

ANALISI D'OPERE

G. DALMASSO, *Hegel probabilmente. Il movimento del vero*, Jaca Book, Milano 2015.
Un volume di pp. 183.

Presentandosi come l'esito di un lungo lavoro di confronto con il testo di Hegel e di rielaborazione delle tematiche centrali del suo pensiero, l'opera di Gianfranco Dalmaso non nasconde al lettore, fin dal titolo, un atteggiamento trasgressivo ed eterodosso rispetto al panorama degli studi hegeliani. Difficile, infatti, trovare qualcosa di apparentemente più lontano dall'interesse di Hegel – almeno stando alla *vulgata* che se ne fa portavoce – del 'probabile' che campeggia in forma avverbiale nel titolo di questo saggio. Un 'probabilmente' che non accenna solo ad una possibilità (altro termine dalle valenze complesse e, come vedremo, scandalose per certe letture 'necessitariste' dell'opera hegeliana) ma ad una vera e propria incertezza di fondo (un 'sarà veramente così?') che, di nuovo, non può che scombinare le carte rispetto ad un'immagine consolidata, ma forse occorrerebbe dire stereotipata, dell'hegelismo come 'panlogismo storico metafisico'. Eppure chi proceda nella lettura si accorgerà ben presto che è lo stesso rigore metodologico mostrato da Dalmaso nell'articolare la sua interpretazione del grande idealista tedesco a giustificare fino in fondo la scommessa che si sostanzia in quel titolo: che, in fin dei conti, il rigore logico, storico e metafisico dell'opera di Hegel sta tutto nel guadagnare uno sguardo diverso sulla realtà in grado di aprirla ad una possibilità impensata senza che ciò si riduca ad un mero anelito del soggetto ma finisca invece per mostrarsi nella sua viva carne come, alla lettera, ragione del suo esserci e del suo sapersi.

Gli assi portanti della lettura che Dalmaso offre di Hegel, infatti, sono costituiti da questi tre momenti che si mostrano come reciprocamente fondantisi e 'superantisi' nel senso dell'*Aufhebung*: un *logos* che è esistenza e che si sa come tale, una ragione che si realizza, si fa cioè reale, solo nell'atto con cui si avvede di essere costantemente generata dall'/nell'Altro. È alla disamina di questa struttura 'sospesa', di questo fondamento che toglie se stesso, che è volta la serrata analisi che Dalmaso tratteggia nei densi capitoli di questo importante saggio. Importante perché mette in atto l'unica strategia di lettura che, a detta di chi scrive, sembra essere all'altezza di un confronto con Hegel oggi, ovvero il ripercorrimento del suo contenuto speculativo, il pensiero della sua immanente verità. Non quindi la pretesa, al tempo stesso deludente ed arrogante, di chiedersi 'cosa è vivo e cosa è morto' di Hegel oggi, quanto piuttosto – come già Adorno nei suoi *Studi su Hegel* prefigurava – lo sforzo di chiederci quanto la ragione oggi sia all'altezza del pensiero hegeliano. In questo consiste, possiamo dire, lo sforzo di 'attualizzazione' di Hegel che troviamo in queste pagine: mostrare come i problemi che la

riflessione filosofica ha posto all'ordine del giorno a partire dalla crisi irreversibile dei suoi paradigmi classici alla metà del secolo scorso possa trovare un'adeguata collocazione teoretica nelle movenze del pensiero hegeliano. E in questo consiste, anche, il tentativo di Dalmasso di sottrarre Hegel alle banalizzazioni di rito per riattivarne il contenuto critico ed aprirlo alle sfide che Hegel stesso considerava decisiva per la filosofia come tale: la necessità di cogliere il proprio, cioè il *nostro*, tempo col pensiero. Così, senza sacrificare nulla alla ricostruzione scientifica, il testo di Dalmasso si qualifica per la capacità di entrare in sintonia con il pensiero hegeliano a partire dal *nascosto* che lo anima e ne sostiene l'incedere.

Non apparirà quindi una provocazione l'uso che Dalmasso fa di modalità discorsive appartenenti ad orizzonti di pensiero decostruttivi, ad esempio, quando definisce il concetto di Negativo in Hegel in termini di 'Altro', ricorrendo addirittura ad espressioni come «l'ospite importuno» (p. 13). Non si tratta, come vedremo subito, di 'aggiornare' il linguaggio e le problematiche hegeliane rivestendoli di una patina esistenziale o ermeneutico-fenomenologica. Si tratta piuttosto di scommettere sulla capacità del pensiero di Hegel di ospitare tali movenze del pensiero contemporaneo in tutta la vibrante ricchezza della sua passione per il concreto fin nelle algide costruzioni della *Scienza della logica*. Perché è esattamente di questo che si parla quando Hegel espone la legge dialettica dell'identità come identità dell'identità e della non-identità. Un movimento autogenerantesi che trova in una faglia interna dell'identico il meccanismo necessario del suo dislocarsi in quanto identico; cosa che fa tutt'uno con il suo essere vita, *vivente unità* e non astratta ripetizione: «così l'identico deve ospitare il diverso pena il distruggersi nella sua stessa identità (che implica appunto la diversità dal diverso) e il diverso deve ospitare l'identico (che implica appunto l'identità, la medesimezza del suo essere diverso). Questo "gioco di parole" è la modalità (non l'unica, ma comunque necessaria) perché il *logos* costituisca un aiuto a pensare la vita o comunque ad essere esso stesso vivente. La vita infatti non è una cieca energia, come una cascata, ma è l'interno dislivello tra l'io e il suo sapersi, dato da un alterità in azione che lo attraversa» (p. 15). Il concetto di *vita* assume qui tutta la sua valenza metodologica, prima ancora che etica o ontologica. Esso interviene a interrompere un'autarchica, quanto ideologica, pretesa di trasparenza e datità del soggetto rispetto a se stesso e alla sua esperienza. Pensare la vita, in tal senso, significa anzitutto smarcarsi sia da una riduzione realistico-oggettivistica del sapere che faccia fuori l'elemento soggettivo-costruttivo, sia da ogni dissolvimento dell'oggetto stesso nella rete degli atti costitutivi di questo stesso soggetto. In entrambi i casi, si tratta infatti di inseguire la chimera di un sapere 'puro', quasi che fosse possibile al soggetto padroneggiare l'atto conoscitivo chiamandosene fuori, osservandolo, per così dire, dall'esterno. Ma ciò, secondo Hegel, significa abdicare alla funzione propria della filosofia: «l'impresa filosofica di Hegel consiste nell'interrogarsi non semplicemente, immediatamente su di sé e/o sul mondo ma piuttosto sul suo stesso sapere, come nasce e si costituisce il suo sapersi e il suo sapere il mondo» (p. 11). Ed è solo in ciò che Dalmasso chiama «dis-locazione dell'io» che la vita così intesa, ovvero il dislivello strutturale tra l'atto conoscitivo e la sua genesi, può manifestarsi: «la verginità e la originarietà di un punto di vista sono perciò introvabili. Pensare come conferimento di senso è perciò un gesto che implica la trasformazione delle strutture dello stesso soggetto» (p. 18). È solo a partire da questo differire del soggetto rispetto a se stesso che il «movimento del vero» si rende possibile e, dunque, pensabile. L'elemento portante di questo smarcamento che rende visibile e pensabile la genesi senza occultarla, spiega Dalmasso, si definisce come ciò che rende possibile la costituzione del significato e la sua conoscibilità da parte del soggetto in quanto dis-locato: il Tempo e, segnatamente in Hegel, la Storia.

La questione della temporalità è decisiva: c'è un *prima* e un *poi* che non possono essere ridotti a mere cornici in cui l'esperienza scorre o anche si struttura in senso formale – come ancora voleva Kant – bensì scansioni del suo stesso farsi in quanto contenuto, ovvero esperienzapregna di significato. Lo 'storicismo' hegeliano non è né il trionfo prescritto di uno Spirito che si servirebbe degli eventi come mere occasioni di manifestazione, né la deriva di senso relativistica secondo cui ogni tempo avrebbe la sua verità, bensì il dispiegamento a tutto campo del rapporto vertiginoso tra tempo e verità e l'esplicitazione dell'impossibilità metodologica di chiamarsi fuo-

ri dal farsi di questo rapporto poiché il nostro saperne non è qualcosa che vi si sovrappone ma è esso stesso momento di tale rapporto: «la conseguenza di questo discorso è che la storia, la storia umana non è semplicemente un film proiettato davanti ai nostri occhi. La conseguenza di questo discorso è che il prima e il poi non costituiscono una successione di fatti e di idee (splendide o terribili) che si disporrebbero in un processo lineare. Ciò che si genera, che cresce o che va in malora è un che di generato, di prodotto, magari anche da me, ma in un movimento di cui non dominiamo completamente l'origine e la legge. La storia stessa, nella sua conoscibilità, è impastata con il nostro sapere, strutturalmente problematico e non dominatore» (p. 12). La storia figura qui come grembo accogliente di questo processo non perché essa sia, fin dall'origine, orientata ad un *telos*, ma perché questo stesso finalismo si costruisce dall'interno e, soprattutto, come istanza del *negativo*. Lo Spirito, se ve n'è uno, è il trionfo sul negativo perché dimora presso di esso, presso la lacerazione e la distruttività: la razionalità della storia non è la bagatellizzazione del negativo, la sua riduzione ad 'incidente di percorso', bensì la misura del fatto che il senso delle cose, come si è detto, ha la forma dell'avvenimento, di ciò che non è padroneggiabile o programmabile: esso non può costituirsi cancellando la mancanza, lo smottamento e la perdita: «la mossa vincente (!?) della filosofia è riconoscere che la domanda sull'origine è indistinguibile dallo svolgersi, questo sì originario, del negativo che fa sorgere e che avvolge la domanda stessa. Ma il negativo non è distruttivo: esso è l'irrompere come avvenimento e non come riflessione della generazione stessa della coscienza» (p. 20). La triangolazione di Spirito/Ragione/Storia, secondo Dalmasso, va dunque sottratta ad una banale «sintesi» che non farebbe ottimisticamente i conti con il «travaglio del negativo». Ciò che Hegel chiama «speculativo», in effetti, è l'orientamento del pensiero non alla totalità, bensì alla singolarità, esso spinge non alla comoda costruzione di un sistema, bensì a pensare l'abissale rapporto tra pensiero ed evento: «l'avvenimento di ciò è il costituirsi dello speculativo. Il concetto significa per Hegel il costituirsi di un io, di un soggetto di sapere non strappati dalla dinamica del divenire, dell'accadere e del suo generarsi» (p. 21); ciò viene pensato da Hegel fin nell'intrico decisivo della *Scienza della logica*, laddove dall'Essere e il Nulla, attraverso il Fenomeno e l'Essenza fino alle vette speculative del Concetto e dell'Idea, i termini oppositivi si inseguono per giungere a determinarsi solo come un terzo che si dà come *risultato* e al tempo stesso ripropone l'immediatezza del *dato*. La verità è così dicibile e indicibile al tempo stesso; essa si mostra come tal movimento di differimento strutturale del suo prodursi e, dunque, è già sempre detta in ciò che apparentemente le si sottrae perché non giunge mai come tale al concetto: *la singolarità come assoluto*. «Tutto ciò non si inabissa in un assoluto silenzio apofatico, ma restituisce la forma immediata di tale indomabile unione: l'essere determinato. Il singolo, l'irriducibile, lo *Einzelne* è l'inizio e la fine di tale sorta di volo mistico» (p. 48). La scommessa hegeliana sulla temporalità del Vero e sul farsi dello Spirito nel singolare, sembra dire Dalmasso, va presa sul serio e portata alle sue estreme conseguenze. Il linguaggio di Hegel tenta di attrezzare un pensiero dell'irripetibile, del qui e ora, del mio, mostrandone la struttura profondamente razionale e ciò è possibile solo perché questa stessa razionalità è intessuta di storia e negatività. La critica esistenzialistica kierkegaardiana è così battuta in breccia. Anche nella sua pretesa teologica: «per Hegel non è possibile parlare di Dio se non nel rapporto con Lui. Non è possibile perciò un discorso su Dio se non come avvenimento di una parola che è insieme generante e generata» (p. 133). Come argomenta Dalmasso in un importante capitolo dedicato alla questione del rapporto tra Hegel e il Cristianesimo, il pensiero hegeliano si mostra esso stesso, a tutti i livelli, come effetto di un avvenimento – l'Incarnazione del Verbo – che non padroneggia ma di cui può solo farsi testimone. Nella fedeltà a questo avvenimento e al suo significato generativo starebbe il senso profondamente apologetico del pensiero di Hegel. Tutto il discorso che abbiamo finora visto non avrebbe, letteralmente, senso se non riconoscesse che il rapporto che esso istituisce tra Tempo e Verità, tra Universale e Singolare si è già prodotto altrove. Hegel è così convinto della verità del Cristianesimo e che nulla rimanga immutato dall'annunciarsi del suo Evento che corre il rischio di essere accusato di secolarizzarlo. La mossa 'apologetica' tentata da Hegel fa invece saltare questa opposizione ridefinendo nel senso dell'alterità generativa i termini stessi in cui tradizionalmente il rapporto Uomo/Dio viene pensato: «si tratta», spiega Dalmasso «di una completa ridefinizione del rapporto razionale, spirituale, concettuale, tra uomo e Dio fuori, comunque

in un modo diverso che la struttura della riflessione. Il contenuto del discorso, anche quel certo contenuto, che è il rappresentarmi come religioso, come devoto, come credente in Cristo si pone ed è pensabile come attività propria dell'io in quanto Sé. Io non cerco, non mi impegno, non mi rappresento la verità di me che è Cristo. Io la agisco» (p. 142).

Certo, rimane la questione posta sempre da Kierkegaard e da tanta critica post-hegeliana, di un sapere che in Hegel si configura come totalizzante e necessitato e che sembra quindi non avere spazio per la possibilità. Anche in questo caso, tuttavia, l'approccio hegeliano ad una temporalità intessuta di negatività come è stato descritto da Dalmaso mostra l'inefficacia di questo pregiudizio. Non è infatti possibile pensare la singolarità nei termini ora descritti se si occulta la dimensione temporale in cui il suo stesso sapersi si costituisce. A tale dimensione sono propri un diverso modo di pensare il Possibile e il Futuro come ingredienti di questo stesso sapere. Sebbene è vero che il Possibile viene criticato da Hegel come orizzonte del meramente opinabile e del contingente, ciò non significa che egli non attribuisca al non-ancora una funzione decisiva nel costituirsi del significato. Anche qui, tuttavia, quel non-ancora viene a concretizzarsi non come mero lasso di tempo – nella forma di una temporalità spazializzata – bensì in una temporalità costitutivamente *evenemenziale*, agostinianamente dentro il tessuto di un'esperienza che è, come si è detto, sempre dis-locata perché intessuta del non-più della *memoria* e in cui il non-ancora assume la forma del *futuro-anteriore*. Che il possibile sia legato alla memoria è un punto vertiginoso della speculazione hegeliana (su cui Dalmaso si concentra parlando del libro *L'avvenir de Hegel* della Malabou, pp. 151-168) perché sottrae la memoria ad un mero meccanismo di ripetizione, qualificandolo invece come effetto di ciò che occultamente, inconsciamente 'lavora' nel soggetto: «il possibile sembra così costituirsi nello spazio della memoria, sembra essere la modalità di rapporto in cui la realtà si origina e in cui il possibile è contenuto a ritardo. Il possibile per Hegel è relativo a un non essere della memoria. Il possibile e il tempo sono così la piega, conoscibile a ritardo, dell'essere generati» (p. 135). Lo stesso dicasi per il futuro che, lungi dall'essere il destino di ciò che sarà perché si trova avanti a me, è invece il luogo di *inveramento del presente*, il manifestarsi di ciò che 'sarà stato vero'. La negazione (*non-più/non-ancora*) apre qui la 'meccanica' del tempo alla vita come dislivello rispetto alla padroneggiabilità dei miei atti, mostrando questi ultimi dentro una catena di effetti che li trascende e che però sola li svela come *reali* (*wirklich*, 'effettuali') nella loro destinazione – destinazione che in Hegel coincide, appunto, con la loro razionalità. Il possibile apre lo spazio di un futuro non come tempo che dovrebbe giungere a manifestarsi nell'ora, bensì nella dinamica già vista di un tempo che è consustanziale al prodursi del sapere e della sua verità. Va in questa direzione anche la ripresa derridiana del tema dell'a-venire che, osserva giustamente Dalmaso, rimette sul giusto binario certe critiche del pensiero contemporaneo alla supposte 'teodicea' laica di Hegel: «il problema non è, afferma Derrida, se nel pensiero di Hegel ci sia o no l'avvenire (come si sono chiesti Koyre e Kojève) ma *pensare altrimenti una radicalità dell'avvenire*. L'avvenire non è il futuro, non si riduce al futuro» (p. 160). Lo spettro del futuro abita costitutivamente il presente, in una temporalità essa stessa dislocata, *out-of-joint*, diceva Derrida già a proposito di Marx. Ma è solo come avvenimento, cioè come scena di un impossibile fuori programma, che il vero visita la conoscenza e illumina lo storia con la sua presenza. Che si tratti di custodire questa possibilità dell'impossibile è, secondo Dalmaso, la cifra della filosofia hegeliana della storia, ciò che la rende irriducibile ad ogni piatto 'panlogismo'. È chiaro che ciò ridefinisce il senso del Possibile e del Futuro in un modo che non li rende né meri momenti 'soggettivi', né forme ontologiche in cui il tempo verrebbe a disporsi a prescindere da ciò che il soggetto ne sa. È lo specifico della posizione hegeliana che essa metta in discussione questa opposizione e costringa a pensare la dimensione del non-ancora come intrinseca all'esperienza del soggetto in quanto viene da questo sempre agita nello spazio di compimento del suo essere generato.

L.F. TUNINETTI, *Persone che giudicano. Lineamenti di epistemologia*, Urbaniana University Press, Roma 2016. Un volume di pp. 312.

A distanza di sei anni da *La ragione nei discorsi: linguaggio, logica e argomentazione*, Tuninetti, docente di Logica e Filosofia della conoscenza presso la Pontificia Università Urbaniana, con il presente lavoro presenta i risultati delle sue nuove ricerche e copre l'ambito dei suoi insegnamenti universitari. Il testo, esplicitamente, nasce dai corsi tenuti a studenti che hanno appena iniziato il loro percorso (p. 12), studenti che in tale ateneo pontificio per tradizione provengono da tutto il mondo, rendendo necessaria una mediazione culturale. Sarebbe però un errore considerare questo libro un manuale, perché presenta delle tesi originali – a tratti provocatorie –, sia sotto il profilo storiografico, sia sotto quello teoretico. L'ambizioso tentativo di Tuninetti, sostanzialmente riuscito nonostante qualche disequilibrio tra i capitoli, è triplice: (1) presentare i principali temi della filosofia della conoscenza – dizione da lui usata come sinonimo di epistemologia e preferita rispetto ad altre (pp. 53-54) – e (2) dialogare con le principali correnti contemporanee di tale disciplina – soprattutto quelle di ambito analitico – (3) proponendo di attualizzare la prospettiva aristotelico-tomista, secondo la quale la conoscenza consiste nel giudizio e non nella riflessione su di esso.

L'aspetto formale del testo, che ha comunque il vantaggio di aver costretto l'autore a garantire la chiarezza espositiva, emerge a livello grafico dai box grigi posti in fondo ad ogni paragrafo che riassumono il contenuto dello stesso mediante sintetiche proposizioni, dalle anticipazioni con cui inizia ciascuno dei dieci capitoli, dall'uso moderato delle note e dai frequenti rimandi interni al testo. I capitoli dal carattere più espositivo sono i primi quattro, la cui struttura è però già strategicamente rivolta a quelli successivi. Il primo indaga l'evolversi del problema della conoscenza all'interno del pensiero occidentale, eccezion fatta per un significativo accenno alla tradizione indiana, dalle sue origini fino ai dibattiti seguiti alla pubblicazione del famoso articolo di Gettier nel 1963. Tale carrellata ha come obiettivo quello di mostrare che *sarebbe un errore pensare che i problemi della filosofia siano rimasti sempre gli stessi e siano cambiate soltanto le risposte che i filosofi hanno dato a queste domande. La filosofia è innanzi tutto la scoperta di certe domande. Le risposte che un filosofo dà dipendono dalle domande che si è fatto e questo è vero in particolare nel caso della filosofia della conoscenza* (p. 15).

Il secondo capitolo è poi dedicato a un'accurata *explicatio terminorum*, attenta, da un lato, all'origine e al contesto d'uso dei principali termini che concernono l'epistemologia quali conoscenza, sapere, spiegazione, scienza, coscienza, riflessione e atti cognitivi e, dall'altro, a definire i compiti di tale disciplina rispetto all'etica, all'antropologia filosofica e alla filosofia della scienza. L'invito, dopo aver chiarito che la conoscenza consiste in una *relazione* (p. 59), è quello di considerare lo studio della conoscenza proposizionale come il confronto *con la pretesa che avanza nei nostri confronti chiunque fa un'asserzione* (p. 73). L'attenzione agli aspetti linguistici, comunque mai pedante, di questo capitolo è essenziale in quanto determina il prosieguo dell'indagine, mostrando come l'epistemologia (1) ponga domande magari insolite, ma sempre autentiche e mai avulse dalla vita delle persone, anzi per molti versi ineluttabili – il che è proposto anche come criterio per valutare la bontà di un interrogativo epistemico; (2) si caratterizzi per un'originaria intersoggettività; (3) comporti un'attenzione per gli atti linguistici corrispondenti alle diverse attività cognitive; (4) implichi una distinzione tra la riflessione sull'attività cognitiva e la conoscenza non del tutto sovrapponibile a quella tra descrivere e spiegare.

La *ratio* del terzo capitolo, il meno connesso con il resto del testo, consiste nel valore che Tuninetti si propone di riconoscere alle diverse discipline scientifiche che studiano i processi cognitivi: *l'indagine scientifica sull'attività cognitiva non può sostituire la riflessione filosofica. Ma una seria riflessione filosofica non può non tenere conto dei risultati della ricerca scientifica* (p. 77). Presentati i risultati di esperimenti classici propri delle scienze cognitive a proposito di percezione, memoria e ragionamento e discusse le prospettive più recenti della filosofia della mente e delle neuroscienze, l'autore si sofferma sulle conclusioni della psicologia sociale, della sociologia della conoscenza e dell'antropologia culturale, in quanto inda-

gano la relazione tra credenze e società, arrivando così a interrogarsi sul relativismo e sulla possibilità stessa del dialogo tra culture.

Il quarto capitolo, apparentemente parallelo al terzo, in quanto volto a motivare la specificità dell'indagine filosofica rispetto a quella delle scienze, risulta decisivo e segna un punto di svolta. L'autore ritiene di aver già fornito sufficienti argomenti sia a favore della necessità di una filosofia della conoscenza, sia della necessità di rivolgersi alla prospettiva aristotelico-tomista in base all'assunto per cui *il riferimento al pensiero di un autore lontano nel tempo offre una possibilità di rivisitare in una nuova prospettiva anche i dibattiti contemporanei* (p. 11) e perciò in questo capitolo espone la psicologia filosofica di Tommaso. Il lettore si trova davanti a una interpretazione dell'Aquinate che prende le distanze dalla neoscolastica, dal criticismo, dal tomismo trascendentale, da una certa lettura fenomenologica centrata sulla nozione di intenzionalità, preferendo far proprie alcune sottolineature di Newman. Seguire l'esposizione tomista, lungi dal diventare filologia, è utile a prendere le distanze dal paradigma imposto dalla modernità al pensiero epistemologico contemporaneo e cambiare prospettiva. Per esempio, *se si parte dal corpo vivente il problema mente-corpo non si pone, ma si potrebbe probabilmente sostenere che se non si parte di lì esso diventa irrisolvibile* (p. 114). Tuninetti è consapevole dei rischi in cui potrebbe incorrere e li accetta di buon grado: *non c'è da stupirsi del fatto che i filosofi moderni e gli scienziati non diano le risposte che dà san Tommaso, perché in effetti non fanno le domande che fa lui* (p. 118). L'antropologia di Tommaso presuppone che lo studio delle facoltà si basi sugli atti ad esse corrispondenti e che per distinguere di diversi atti occorra considerare i loro rispettivi oggetti. La facoltà cognitiva, per poter essere esercitata, deve acquisire una forma che le corrisponde e che Tommaso chiama *species*. Quest'ultima pertanto è *la forma della cosa conosciuta che è divenuta principio dell'attività del soggetto conoscente* (p. 123), ma quello che più preme a Tuninetti è sottolineare che tale *species non è un contenuto della conoscenza ma piuttosto la spiegazione del perché ci può essere l'attività cognitiva dell'anima* (p. 122). Egli conclude: *quando san Tommaso parla della conoscenza il suo non è il punto di vista di chi valuta se la pretesa di conoscere di una persona sia fondata, né quello di chi vuole studiare l'attività cognitiva prescindendo dal raggiungimento della conoscenza, né quello di chi considera un soggetto trascendentale diverso dai soggetti empirici, ma è il punto di vista della persona che giudica* (p. 125).

Dopo tale premessa, nei due capitoli successivi vengono approfondite le attività cognitive di ordine sensoriale e quelle di ordine intellettuale. La discussione circa la natura e il valore della conoscenza sensoriale porta l'autore a prendere posizione sui dibattiti a proposito del realismo e della teoria rappresentazionista, mentre quella circa la nozione – considerata equivoca – di concetto sulla disputa a proposito degli universali. In tutti questi casi la strategia dell'autore è presentare la prospettiva di Tommaso non tanto come una soluzione ai problemi, quanto a una loro dis-soluzione. Molti dei problemi sollevati dagli epistemologi contemporanei infatti trascurano il fatto che *la nostra vita nel mondo precede e accompagna la nostra conoscenza del mondo* (p. 137). Ad esempio, per quanto concerne gli universali, Tuninetti rifiuta di considerare la proposta tomista come intermedia tra platonismo e nominalismo, perché presuppone una nozione di forma diversa da entrambe quelle prospettive. Per Tommaso la forma non è una cosa, ma è *il semplice-essere-qualcosa-di-qualcosa che può essere realizzato in una cosa ed essere considerato dall'intelletto come realizzabile in diverse cose* (p. 147). Il culmine dell'attività cognitiva consiste nel giudizio, a cui corrisponde sul piano linguistico la proposizione; il termine *giudizio* indica *sia l'atto del giudicare sia il risultato di tale atto nella mente di chi giudica* (p. 158), come l'autore ribadisce ripetutamente e addirittura sancisce fin dal titolo del suo lavoro.

Posto che il giudizio sia il compimento dell'attività cognitiva umana, va aggiunto che la capacità di giudicare riguarda il giudizio stesso: ecco pertanto una potenzialità riflessiva tipica della persona umana che dà l'avvio alla ricerca epistemologica. Essa non consiste solo nello studio della natura della conoscenza, ma si amplia anche a un livello ulteriore. Così l'autore: *capire il senso di questa attività riflessiva è essenziale per cogliere la natura dell'indagine epistemologica: chi esprime un giudizio avanza la pretesa di conoscere la verità e noi riflettiamo sui giudizi per valutare la legittimità di tale pretesa* (p. 161). Ogni giudizio implica, da parte di

chi lo esprime, un assenso. A questo proposito, vanno distinte le cause per cui una persona giudica in un determinato modo e che costituiscono la spiegazione del giudizio, dalle ragioni che la stessa persona ha per ritenere vera una proposizione e che costituiscono la giustificazione del giudizio. Tuninetti dettaglia la sua posizione presentando quello che definisce *dialogo epistemologico*. Non si tratta di un esperimento mentale, ma della schematizzazione di ciò che ordinariamente, anche se spesso implicitamente, avviene tra due interlocutori: *la riflessione infatti nasce perché X avanza una pretesa di conoscere la verità che Y deve accogliere o rifiutare* (p. 167). Più dettagliatamente, *preso atto della certezza di X, per l'interesse che ha a stabilire la verità di cui X appare certo, Y entra in dialogo con X sulle ragioni che possono giustificare la sua certezza. Nella riflessione emergono così tre aspetti del giudizio che dobbiamo considerare più da vicino: la certezza del giudizio, la verità e la giustificazione* (p. 170). Dopo una pertinente digressione sull'autorità e l'autorevolezza, questi tre aspetti vengono tematizzati negli ultimi tre capitoli. Nell'ottavo si mostra come la certezza propria del giudizio impedisce che l'inizio dell'indagine epistemologica possa porsi nel dubbio ancorché metodico, ma soprattutto si argomenta come tale certezza, che è sia uno stato della mente sia una proprietà delle proposizioni, venga confermata anche quando si esprime un'opinione o si attribuisce una probabilità a un evento: infatti in entrambi i casi si tratta di una riflessione su un giudizio. Tuninetti ritiene quindi opportuno precisare la nozione di credenza o *belief*, la quale, pur essendo in voga nell'epistemologia analitica, prescinde dalle ragioni che una persona ha o non ha per credere vero ciò che crede vero. La teoria corrispondentista della verità, tra le diverse presentate, è il tema centrale del capitolo nono. Ancora una volta la proposta di Tommaso viene considerata la più attendibile, perché, distinguendo tra la nozione di verità dell'intelletto e la nozione di verità proposizionale, aiuta a comprendere come la possibilità di parlare della verità delle proposizioni presupponga la possibilità che l'intelletto ha di conoscere le cose. L'ultimo capitolo riguarda la giustificazione definita come *ciò che considera chi riflette sul giudizio di una persona domandandosi se accettare o rifiutare la pretesa che quella persona avanza* (p. 225). In questo modo l'onere della giustificazione spetta a chi riflette sul giudizio e non a chi lo formula. Il ricorso al dialogo epistemologico serve qui a superare l'alternativa tra internismo ed esternismo. Le fonti della giustificazione vengono ricondotte a tre: l'inferenza, l'esperienza – resa possibile dalla lingua – e la testimonianza o conoscenza per fede che è mediata dal rapporto personale instaurato con la persona che giudica. L'epistemologia tocca qui l'antropologia: *il rispetto che dobbiamo a ogni persona richiede che la consideriamo come interlocutore di un dialogo ogni qual volta questo è possibile e che, quando questo non appare possibile, cerchiamo eventualmente di creare le condizioni perché lo diventi* (p. 251). Ciò, stando all'autore, comporta una nuova urgenza per l'epistemologia, disciplina il cui compito più urgente sarebbe, oggi, non di mettere in guardia dal rischio di giudicare irrazionalmente, ma dal rischio di non giudicare, rinunciando a fare dello scetticismo il suo punto fittizio di partenza e del naturalismo la sua capitolazione.

Chiudono il libro, oltre agli indici dei termini e dei nomi, delle indicazioni bibliografiche e una bibliografia generale che, insieme, costituiscono una bibliografia e una sitografia ragionate le quali completano capitolo per capitolo il libro e compensano la sobrietà delle note a piè di pagina. Tra i testi presenti si trovano anche quelli riconducibili al tomismo analitico, benché l'autore non sia interessato ad assimilare la sua proposta a questa corrente, mentre risultano pochi i riferimenti alla filosofia del linguaggio, nonostante l'attenzione ai diversi atti linguistici, e a Wittgenstein, sebbene, soprattutto nelle pagine conclusive, l'autore mostri un piglio wittgensteiniano, riflettendo sulla certezza e raccomandando all'epistemologia di porsi domande reali. Le tesi sostenute nel libro risultano convincenti e ben argomentate, anche quando richiedono un cambio di paradigma per essere adeguatamente comprese. Lo scopo del saggio, come anticipato, non è dunque solo didattico, ma formativo nel senso più esigente del termine.

K. TWARDOWSKI, *Logik. Wiener Logikkolleg 1894/95*, ed. by A. Betti - V. Raspa, de Gruyter, Berlin - Boston 2016. A volume of pp. 308.

Logik is a collection of manuscript notes of lectures given by Polish philosopher Kazimierz Twardowski (1866-1938) at the University of Vienna from October 1894 to March 1895. Here Twardowski further develops his theory of judgment, already sketched out in his «Habilitation» thesis, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*.

Twardowski plays a fundamental role in the development of Brentano's theses on descriptive psychology. From 1885 to 1889 he studies under Franz Brentano's supervision in Vienna, sharing his classification of mental acts, the distinction between mental and physical phenomena, as well as Brentano's theory of evidence. On the other hand, taking distance from his teacher, in *Zur Lehre* he outlines a theory of the formal structure of objects as well as a theory of non-existent objects, which shares the same conceptual framework of Meinong's *Gegenstandstheorie* and Husserl's *Logische Untersuchungen*. In *Zur Lehre* Twardowski makes a distinction between act, content, and object of an experience, modifying Brentano's theory of judgement. As shown in a letter addressed to Meinong, Twardowski is well aware of the implications of his new systematization of act, content, and object for the theory of judgment, which, meanwhile, has become his favourite area of research, his «*Lieblingsthema*».

This interest in a reformulation of the theory of judgement is apparent in *Logik*, whose critical edition has now been carefully edited by Arianna Betti and Venanzio Raspa for de Gruyter. *Logik* connects Twardowski's works in German to his writings in Polish belonging to the so-called «Lemberg Period», which largely inspired the Lvov-Warsaw School, with Lukaszewicz, Lesniński, Kotarbinski, and Tarski, whose interests equally encompass logic, philosophical semantics, and mathematics. This edition finally clarifies Twardowski's position in the history of logic, particularly in connection to Bernard Bolzano and the Polish School, but it is also an important contribution to a better understanding of Twardowski's philosophy, whose unpublished manuscripts constitute a significant part of his *oeuvre*.

Twardowski defines logic as the theory of correct judgements: a practical discipline, a «*Kunst*», as Brentano stated, a *techne* that aims at a certain practical purpose, in contrast to science (*Wissenschaft*, *episteme*). The theory of musical composition is a paradigmatic example of a practical discipline, which is unified by a particular purpose, such as the expression of a certain musical idea in an aesthetic and effective way. Instead logic aims at defining rules for our understanding, as grammar aims at correctly speaking. In this sense, logic aims at examining and detecting correct judgments (p. 15). Nonetheless, according to Twardowski, logic has not to do with linguistic forms, but rather with mental phenomena, which are defined (following Brentano) as non-extensive phenomena that are perceived as a unity through inner experience, always matched with an immanent object or content.

The text under consideration is divided into two parts: the first part is dedicated to the «theory of presenting and judging»; the second part to the examination of the sources of human cognition.

In the first part Twardowski analyses our concepts of presentation and judgement, as far as they are of interest to logic. Presentations (*Vorstellungen*) occur whenever something is present at the consciousness. In his *Zur Lehre*, Twardowski had already drawn a sharp distinction between the *object* presented and the *content* of the presentation itself – a thesis that is further analysed in the first part of *Logik*, paragraphs 8-11. As the editors point out in the accurate introduction, in this work Twardowski clarifies, from a logical standpoint, the notion of content, object, presentation, and judgement, which in *Zur Lehre* were basically analysed from a psychological point of view. Here Twardowski wonders as to whether it is possible to identify higher *genera* and lower *species* among presentations (p. 77). Since «whatever we present is something», we might define this something, «*etwas*», as the highest genus. «God, immortality, number 1000, educational institution, white colour, vice, earnings, simultaneity» (p. 78), are all *objects*, authentic references of our mental acts: everything that can be presented can hence be defined as an object (*Gegenstand*).

Now, how about the presentation of «nothing» as in «nothing is eternal»? Is this «nothing» something we can actually present, though the sentence in question is actually supposed to mean exactly the opposite? According to Twardowski, only the *nihil privativum* of the Scholasticism can actually be presented, like a hole or a shortage (such as a shortage of bread). «Nothing» is a syncategorematic expression, which needs to be translated into a negative statement in order to make sense. Any statement that contains «nothing» can thus be translated into an equivalent negative proposition: «I represent nothing» becomes «I do not represent at all»; «I eat nothing» becomes «I do not eat at all» (p. 79). This means that «something» constitutes the highest genus, and also that a round square or a golden mountain is «something» even if it does not exist. This «something» is the *ens* of the Scholasticism (p. 80), the most universal (*universalissimus*) concept. In this sense, Twardowski evidently paves the way to Meinong's mature theory of non-existent objects.

Three elements necessarily occur in any judgement: a content, an object, and an act of recognizing or rejecting something. Therefore, the judging act is not a mere connection of presentations, but rather the recognition (*Anerkennung*) or the rejection (*Verwerfung*) of an object (p. 30). The content of judgement might be not only the existence of an object, but also its non-existence as well as its subsistence (*Bestehen/Vorhandensein*) (p. 34). The extension of what we can judge is unlimited, since we can judge whatever we present. The affirmative quality of a judgment corresponds to the domain of the existent or subsistent; the negative quality of a judgment coincides with the domain of the non-existent and of not-being in general (p. 143). Accordingly, we find the same opposition of assertion and negation in the domain of feelings and will, within the oppositions between like and dislike, between wanting and refusing something. A feeling is justified if it appreciates the beautiful and dislikes the ugly; will is good if it strives for the best and rejects the bad. Logic, aesthetics and ethics therefore encompass all sorts of right and wrong (p. 144).

In the second part of the text, we find a concise examination of the sources of human cognition, which can be mediate or immediate. There are three kinds of immediate cognition based on experience (*a posteriori*): cognition based on external perception of physical objects, inner perception, and memory. Following Brentano, only authentic inner perception is evident, because act and object of perception coincide (p. 214). There is also the possibility of immediate *a priori* cognition, which does not require any justification, as in the case of axioms and principles (of non-contradiction; of the excluded middle) (p. 220). In this sense, we only have two kinds of immediately evident judgements: judgements dependent on inner perception and judgements dependent on logical principles.

The task of psychology is thus to list and investigate all logical relations between judgements: it is easy to notice a strong interplay of logic and psychology, accordingly to the *Zeitgeist* of the time. Thanks to this critical edition of *Logik*, – which reconstructs an essential part of Twardowski's investigations so far unpublished – we are finally lead to a new appraisal of his philosophy: Twardowski's merits are recognized on its own and not only in relation to other thinkers or schools.