kant entails a distinctive pleasure in «being together in a spiritual fashion» (p. 214).

Rudolf Makkreel explores the function of the concept of life through a comparison between the purposiveness of aesthetic judgment and that of teleological judgment, highlighting several analogies in the articulation of life's spiritual meaning. He then examines Kant's lectures on anthropology, metaphysics, and logic, situating the concept of life in relation to Kant's notions of soul (*Seele*), mind (*Gemüth*), and spirit (*Geist*). These, no longer conceived in terms of substance but as «three functional levels» (p. 221) of life, are different «ways in which we feel ourselves to be alive» (p. 222) – that is, different modes of the soul's power as it expresses its predisposition to animality, humanity and good. After clarifying the role of life in aesthetic imagination, Makkreel turns to the second part of the *Critique of Judgment*, reconstructing Kant's epistemological account of the organism and distinguishing aesthetic from organic purposiveness. He then contextualises Kant's idea of the organism's immanent purposiveness in relation to the theory of epigenesis and Blumenbach's *Bildungstrieb*. Drawing on both published and unpublished materials, Makkreel outlines a general account of Kant's conception of reflective purposiveness, thereby shifting the discussion regarding aesthetic and teleological judgment to a transcendental level.

Susan Meld Shell retraces the development of Kant's political thought by examining the function of organic metaphors within his conception of political community. Focusing on Kant's political writings prior to the French Revolution, she highlights the influence of the modern tradition of political philosophy – particularly Rousseau – in shaping Kant's image of the political body as an organism. She also considers the impact of debates on preformationism on Kant's «cosmological idea of history» (p. 247). The author then identifies a later stage of Kant's reflection – marked by the death of Frederick the Great and the fall of the Bastille – where this model of political organization is reconfigured through new conceptual tools acquired during the development of the *Critique of Judgment*. Shell emphasises how Kant's concept of the

organism informs his reflection about the relationship between people and state, the representative system, and the legitimacy of insurrection

Michael J. Olson investigates why Kant characterises the feeling of life as a feeling of health. If the feeling of life implies a promotion of life, then aesthetic pleasure and the enlivenment of the powers of the mind are, for Kant, also connected to bodily health. By comparing passages from the *Critique of Judgment* with the anthropology lectures, Olson shows that Kant's interest in medicine has a systematic significance, specifically within the context of aesthetic pleasure and moral action. Olson reconstructs Kant's idea of health through a comparison with Brown's *Elementa medicinae*, situating it within the broader debate on the philosophy of medicine – that aimed at constructing «an a priori, systematic knowledge of the structure of embodied human life» (p. 292).

Joan Steigerwald explores Kant's conception of organic life in the *Critique of Judgment* and its contribution to late 18th-century debates in biology, involving figures such as Blumenbach and Caspar Friedrich Wolff. The author analyses Kant's definition of the organism as a process of «self-formation» (p. 299) and a reciprocal relation of means and ends, situating it within the forms of reflective judgment. Her reading examines Kant's discussion of the objectivity of «natural end» (*Naturzweck*) and the limit of analogy between organisms and works of art. Steigerwald then outlines the position of Kielmeyer in his *Verhältnisse der organischen Kräfte*, portraying how it develops Kant's idea of organic life into a foundation for a «science of life» (p. 312) that would inspire the biologists and naturalists of the period.

In the last essay of the volume, G. Felicitas Munzel focuses on Kant's moral writings in order to highlight the relationship between the feeling of life and the 'moral feeling'. This concept, on the subjective side of moral judgment cultivation, becomes crucial for understanding how maxims of moral law can be made practically effective in human life – «how objectively practical reason can also be made subjectively practical» (p. 321). Examining the relation between moral, anthropology and aesthetics and Kant's notion of *Gemüth*, Munzel characterises moral feeling as «an aesthetic concept of the mind's responsiveness to reason's moral concepts» (331), which involves an affection of the mind upon the body. After analysing the function of the sublime and the connections between moral feeling, mind and body, Munzel shows how, for Kant, the feeling and the

promotion of life emerge from «an aesthetic attunement of mind» (p. 338) in which human beings come to feel their freedom.

In its overall structure, Mensch's project succeeds in effectively coordinating the various competencies of its contributors, who develop lines of inquiry already outlined by Makkreel and identify new and unexplored ones – also by drawing on materials not published by Kant and on sources from contemporary authors.

Consistently with this approach, it would have been of particular interest to investigate, for example, the role of the feeling of life in the notion of «living faith»<sup>9</sup> (*lebendige Glaube*) presented in the *Religion within the Bounds of Bare Reason*, or to examine more specifically how this feeling is connected to the feeling of the existence of the I. If the feeling of life is a «transcendental feeling of spontaneity»<sup>10</sup>, which, as an aesthetic feeling, also comprises the receptive dimension of subjective experience, this connection – according to Makkreel – would lead Kant to regard it as «the subjective counterpart of the transcendental ‘I think’»<sup>11</sup> and, consequently, as a transcendental condition of human embodied experience and action. This systematic analysis would more clearly reveal how, within the third *Critique* and particularly through this notion, Kant reconsiders certain foundational nodes of transcendental philosophy – especially the interrelation between sensibility and understanding – that were also debated during the period of his early reception.

Yet the aim of the volume is not to offer an exhaustive treatment of these topics, but rather to show how the feeling of life plays a central role in Kant's work and has a complex and stratified meaning that intersects several fields of his thought. Although not all contributions identify a precise systematic function of the feeling of life, instead engaging with broader debates on Kant's organicism, his account of the sublime and his practical philosophy, the volume shows the productivity and originality of this interpretive approach. It draws attention to aspects of the *Critique of Judgment* that have often been overlooked and offers a foundation for understanding the

<sup>9</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. 6, ed. by der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900, p. 119; Eng. trans. by Werner S. Pluhar, *Religion within the Bounds of Bare Reason*, Indianapolis, Hackett, 2009, p. 132.

<sup>10</sup> Makkreel, *Imagination and Interpretation*, p. 105.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

philosophical status of the concept of life and its role in that period. For these reasons, it represents a significant contribution to Kantian scholarship and, more broadly, to studies on post-Kantian philosophy.

(Giuseppe Vacca)

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *La recensione a Jacobi (1817)*, a cura di Guido Frilli, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2024, pp. 212 (ISBN: 9788877232243).

Una nuova edizione della recensione che G.W.F. Hegel scrisse nel 1817 al terzo volume delle opere di F.H. Jacobi appare come decimo titolo della collana Hegeliana per la casa editrice dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Oltre alla traduzione del testo di Hegel, vi troviamo un'ampia Introduzione e un dettagliato Commento a cura di G. Frilli, oltre a un lungo saggio di ricognizione bibliografica a cura di M. Megli.

La recensione di Hegel fa riferimento al volume delle opere di Jacobi in cui vennero inclusi: una importante prefazione in cui Jacobi riconsidera il suo percorso filosofico, la *Lettera a Fichte*, il saggio *Sull'impresa del criticismo di ricondurre la ragione all'intelletto*, il breve testo *Su una profezia di Lichtenberg*, e *Sulle cose divine e la loro rivelazione*, oltre ad alcune lettere scelte.

La traduzione presenta il testo a fronte, consentendo un agile orientamento all'interno del lessico filosofico che Hegel e Jacobi in parte condividevano, nonostante alcuni termini chiave come *Vernunft*, *Verstand*, o *Glaube* non siano totalmente sovrappponibili. Nonostante la parziale differenza tra i due vocabolari, risulta allo stesso tempo abbastanza agevole orientarsi, poiché sia Jacobi, nelle opere a cui si riferisce la recensione, sia Hegel definiscono l'assolutezza della ragione (*Vernunft*) alla luce di una critica dell'intelletto (*Verstand*). In questo senso, benché l'esito finale della descrizione dell'orizzonte aperto dalla ragione sia diverso, il lessico usato da Jacobi (nella sua fase matura) e la terminologia adoperata da Hegel convergono. Il testo italiano è limpido e la fraseologia di Hegel appare riproposta in modo elegante, tanto da consentire una comprensione immediata del complesso intreccio che si stabilisce tra argomenti di Jacobi, interpretazioni di Hegel, e riferimenti incrociati ad altri autori coinvolti nella nascita della filosofia post-kantiana. Per espressa

ammissione di Frilli, la resa linguistica si inserisce in una tradizione che si sta consolidando da qualche decennio e va da V. Verra (*Enciclopedia*) e G. Garelli (*Fenomenologia*) all'edizione della *Scienza della logica* sotto la direzione di P. Giuspoli. La resa di 'Aufheben', ad esempio, è 'toglimento', quella di *Wirklichkeit* è 'effettività', mentre *Erscheinung* viene tradotto con 'apparenza' e il sostantivo *Glauben* con 'credenze'.

Inoltre, è interessante notare quanto Hegel nel dare una definizione il più possibile incisiva del concetto di 'spirito' (*Geist*) insista nell'attribuirgli la qualifica di 'vivente' (*lebendig*). Non deve passare inosservato che tale qualificazione dello spirito fa eco al modo in cui Jacobi definiva il vero Dio, contrapposto al Dio della filosofia sistematica di Fichte da una parte e dell'Illuminismo tedesco dall'altra. Sembra così che l'idea di vero Dio di Jacobi (il 'Dio vivente') e quella di 'spirito' di Hegel si associno, almeno terminologicamente, nel progetto comune di costruire un diverso modo di intendere l'universale. Infatti, Hegel si associa con Jacobi nell'affermare che l'universale non è più da considerare come quel vuoto astratto proposto dall'intelletto, ma deve essere definito solamente come ciò che è 'concreto' (*concret*) e 'vivente'.

All'inizio della sua Introduzione, Frilli indica almeno tre fattori che rendono la recensione del 1817 un testo fondamentale per conoscere non solo la definitiva posizione di Hegel nei confronti del pensiero di Jacobi, ma anche il debito che Hegel contrae con Jacobi fin dalla sua formazione al seminario di Tubinga. Innanzitutto, Hegel redige questa recensione quando ha appena concluso la *Scienza della logica*, ossia nel momento in cui ha finalmente definito la base teorica per la costituzione dell'assoluto alla luce della finitezza delle categorie del pensiero logico. Ritornare al pensiero di Jacobi significa quindi rivalutare la necessità della critica al pensiero sistematico di Spinoza in vista di una conciliazione tra assoluto e finito. Se Jacobi fu il primo a indicare l'esigenza di accogliere criticamente le istanze esposte dal pensiero di Spinoza per ridefinire la forma della filosofia, così Hegel ora accoglie l'invito di Jacobi sigillando la propria avvenuta maturità grazie alla risposta che egli stesso ha saputo dare a domande sollevate da Jacobi trent'anni prima.

In secondo luogo, Hegel mette mano alla recensione nel momento in cui la sua idea di pensiero sistematico sta per dare il suo frutto più prezioso. L'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1817) mostrerà l'articolazione di un pensiero che si deve confermare al di là delle costrizioni della finitezza ma capace al contempo di informare ogni determinazione

finita donandole una funzione nella costituzione dell'assoluto. In questo contesto, la singolarità dell'agente libero che Jacobi intendeva valorizzare troverà riconoscimento e definizione all'interno del dispiegamento di una totalità sistematica.

Infine, proprio quell'anno Hegel raggiunge l'obiettivo di insegnare all'università. Ha quindi finalmente l'autorevolezza necessaria per dare rilevanza alla propria posizione nei confronti delle più importanti correnti di pensiero contemporanee. La recensione si inserisce quindi in un suo consapevole programma di posizionamento nel dibattito filosofico. E Jacobi ritorna quindi come primo interlocutore in un momento in cui Hegel inizia a costruire la propria identità nella storia della filosofia tedesca, consapevole di una raggiunta autonomia (pp. 11-12).

Come detto, Frilli interpreta la recensione come il momento più importante del confronto tra Hegel e Jacobi (p. 14). Se è vero che il pensiero di Jacobi è discusso estensivamente in tutta l'opera di Hegel, al pari di Aristotele e Kant (p. 15), è altrettanto evidente che nella recensione diventa finalmente chiaro che Hegel intende avvalersi del pensiero di Jacobi poiché esso rappresenta «il livello più avanzato raggiunto dalla coscienza filosofica dell'epoca, che deve essere sia assimilato che criticato per poter procedere oltre» (p. 19).

Il «procedere oltre» che viene messo a tema nella recensione prende la forma di una riconsiderazione del concetto di libertà all'interno della sistematicità del pensiero scientifico. La conquista filosofica conseguita con la *Scienza della logica*, ossia l'esposizione delle differenti forme di mediazione che rielaborano e superano il monismo Spinoziano nel progetto generale della logica speculativa, assume così un rilievo sistematico fondamentale che permette alla recensione di diventare particolarmente rilevante. In essa diventa evidente che, grazie alla dialettica tra sostanzialità e soggettività, il principio della libertà viene a trovare le proprie fondamenta e la possibilità di una realizzazione. In altri termini, Hegel crede che la tesi esposta nella Prefazione della *Fenomenologia* secondo cui il vero va inteso non come sostanza, ma altrettanto come soggetto, trovi eco nelle opere di Jacobi. Il difetto della filosofia di Jacobi, sottolinea Frilli riportando le parole di Hegel, consiste solo nel fatto che questa equazione non viene sufficientemente analizzata e articolata (p. 29). Per un'analisi e un'articolazione complete, Hegel percorre la via della *Fenomenologia* e della *Scienza della logica*, che appaiono come opere in grado di esporre la negatività del finito in maniera alternativa a quella esposta da Jacobi. Solo alla

luce di questa nuova concezione della negatività, il principio della libertà trova piena realizzazione.

Jacobi, secondo Hegel, comprende giustamente che Spinoza rappresenta il termine di riferimento essenziale per ogni filosofia; tuttavia, egli non riesce a formulare un concetto di assoluto alternativo a quello proposto da Spinoza. Se Jacobi sembra credere che non esista una nozione di assoluto diversa da quella di Spinoza, Hegel intuisce invece che un concetto alternativo di assoluto è non solo possibile, ma intrinsecamente necessario ad un vero concetto di finito. In opposizione a Spinoza e Jacobi, Hegel infatti intende salvaguardare il vero finito introducendo la vera nozione di assoluto grazie a quello strumento concettuale che diventerà noto come «negazione determinata». Tuttavia è pur vero che Hegel riconosce quanto il pensiero di Jacobi inviti a superare la sostanzialità Spinoziana alla luce di un'esigenza teorica che anche Hegel riconosce e che svilupperà attraverso il concetto di spirito.

Una volta indicato il fulcro teorico attorno a cui Hegel costruisce la sua recensione, Frilli rintraccia quattro fasi principali della ricezione hegeliana di Jacobi. In una prima fase rappresentata dagli scritti giovanili, Hegel da una parte valuta positivamente la concretezza della vita morale esposta nei romanzi di Jacobi – oltre che nei testi di Rousseau e Schiller – contro l'astrattezza della morale kantiana, dall'altra però non abbandona l'idea di una fusione di monismo e libertà, come esposto nei testi del periodo Francofortese in aperta polemica con l'aut-aut jacobiano (p. 39). In una seconda fase rappresentata dalla critica mossa in *Fede e Sapere*, Hegel si sofferma in termini polemici sull'assolutizzazione del sentimento e della soggettività individuale che Jacobi difende (p. 43). In una terza fase, che si va accennando nella Prefazione alla *Fenomenologia* e si concretizza nella recensione del 1817, i testi di Jacobi vengono esaminati alla luce dell'introduzione nel dibattito filosofico dell'immediatezza dell'universale concreto, ossia di quell'elemento fondamentale alla comprensione dello spirito. È essenziale riconoscere che Hegel, nella velata critica a Schelling portata nella *Fenomenologia*, riconosce la fondatezza dei rilievi polemici che Jacobi stesso aveva fatto verso Schelling nelle *Tre lettere a Köppen* del 1803. All'interno di questo quadro, la tematizzazione della temporalità e della finitezza che un agente libero reintroduce nel piano del vero risultano elementi essenziali per la valutazione di ogni proposta filosofica (pp. 49-52). In una quarta e ultima fase, Hegel utilizza la sua critica alla tesi sul sapere immediato di Jacobi per rilevare la necessità di pensare puramente,

rendendo in questo modo funzionale il concetto di fede di Jacobi all'accesso alla purezza della logica (p. 53).

Lo Spinoza/Anti-Spinoza di Jacobi diventa quindi progressivamente rilevante per Hegel, arricchendo di sfumature sempre più fruttuose il rapporto tra assoluto e finito. Ma al netto di questo confronto, il sapere immediato di Jacobi viene misurato e giudicato da Hegel sulla scorta dell'ostilità verso il «negativo» che Jacobi, secondo Hegel, proverebbe. Essa si mostra, come ben sottolineato da Frilli, in una diversa rielaborazione del paradigma Spinoziano secondo il quale la negazione sta al centro della determinazione del reale. Jacobi sembra essere ostile ad una negazione che tutto connette e sistematizza, e che quindi tutto annichilisce. Ed è questa ostilità che Hegel condanna; anche Jacobi, quindi, si macchia alla fine di dogmatismo. Il dogmatismo di Jacobi è quello che pensa l'assoluto e il finito come distinti e inconciliabili, dimostrando così una radicale contrarietà verso l'unica forma di pensiero vitale e sistematica rappresentata dalla negatività che pervade ogni determinazione (p. 60).

Il Commento di Frilli è altrettanto puntuale. Chiarisce i riferimenti storico-concettuali del testo di Hegel, contestualizza i rimandi al pensiero di Jacobi, rileva le frizioni tra il pensiero di Hegel e quello di Jacobi che la recensione mette in luce.

Al fine di mettere in evidenza con maggiore efficacia l'idea che guida l'analisi di Hegel, Frilli riesce a presentare in maniera sintetica ma efficace quel profondo legame tra Descartes, Spinoza e Jacobi che Hegel nella sua recensione solamente accenna. In questo modo, Frilli mostra che Hegel interpreta il pensiero di Jacobi come fosse un'istanza coerente con la storia della filosofia moderna alla luce del suo legame profondo con il principio dell'unità di pensare ed essere (p. 129). A differenza di quanto aveva indicato in *Fede e Sapere*, Hegel è pronto ad ammettere che il *Glaube* di Jacobi esprime un superamento delle opposizioni poste dalla rappresentazione e dal conoscere finito; il *Glaube* è un risultato del pensiero che si impone alla filosofia grazie alle *Lettere su Spinoza* e in consonanza con un'autentica comprensione della sostanzialità del pensiero, del suo essere (pp. 129-133).

Allo stesso tempo però, se è vero che Spinoza riconosce la necessità dell'unità tra pensare ed essere, è pur altrettanto vero che egli cade vittima di una inaggirabile difficoltà. Il concetto monista di sostanza soffre di una contraddizione interna tra l'essenza atemporale delle cose finite e la loro esistenza temporale. Come anche Jacobi riconosce, il concetto

contraddittorio di un tempo eterno impedisce di concepire la realtà del finito e rende necessario il rifiuto di un modello Spinoziano di assoluto.

Di conseguenza, si rende necessaria un'«equioriginarietà» tra finitezza da una parte e quell'ordine delle mediazioni proprio della *natura naturans* dall'altra. Hegel è convinto che Jacobi, al pari di Descartes, colga questa esigenza e faciliti l'introduzione di un nuovo progetto filosofico, che vede nel pensiero sistematico la sua realizzazione (p. 145).

A questo punto Hegel rileva che, se è pur vero che Jacobi coglie la necessità di un'individualità concreta del soggetto finito e della ragione che esso rappresenta, egli non definisce il metodo adeguato ad affermare tale individualità. Il contenuto concettuale di altissimo rilievo espresso dal pensiero di Jacobi non è adeguatamente presentato in una forma altrettanto concettuale. Ciò che manca al pensiero di Jacobi è il metodo della filosofia, il cui fulcro è la negatività immanente al finito. Solo attraverso questo principio diventa possibile recuperare la mediazione, la dimostrazione, e la sistematicità in un discorso che salvaguardi la finitezza e ne faccia l'origine di una nuova idea di sostanza.

Frilli dispone molti elementi a sostegno della sua lettura del fruttuoso rapporto tra Hegel e Jacobi, non lesinando preziosi riferimenti testuali all'opera di Hegel. A parere di chi scrive, in questo disegno generale anche il riferimento a J.G. Hamann è particolarmente significativo (pp. 188-189). L'interessamento di Hegel e di Jacobi per questo pensatore da molti celebrato ma, sfortunatamente, da pochi discusso permette di ritornare su un fattore importante. La metodologia della filosofia si regge principalmente sul rilevamento della razionalità del finito e sulla conseguente valorizzazione della sua funzione sistematica nella determinazione dell'assoluto.

Ciò che emerge da questa convergenza di Hegel e Jacobi sul pensiero di Hamann è uno dei tratti più innovativi del pensiero speculativo, la cui scientificità si conferma solo grazie alla capacità della ragione di evadere i confini angusti del pensare rappresentativo e dogmatico per dare ad ogni manifestazione di finitezza un significato iscrivibile nella vita e nella vitalità (*Lebendigkeit*) dell'assoluto.

Al termine del volume, risulta essenziale la nota bibliografica redatta da M. Megli. Alla perizia nella ricognizione della letteratura critica su Jacobi si associa una sintesi utilissima dei vari contributi apparsi dalla seconda metà dell'800 fino ai giorni nostri. Naturalmente, Megli dà particolare rilievo a quegli studi che si sono impegnati esplicitamente nell'analisi del confronto tra Hegel e Jacobi, ma non trascura un dettagliato esame delle opere che

possono aiutare lo studioso e lo studente ad orientarsi nel più ampio panorama di dibattiti che la filosofia di Jacobi ha saputo generare. La sezione è organizzata in senso cronologico e propone una brevissima sintesi dei testi fondamentali che hanno reso la seconda metà del 900 un momento molto ricco per la ricerca su Jacobi. Giustamente, Megli si sofferma su alcuni tra i più recenti contributi – Sandkaulen, Pluder, Buée, Bowman, Althof – che consentono di interpretare la filosofia di Jacobi attraverso la dialettica sussistente tra teoretico e pratico, ossia tra un’istanza che privilegerebbe il sistema logico-speculativo e un’istanza che privilegerebbe l’immediatezza del soggetto agente.

A parere di chi scrive, il volume è di altissima qualità, un riferimento essenziale per chiunque voglia confrontarsi non solo con il dibattito tra Hegel e Jacobi, ma anche con il pensiero dei due filosofi. Il testo di Hegel e gli apparati di Frilli hanno una rara chiarezza concettuale che diventa fondamentale nel momento in cui essa fa luce su un contesto storico in cui l’evoluzione della filosofia occidentale subisce un’accelerazione.

(Paolo Livieri)

ALESSANDRO DE CESARIS, *Ai limiti del concetto. Genesi e forma della singolarità nella logica di Hegel*, Napoli, Orthotes, 2024, pp. 480 (ISBN: 9788893144278).

Il saggio di De Cesaris è la rielaborazione editoriale della sua tesi di dottorato e si inserisce in un panorama internazionale di studi che mirano a liberare il significato del pensiero hegeliano da una serie di pregiudizi ancora radicati nel discorso filosofico contemporaneo, caratterizzato in grande parte da forme di congedo dalle pretese di totalità riunite in un’immagine canonica del sistema della scienza. De Cesaris interviene in questo scenario in modo efficace e autorevole: efficace, perché consapevole che la chiave decisiva per ribaltare i presupposti dell’immagine di Hegel sta nell’attraversamento della sua opera teoreticamente più importante, ovvero la *Scienza della logica*; autorevole, perché propone un’interpretazione che si sforza di situare analisi di dettaglio entro una comprensione globale dell’opera in questione, smarcandosi altresì dai tentativi di appiattirla sulle tendenze in voga nella *Hegel renaissance* del contesto post-analitico anglofono. Un’implicazione di questo distanziamento è il fatto che la critica

delle interpretazioni olistico-semantiche della dialettica accompagna in modo costante l'analisi della *Fenomenologia* e della *Logica*.

L'introduzione del volume motiva il tema della ricerca, analizza le ragioni della scarsità di lavori dedicati a questo problema, formula l'ipotesi del lavoro (la ricerca di «una vera e propria *logica della singolarità*», p. 16) e chiarisce i suoi obiettivi. L'obiettivo storiografico è mostrare che la genesi e lo sviluppo del problema della singolarità attraversa tutto il pensiero di Hegel, dagli scritti giovanili alle opere della maturità. L'obiettivo teoretico è articolato in tre punti. In primo luogo, vengono distinti tre sensi del singolare: (i) il singolare come l'immediato sensibile posto al limite fra dimensione logica e dimensione alogica; (ii) il singolare «in senso tecnico» (p. 18), differenziato secondo le tre grandi scansioni della *Scienza della logica*, ovvero singolarità semplice (logica dell'essere), singolarità riflessa (logica dell'essenza), singolarità assoluta (logica del concetto); (iii) la distinzione concettuale fra singolarità e individualità. In secondo luogo, il senso tecnico del singolare si incarica di mostrare come la struttura logica della singolarità sia trasversale rispetto a tutti i livelli logici. In terzo luogo, l'autore intende sostenere la distinzione fra una trattazione ontologica e una trattazione ontica della singolarità. La prima rinvia alla «coimplicazione» (p. 287) di *logos* (inteso come unità di pensiero e linguaggio, p. 288, nota 37) ed essente (*on*) esposta nella *Scienza della logica*. La seconda consiste in una dottrina dell'ente indipendente dal *logos* ed è esemplificata dalla metafisica di Leibniz, preoccupata di dimostrare l'esistenza di enti fondamentali come le monadi (sostanze individuali inestese).

La struttura della ricerca si divide in due parti. La prima parte, intitolata «Genesi del problema della singolarità nel pensiero hegeliano», si compone di quattro capitoli, che seguono la complessa evoluzione dell'interesse di Hegel verso la questione della singolarità nel lungo periodo che precede la redazione della *Scienza della logica*, dagli scritti giovanili fino alla *Fenomenologia dello spirito*. La seconda parte, che analizza «il problema della singolarità nella *Scienza della logica*», è costituita dai capitoli 5-7, che svolgono i tre obiettivi teorici enunciati nell'Introduzione.

Il primo capitolo esamina gli scritti giovanili di Hegel alla luce di tre questioni. La prima è la questione etica e religiosa della positività, che fa emergere la tensione irrisolta fra la particolarità (intesa sia come sensibilità sia come usanze della vita di un popolo storicamente determinato) e l'universalità (intesa sia come sfera dell'intelletto astraente sia, in senso opposto, come vera religione razionale). La seconda questione si concentra sui

frammenti di Francoforte, che esplorano l'amore e la vita come universali concreti, capaci di manifestare la connessione reciproca e più intima degli individui viventi. La terza questione riguarda il rapporto di Hegel con la Grecia classica, il cui ideale plastico di forma, nell'arte come nello Stato, diviene il modello per pensare «l'esigenza di un'identità tra singolare e universale» (p. 67).

Il secondo capitolo tenta di mostrare la continuità di tre saggi del primo periodo jenese – *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* (1801), *Fede e sapere* (1802), *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* (1802) – rispetto a tre problemi principali, del cui intreccio la questione della singolarità viene presentata come risultante: il problema del nesso fra soggetto finito (coscienza) e ragione, il problema del negativo, che riguarda il rapporto immanente di finito e infinito, e il problema della forma, che ha a che fare col nesso fra intelletto e ragione, tra meccanismo e organismo. Attraverso il confronto con le posizioni filosofiche dei contemporanei, comincia a farsi strada «una concezione concreta e speculativa dell'ontologia» (p. 130), ovvero una filosofia che non è né dogmatica né meramente scettica.

Il terzo capitolo si concentra sul problema del singolare nel progetto di *Logica e Metafisica* degli anni 1804-05. L'autore sostiene che la rilevanza di questo progetto consiste nel fornire la prima elaborazione di una concezione categoriale del singolare, che fa il suo ingresso nella *Logica* con la trattazione del giudizio (*La relazione del pensare*). La progressione dalla logica (riflessione sulle categorie dell'intelletto) alla metafisica (autoconoscenza della ragione) mostra la distinzione tra due significati principali della singolarità: la singolarità relativa, che rimane affetta da un'opposizione esterna tra unità e molteplicità, tra particolare e universale, e la singolarità assoluta, ovvero l'idea dello spirito assoluto, che è relazione negativa a sé, determinazione interna dell'unità di singolare e universale.

Il quarto capitolo analizza il contributo della *Fenomenologia* alla questione della singolarità. La tesi dell'autore è che «la singolarità in quanto tale non è una figura della *Fenomenologia*, bensì è una delle categorie che il sapere filosofico – ovvero il punto di vista del “noi” – utilizza per chiarire la struttura logica alla base delle varie figure» (p. 200). Il percorso va dalla singolarità apparentemente alogica (p. 227) della certezza sensibile alla singolarità logica e condizionata della percezione (p. 241), per proseguire poi con lo sviluppo di una singolarità incondizionata. Quest'ultima si affaccia con la figura dell'intelletto, che conclude il momento ‘coscienza’, riappare

in modo ancora astrattamente negativo con il momento ‘autocoscienza’, per trovare quindi una prima esplicitazione positiva nel movimento dialettico della ragione. Quest’ultima cerca di affermare per il singolare il nesso tra singolarità e legge, ma solamente lo spirito è «autentica unità di singolarità e universalità» (p. 263). Il sapere è assoluto quando le determinazioni categoriali del sapere si sanno confermate nel gigantesco lavoro della storia mondiale (la sostanza spirituale), in modo tale che la serie delle figure individuali si può raccogliere in una storia concettualmente intesa.

Il quinto capitolo dà inizio alla seconda parte del lavoro, che si confronta in modo esplicito col problema logico della singolarità nell’opera di Norimberga. Il capitolo introduce la tesi sui tre principali significati tecnici della singolarità (p. 268) e può essere articolato in due unità tematiche. (i) Nella prima, che ha un carattere generale, l’autore si interroga anzitutto sul senso della filosofia in Hegel a partire dalla *Prefazione ai Lineamenti di Filosofia del Diritto* (1820), e in seguito si sofferma sulla natura della forma logica, commentando le due *Prefazioni* (1812, 1831) e l’*Introduzione della Scienza della logica*. L’autore sostiene che la *Logica*, in quanto scienza del pensare oggettivo, mette in atto una «riforma dell’ontologia» (pp. 282-284), quindi spiega che cosa significa il dinamismo o la plasticità delle forme logiche e, infine, identifica la loro esposizione scientifica con una «pragmatica della verità» (pp. 292-293), che tiene uniti il piano filosofico e quello metafilosofico. (ii) La seconda unità tematica si occupa della genesi della singolarità semplice nella Dottrina dell’essere, con la consapevolezza che questa operazione dipende da una tesi della riflessione esterna, visto che la singolarità non è una categoria tematizzata nel primo volume della *Logica*. Le tappe di questa riflessione sono la dialettica di essere e nulla, che dimostrerebbe l’impossibilità di un puro universale, il passare dell’essere determinato finito in altro e la struttura aporetica dell’essere per sé, che rimane prigioniero dell’opposizione fra l’essere uno dei molti (l’idealità dell’uno) e l’essere molti degli uno indifferenti che traggono gli uni negli altri.

Il sesto capitolo indaga l’emergere della singolarità riflessa nella Dottrina dell’essenza (1813), in cui le categorie, o più precisamente le determinazioni della riflessione, acquisiscono una duplicità costitutiva (l’unità di sé e del proprio altro). Secondo una logica del precorriamento che opera anche in questo capitolo, la determinazione dell’esistenza (*Existenz*), ridotta alla dialettica tra cosa e proprietà, viene presentata come la «genesi della categoria del singolare» (p. 326). Successivamente, viene

analizzata la critica hegeliana della concezione spinozista del singolare come modo finito. Infine, il singolare viene prefigurato nella determinazione modale del contingente: «la grande novità del pensiero hegeliano sta proprio nel pensare il contingente non più solo come limite del sistema, ma come elemento *intrasistematico*» (p. 353). L'analisi delle modalità della *Wirklichkeit* – una delle parti più interessanti e riuscite del libro, a giudizio di chi scrive – è completata da un *excursus* sul problema dell'ente individuale in Leibniz, in cui l'autore introduce la distinzione fra singolarità e individualità e spiega perché il problema dell'individuazione non gioca un ruolo centrale nella logica dell'essenza.

Il settimo capitolo tratta il problema della singolarità nella Dottrina del concetto (1816) e sviluppa tre tesi interpretative: (i) la singolarità è «l'elemento centrale per comprendere il senso dell'opera»; (ii) «la Logica soggettiva è il luogo in cui si sviluppa la proposta ontologica fondamentale di Hegel» (p. 375); (iii) l'innovazione filosofica di Hegel consiste nel pensare il singolare «attraverso il riferimento alla negatività, facendo così emergere un nuovo senso della soggettività e della finitezza» (p. 376). La seconda tesi viene argomentata all'inizio, mentre la prima e la terza richiedono un'analisi della prima sezione (Soggettività) della Dottrina del concetto. L'autore cerca di mostrare come il movimento logico che Hegel chiama *negatività*, ovvero «l'uscire effettivamente fuori di sé (negatività esterna) per poi riprendersi (negatività interna)» (p. 397), spiega la costitutiva ambivalenza del singolare, che è simultaneamente ritorno in sé del concetto e perdita del concetto (p. 399). Il riprendersi dalla perdita, ovvero dall'interruzione della fluidità delle determinazioni concettuali, è esposto da Hegel attraverso il passaggio dal giudizio al sillogismo. Nel presentare per sommi capi la teoria del sillogismo, l'autore mira a sottolineare il legame fra Hegel e Aristotele, ossia l'importanza del legame fra concetti attraverso diverse modalità di predicazione, mentre critica l'identificazione immediata di sillogismo e inferenza sostenuta dalle teorie inferenzialiste. Con una rapida visione d'insieme delle altre due sezioni, l'autore mostra poi come la sezione sull'Oggettività faccia emergere una precisa concezione dell'individualità (*Individualität*), i cui caratteri ontologici sono l'immanenza, la determinazione per sé e il riferimento ad altro come a sé (p. 426). Troppo poco spazio, tuttavia, l'autore riserva alla sezione sull'Idea (pp. 436-438), che compie il passaggio progressivo dall'individualità alla personalità, menzionata all'inizio del capitolo sull'"idea assoluta", e

che espone quella forma di singolarità che unifica compiutamente idea teoretica e idea pratica, singolare e universale.

Un libro che attraversa un'evoluzione così ampia del pensiero hegeliano offre numerosi temi di discussione e valutazione. Per limiti di spazio, posso qui valutare solamente tre aspetti: (i) lo statuto dell'ontologia hegeliana, (ii) la liminalità del singolare e (iii) la personalità dell'idea. I primi due riguardano l'approccio alla *Logica* e sono trasversali all'intero libro, mentre il terzo si sofferma sulla sua conclusione. Rispetto al punto (i), l'autore distingue opportunamente la riforma hegeliana dell'ontologia da un'ontologia dogmatica che finisce per diventare un'ontica, intesa come «dottrina dell'ente separato dal *logos*» (p. 130, nota 113; cfr. p. 382, nota 11). Tuttavia, la caratterizzazione dell'ontologia (inclusa quella hegeliana) come teoria del nesso fra ente e *logos* rischia di appiattire Hegel su Aristotele, soprattutto l'Aristotele degli *Analitici* e ristretto a uno solo dei quattro significati principali dell'essere distinti in *Metafisica*, Delta 7. Così facendo, l'autore salda l'ontologia *tout court* con un modello tinologico (dire qualcosa di qualcosa) che è *solo un* modello determinato e che, soprattutto, continua ad essere un'ontica, pur se consapevole del suo *logos* predicativo. Tuttavia, se c'è una lezione teorica che l'itinerario attraverso la *Logica* dovrebbe rendere chiara al lettore è che il 'qualcosa' o l'ente è solamente una categoria (una forma dell'essere), che non ha alcuna priorità nel dispiegamento sistematico dei molti significati dell'essere, perché l'essere in senso speculativo è essenzialmente concetto, essere che *si comprende*, negatività in cammino verso il sapersi. Inoltre, l'esposizione hegeliana dei cicli del giudizio e del sillogismo mostra che l'interesse del pensiero puro non è, in ultima istanza, la copula o la classificazione di modelli di predicazione, su cui l'autore insiste, ma lo sviluppo del pensare concettuale in forme che attraverso il linguaggio predicativo si esprimono, esibendo però simultaneamente il limite della forma della predicazione in generale. Per Hegel, il *logos* è certamente unità di pensiero e linguaggio (p. 288), ma non si riduce a questo, così come il linguaggio non si limita alla struttura del giudizio. Come mostrano l'*Introduzione* e la seconda *Prefazione* della *Scienza della logica*, *logos* significa *das Logische*, pensare oggettivo, inseparabilità di pensiero ed essere che si manifesta nella natura, nella storia e nelle forme dello spirito assoluto. L'aver vincolato il *logos* dell'ontologia hegeliana al «progetto aristotelico di una analisi dei diversi modi in cui si può dire l'ente» (p. 379) non permette all'autore di misurare l'effettiva portata della «riforma» (p. 282) hegeliana dell'ontologia che

culmina nella Logica soggettiva (p. 375), la quale ha da esporre il vero significato dell'essere (e dell'ente) e non presuppone che tale significato venga offerto dalla classificazione dei modi di esprimere predicativamente l'ente in quanto ente. Infine, l'idea di una riforma dell'ontologia non sembra potersi conciliare – almeno non senza una discussione più approfondita di quella proposta nel libro – con la tesi (ripresa da Lugarini) secondo cui nel pensare esplicitamente concettuale si realizza «un superamento dell'ontologia» (p. 351), oppure una «*ontologia trascendentale*» (p. 380) in cui «la molteplicità dei modi dell'essere viene articolata come processo di entificazione a partire dall'attività originaria del concetto» (p. 381). Non è facile comprendere l'intenzione teorica dell'autore in questo passo, che fa sorgere il dubbio se l'entificazione del concetto non equivalga a una sua problematica reificazione. Se invece l'autore volesse riferirsi a ciò che Hegel, nella Dottrina del concetto, insistentemente chiama *Realisierung des Begriffs* (realizzazione del concetto), perché considerare questa dinamica, che ingloba tutte le categorie dell'essere e le determinazioni di riflessione, integrandole nella configurazione di complessi di *Begriffsbestimmungen* sempre più specifici e articolati, alla luce delle categorie statiche di 'ente' o 'realta', già esposte criticamente nella Dottrina dell'essere? Un approfondimento del significato di *Aufhebung* e della sua messa in opera nel rapporto fra Logica oggettiva e Logica soggettiva avrebbe contribuito a sciogliere questa perplessità.

Rispetto al punto (ii), la tesi secondo cui il singolare si trova al *limite* del concetto (p. 262) fa nuovamente uso di una categoria dell'essere determinato, appunto quella del limite (*Grenze*), per sostenere due cose distinte: da un lato, il singolare in senso assoluto è «coappartenenza di interiorità ed esteriorità», un pervenire a se stesso «solo nello smarrisì» (p. 438); dall'altro, il limite rinvia al singolare sensibile, che l'autore ritiene tale da non appartenere «propriamente alla dimensione logica» (p. 200), sebbene ne tracci il confine (p. 227). Lasciando da parte la necessità di una disambiguazione fra 'limite' e 'confine', il problema qui presente è, a mio avviso, duplice. Da un lato, infatti, una singolarità *assoluta* non può avere un limite (interno o esterno) né trovarsi presso di esso, perché il limite è ciò che de-limita *qualcosa*, mentre la verità del singolare è di non essere un qualcosa, bensì *movimento*, ora nel concrescere delle determinazioni dell'universale (singolare assoluto), ora nell'isolamento delle determinazioni del concetto (singolare astratto). Dall'altro lato, che il singolare sensibile (sia esso quello astratto della certezza sensibile o quello più

determinato di un corpo naturale) non sia una forma *pura* del *logos* (secondo i tre sensi tecnici di singolarità) non significa affatto che esso sia *alogico*, anzi la *Fenomenologia* mostra che il *puro* sensibile è solo un'astrazione. A questo proposito, sarebbe stato opportuno distinguere fra *Logik* (logica) e *Logische* (elemento logico): il singolare sensibile non è tema di quella scienza che è la *Logik*, ma non per questo è sottratto al *Logische* (precisamente, al *Logisch-Reelle*), perché un che di radicalmente altro dal *logos* o privo di esso, a rigore, non si può dare.

Rispetto al punto (iii), le indicazioni molto scarse che l'autore dedica all'idea assoluta non sono sufficienti a chiarire il significato molto controverso della 'personalità' che Hegel le attribuisce. Si tratta di un riferimento a un Dio personale, capace di intendere e di volere? Come andrebbe pensato il rapporto della teologia speculativa di cui Hegel parla nel §17 della prima edizione dell'*Enciclopedia* con l'ontologia riformata difesa dall'autore? La personalità è una nozione metaforica o puramente logica? Come distinguere fra personalità e persona? In che cosa differisce la concezione logica di personalità da quella delle scienze dello spirito? Come si realizza il rapporto della personalità dell'idea assoluta con l'individualità incarnata di chi scrive e legge la *Logica*? L'idea assoluta può essere un che di «trascendente» (p. 436) rispetto al finito o non può che rompere con un aspetto decisivo dell'immagine giudaico-cristiana del divino? Mi paiono tutte domande rilevanti per indagare il senso della singolarità assoluta nella *Logica*, ma sono altresì domande che l'autore non pone al testo nella parte culminante della sua ricerca. Nonostante i problemi rilevati, il lavoro di De Cesaris rappresenta nel suo insieme un contributo stimolante e qualificato nell'ambito degli studi sulla *Logica* di Hegel, perché affronta in modo originale e raffinato una questione centrale che in questi ultimi anni ha cominciato a raccogliere su di sé l'attenzione che merita<sup>12</sup>.

(Federico Orsini)

<sup>12</sup> Si vedano G.S. Moss, *Hegel's Foundation Free Metaphysics: The Logic of Singularity*, New York-London, Routledge, 2020; T. Auinger, 'Individuum est effabile'. *Spekulativ logische Erkenntnis des Einzelnen in Hegels Wissenschaft der Logik*, «Hegel-Studien» Beiheft 72, Hamburg, Meiner, 2021; M. Donougho, *Hegel's 'Individuality': Beyond Category*, Cham, Palgrave Macmillan, 2023.

PAOLO STELLINO, *Nietzsche sullo schermo. Saggi di filosofia del cinema*, Milano, Meltemi, 2025, pp. 272 (ISBN: 9791256151813).

Per quanto paradossale possa sembrare, nel campo sempre più accademicamente consolidato ed esteso degli studi della *Film-Philosophy*, l'influsso nietzscheano sul cinema restava pressoché del tutto inesplorato, giacché gli studi sistematici sul tema risultano «quasi inesistenti» (p. 10, n. 3), nonostante Nietzsche sia di gran lunga il filosofo più richiamato nella legione di pellicole che lo evocano, talvolta convocandolo con sospesata deferenza, sovente strattonandolo con crassa insolenza.

Il primo merito *ictu oculi* dell'opera di Paolo Stellino *Nietzsche sullo schermo* è proprio colmare questo vuoto nella filosofia del cinema, proiettando l'opera di cineasti come Hitchcock, Tarr, Kurosawa, Welles, Herzog, Bong Joon-ho sulla costellazione dei principali filosofemi nietzscheani: eterno ritorno, prospettivismo, critica del linguaggio, nichilismo, morte di Dio, *Herrenmoral* contro *Herdenmoral*, *ressentiment*.

Il rigoroso tentativo di Stellino di vagliare l'utilità e il danno del cinema per Nietzsche, è largamente riuscito, in ragione dello spessore della bibliografia e della filmografia sottostanti, ed è altresì più che mai attuale: Nietzsche infesta le sale come ospite tanto inquietante quanto vitale, pur se postumamente tantalizzato tra la massificante declinazione *pop* e la fantasmagorica presenza in molte produzioni, che ancora platealmente attingono al suo 'eterno fondo'.

Un accostamento tra filosofia nietzscheana e cinema ancora più fondato, ricordando che Nietzsche stesso ha qualificato il linguaggio, persino nella sua versione più ostensiva – quello scientifico – come *Bilderrede*, ovvero come discorso di immagini. L'espressione cinematografica, sviluppata nella camera chiara di Nietzsche, redime così l'immagine dal suo stolido ancoraggio prefilosofico, riconoscendo il portato protofilosofico dell'immaginalità: quello di ricettacolo inconcettuale, già da sempre matrice e nutrice dell'erario propriamente filosofico.

Una inconcettualità cinematografica che non può però essere debitamente inquadrata, senza riconoscerne le specificità legate alla dimensione cinematica e cronica del film, caratteristiche a cui la ricerca si mantiene sempre fedele lungo tutto il volume.

La questione dello statuto disciplinare della *Film-Philosophy*, viene infatti affrontata da Stellino nel primo capitolo, mettendo in salvo il cinema stesso e le sue opere dalla collocazione nell'ancillarità didattica degli

*exempla*, della messa in scena di concetti filosofici, mostrando invece come nello scarto, talvolta minimale, tra enunciazione e azione, tra argomentazione e dramma, si annidi il senso dell’indagine della filosofia del cinema: un invito a istituire e istruire la relazione tra soggetto e mondo della vita nella dimensione del visibile, tra due forme del testuale incommensurabili ma ricomprese tanto nell’originaria immaginalità dell’*iδεῖν*, quanto nella conclamata contingenza di ogni sguardo.

L’approccio scelto da Stellino si può definire genuinamente e non ingenuamente ‘empirico’: sulla scorta delle riflessioni di Wartenberg e Curi, l’autore invita a non ricercare una inattingibile composizione *a priori* della specifica relazione tra filosofia e cinema. Scandagliando, invece, il campo visivo e speculativo apentesi tra fotogramma e concetto, Stellino esorta a ritrovare, con postura kantianamente riflettente, a partire dai film stessi, nei sei capitoli dedicati, quel portato filosofico che alimenta e fa avanzare la *Nachdenklichkeit*. Una ‘pensosità’ che, pur nella sua irresolutezza, indica nella *Film-Philosophy* una fruttuosa direzione di dialogo e non una deviazione surrogata rispetto alla pratica tradizionale della filosofia, legittimando il cinema come ‘forma che pensa’ o ‘pensiero che forma’<sup>13</sup>, secondo l’invito di Godard: «Rimane comunque una preoccupazione fondamentale del presente volume quella di dimostrare come esista un modo alternativo, ma ugualmente legittimo, di fare filosofia, sfatando così pregiudizi e presupposti che derivano sostanzialmente dal pensare che solo il pensiero logicamente articolato sia capace di riflettere sul mondo o di restituire un’immagine adeguata di esso» (p. 50).

In *Ffor Fake* (1973) ad essere messo a fuoco è il tema nietzscheano della tensione poetica tra arte e verità, su cui Welles, grazie al montaggio di molteplici montature, proietta la sua vocazione di falsario: la *mise en abyme* di uno scrittore bugiardo, Clifford Irving, che scrive una biografia vera di un sincero falsario di opere d’arte, Elmyr de Hory. Dibattendo e dibattendosi tra originale e copia, tra arte e maniera, tra confessione e menzogna, Welles assiso sibilinamente alla moviola, dimostra come nelle mostre e nei musei l’arte e la sua verità non siano che prodotti: la deleuziana «potenza del falso»<sup>14</sup>, come effetto totalizzante della volontà di potenza, produce e

<sup>13</sup> J.-L. Godard, *Histoire(s) du cinema*, ep. 3: *La Monnaie de l’Absolu*, Neuilly-sur-Seine, Gaumont, 2007 (4 DVD).

<sup>14</sup> G. Deleuze, *Mystère d’Ariane selon Nietzsche*, in Id., *Critique et clinique*, Paris, Les Éditions de minuit, 1993, pp. 126-134, p. 128; trad. it. di A. Panaro, *Mistero*

riproduce *Sinnwahreiten*, fino a celebrare, come fa Nietzsche, la preferenza per diversi gradienti di illusorietà, «differenti *valeurs*, per usare il linguaggio dei pittori»<sup>15</sup>, rispetto alla bicromia vero/falso. Nell'epilogo del film, Oja Kodar, musa zagarrese di Welles, si offre infatti all'occhio finzionale di Picasso per incarnare nietzscheanamente la verità nella forma dell'eterno femminino: «Che importa della verità alla donna!»<sup>16</sup>.

Si noti che Welles, per rappresentare l'embridazione delle versioni della vicenda di de Hory e Irving in cui si avviluppa *F for Fake*, inserisce nel suo *cinematic essay* il titolo di un articolo del «Time» del 1972, che cita *Rashomon* (1950) per stigmatizzare una trama che girando a vuoto, produce al suo centro un vuoto di verità. Attraverso l'apologo delle divergenti testimonianze sulla scabrosa vicenda accaduta nel bosco, il film di Kurosawa cristallizza la versione più adamantina del prospettivismo nietzscheano, ferocemente ostile al relativismo: quest'ultimo, infatti, dipende apoditticamente da un ideale di verità che postula però come inattinibile. Il prospettivismo nietzscheano, invece, dissolve nel suo *circolus vitiosus veritatis* proprio ogni riferimento al fatto: in *Rashomon*, il fatto, di sangue, l'assassinio del samurai, non emerge dall'incrocio delle diverse testimonianze; e quali e quanti siano gli occhi che Kurosawa lascia parlare su di esso, siano essi quelli del bandito, della moglie o del fantasma del samurai stesso, il convergere di molteplici prospettive non produce ‘più obiettività’. Al di là di un ingenuo relativismo, quindi, Kurosawa rivela che ciò che non può essere svelato è verità, in frontale collisione con la versione della verità come svelatezza. *Rashomon* esibisce la verità del prospettivismo come collezione riflessiva di prospettivismi, che si sa addossare l'onta della contraddizione: il taglialegna dice di aver visto la verità coi propri occhi ma di averla tacita, per poi di essere sbagliato e irriso dal passante per la sua ipocrisia. Riecheggia anche qui il beffardo «um so besser»<sup>17</sup> nietzscheano.

di Arianna secondo Nietzsche, in *Critica e clinica*, Milano, Cortina, 1996, pp. 131-139, p. 133.

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 232, in Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin-New York, De Gruyter, 1967 ss., vol. VI, t. II, p. 50; trad. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, § 232, in *Opere*, Milano, Adelphi, 1965 ss., vol. VI, t. II, p. 42.

<sup>16</sup> Ivi p. 177; trad. it. p. 143.

<sup>17</sup> Ivi, p. 31: «Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser».

Con *Paese del silenzio e dell'oscurità* (1971) Herzog ha cercato di esprimere l'inesprimibile, attraverso la storia di Fini Straubinger, donna sordo-cieca impegnata a sottrarre dall'isolamento i suoi *Schicksalsgefährten*, compagni di destino, e lo ha fatto documentando la via della monografia chironomica: le mani, incessantemente battenti, aperte e reclamanti segni, sono le coprotagoniste di questa sfida cinematografica e filosofica al linguaggio e all'esprimibilità, in cui l'ottico si volge in aptico. Per far emergere il limite dell'esprimibile e del rappresentabile questo quarto capitolo nell'analisi di Stellino viene sviluppato nel reagente della *Shoah*, come epitome dell'irrappresentabile e dell'inesprimibile, a segnare un confine invalicabilmente problematico. Certamente Herzog ci conduce, grazie alla testimonianza di Fini, in prossimità di tale limite dell'ineffabile per rovesciarne però il segno, svelando la natura inerentemente metaforica di ogni possibile comprensibilità e condivisione, nel segno di un fondamentale *topos* nietzscheano: la metafora, malgrado tutto, avvicina gli inavvicinabili. Fini si sforza di tratteggiare la propria condizione di sordità e cecità grazie a una metafora – i fiumi, il lago scuro, i vortici – che sembrano rievocare la condizione dell'uomo, dipinto nella seconda *Considerazione Inattuale*, quale «piccolo vivo vortice, in un mare morto di notte e di oblio»<sup>18</sup>.

È invece un Nietzsche ancora circonfuso dalla sulfurea aura protontista dell'immediato secondo dopoguerra quello esplicitamente evocato e convocato da Hitchcock in *Rope* (1948), per scandagliare l'abisso della responsabilità dei mandanti intellettuali delle umane nefandezze. Raccorciando in un falso piano sequenza la cronaca e la storia, l'omicidio e il genocidio, la Manhattan del *living room* e l'Europa del *Lebensraum*, Hitchcock ci interroga sul rapporto tra zelanti esecutori e intellettuali sovramorali: che comune responsabilità portano il motteggiai del salace professore interpretato da James Stewart, che suggestiona gli ex alunni fino al dandysmo omicidario, e l'ambigua immagine della *blonde Bestie*, in cerca di preda e di apocrifa legittimazione in *Der Wille zur Macht?* Nella sua resipiscenza, inevitabilmente puerile, il professor Cadell realizza inanemente i pericoli di uno spregiudicato magistero che si volga in scellerato apprendistato, e con esso tramuti l'inchiostro in sangue. Il tema sollevato da

<sup>18</sup> Id., *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin-New York, De Gruyter, 1967 ss., vol. III, t. I, p. 249; trad. it. di S. Giometta e M. Montinari, *Considerazioni inattuali, II: Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere*, Adelphi, 1965 ss., vol. III, t. I, p. 267.

Stellino in questo capitolo non rinfocola certamente turbe rinazificanti; al contrario: senza cercare di sviare verso soluzioni consolatorie, ci ricorda che, silenziato il passo dell'oca dei *terribles simplificateurs*, rimane da fare i conti con un Nietzsche che resta scabroso, blandendo il sacrificio di molti in nome dell'innalzamento di pochi, come in *Lo Stato greco*. Nonostante in *Rope*, l'estetizzazione dell'omicidio si insinui potentemente come estrema posa modernista dell'apoteosi dell'uomo dopo la morte di Dio, questa genealogia si rivela nell'analisi di Stellino molto meno nietzscheana di quanto non sia in verità dostoievskiana.

Proprio in questa triangolazione tra *Memorie del sottosuolo*, *Genealogia della morale* e *Parasite* (2019), alimentato dalla sua cardinale ricerca sul nichilismo di e tra Nietzsche e Dostoevskij, Stellino riesce sapientemente a ricostruire l'ecosistema del *resentiment*. La pellicola Palma d'oro a Cannes del regista coreano Bong Joon-ho articola l'architettura registica e spaziale della scala umana, dalle regioni stolidi e serafiche dei bennati, i *Wohlgeborenen*, fino alla *descensio ad inferiores*, dove aleggia il *Kleine-Leute-Geruch*, l'inestimabile mefitico fetore dei ciandala. Pur fornendo un illuminante allineamento tra Dostoevskij, Nietzsche e Bong Joon-ho, l'analisi di Stellino mette in luce anche gli scarti *inframince* tra i tre autori, in questa fenomenologia del risentimento come sudicio autoinganno di volgere troppo umanamente il proprio torto in torto altrui, per portarne più agevolmente il peso: se l'uomo del sottosuolo si risarcisce della propria impotente inferiorità scaricandone l'ignominia su Liza; se gli schiavi rivoltosi della prima dissertazione si trasformano in agnelli mannari per fare a brani la buona coscienza degli uccelli da preda, in *Parasite* non vi è al contrario nessuna istanza di superiorità morale a voler capovolgere gerarchie esistenziali. In questo senso, il film riesce a riesumare l'essenziale sottotesto della *Genealogia* come polemica nei confronti di coloro che, «come il dottor Rée<sup>19</sup>», hanno letto Darwin: se la vita è *Kampf ums Dasein*, nella somma zero dell'esistenza, l'entropia umana produrrà solo lo scarafaggio, l'uomo-topo e l'ultimo uomo.

Nell'ultimo capitolo il collegamento tra Nietzsche e il film di Béla Tarr *Il cavallo di Torino* (2011) è tanto esplicito quanto sfuggente, individuando il riottoso animale come correlativo oggettivo tanto nel prologo sull'agiografico episodio al numero 6 di via Carlo Alberto del 1889, quanto nella valle pannonica frustata dalla tormenta al confine con la Romania, plausibilmente nella

<sup>19</sup> Id., *Zur Genealogie der Moral*, Vorrede, § 7, in Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin-New York, De Gruyter, 1967 ss., vol. VI, t. II, p. 266; trad. it. di F. Masini, *Genealogia della morale*, Prefazione, § 7, in *Opere*, Milano, Adelphi, 1965 ss., vol. VI, t. II, p. 220.

regione di origine dello sceneggiatore László Krasznahorkai. Proprio a partire dall'analisi del saggio di quest'ultimo, che ispirò la realizzazione della pellicola, Stellino lascia però emergere la contiguità disallineata tra l'eterno ritorno dell'aforisma 341 de *La gaia scienza* e i sei giorni in cui la vita *en grisaille* di un padre menomato e di una figlia rassegnata viene perennemente risospinta nella desolante e brulla ripetizione, sferzata da un vento incessante. Un turbine che nel film fornisce, da un lato, il mobile sfondo elementale su cui si staglia il dramma di una vicenda spogliata di ogni trama nei suoi diurni cicli quotidiani, e, dall'altro, pare offrirsi come plastica resistenza che il tempo oppone all'inerzia di una umana *vis existendi*, deprivata però di ogni *Wozu*, erosa dalla tafe dell'invano.

Se Nietzsche ha inteso insufflare nell'attimo l'unico elemento che gli potesse conferire valore dopo la morte di Dio, l'eternità, affinché la volontà imprimesse il proprio sigillo su ogni foglio che si stacca dal rotolo del tempo, secondo Tarr, invece, a ritornare eternamente non è mai l'uguale: la circolarità ne *Il cavallo di Torino* sporge sul tempo, avanzando in una spirale in cui l'insostenibile pesantezza dell'attimo non ritorna mai identica a sé stessa, avviluppata in un nichilismo cosmico a cui non sfugge nemmeno la luce di un settimo giorno.

Da esponente di punta della *Nietzsche-Forschung*, Stellino ha dunque delineato in *Nietzsche sullo schermo* sei preziosi pannelli per ciascuna delle sei pellicole che vanno a comporsi in un vivido polittico nietzscheano, conciliando da specialista l'inquadratura del dettaglio, di fotogrammi e frammenti, con un arretramento di sguardo, che consente di cogliere la coerente polivocità euristica della ricerca. A partire dal profilo idiografico dell'analisi, il volume campeggia già, infatti, come uno studio auspicabilmente esemplare nell'approccio stilistico e metodologico alla *Film-Philosophy*, mostrando come sia possibile, fruttuoso e diletoso, dipanare, se non sbroigliare, in appassionato e documentato dialogo con la settima arte, molta di quella che, tra «spirito curioso» e «vista cattiva», era per Fontenelle la «difficoltà della filosofia», e forse anche, oggi, della filosofia del cinema: «si vuole sapere più di ciò che si vede»<sup>20</sup>.

(Marco Mantovani)

<sup>20</sup> B. de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Paris, Michel Brunet, 1724, p. 20; trad. it. di L. Stefanoni, *Conversazioni sulla pluralità dei mondi*, Milano, Natale Battezzati Editore, 1878, p. 17.