

Syzetesis - Rivista online

ISSN 1974-5044

Anno V- 2018 (Nuova serie) Fascicolo 1

Syzetesis – Semestrale di filosofia Pubblicato da $\Sigma YZHTH\Sigma I\Sigma$ Associazione Filosofica ISSN 1974-5044

Direzione: Marco Tedeschini, Francesco Verde

Comitato scientifico: Stefano Bancalari (Roma), Sergio Bucchi (Roma), Mirella Capozzi (Roma), Carlo Cellucci (Roma), Vincenzo Costa (Campobasso), Antonella Del Prete (Viterbo), Adriano Fabris (Pisa), Stefano Gensini (Roma), Tonino Griffero (Roma), David Konstan (New York), Roberta Lanfredini (Firenze), Cristina Marras (Roma), Pierre-Marie Morel (Paris), Geert Roskam (Leuven), Denis Seron (Liège), Emidio Spinelli (Roma), Voula Tsouna (Santa Barbara, CA), Pierluigi Valenza (Roma), Marlein van Raalte (Leiden), James Warren (Cambridge), Gereon Wolters (Konstanz), Leonid Zhmud (St. Petersburg)

Responsabile di Redazione: Federica Pazzelli

Redazione: Alessandro Agostini, Massimo Catapano, Silvia De Martini, Marie Rebecchi

Syzetesis Associazione Filosofica Via dei Laterani 36 00184 Roma, Italia

syzetesis@gmail.com http://www.syzetesis.it/rivista.html

Gli articoli pubblicati sono sottoposti a *double-blind peer review*. Syzetesis è rivista scientifica secondo la classificazione dei periodici stabilita dall'ANVUR.

INDICE Anno V – 2018 (Nuova Serie) Fascicolo 1

Avvertenza	5
ARTICOLI	
Carlo Cellucci, Philosophy at a Crossroads: Escaping form Irrelevance	13
FEDERICA PAZZELLI, Se Castelli non è Kant. Croce e delizia dello studio dei "minori"	55
Marie Reвecchi, Montaggio e metodo: Parigi 1929. Ejzenštejn, Bataille, Buñuel	67
NOTE E DISCUSSIONI	
Luciano Albanese, Mitraismo e filosofia	81
Alessandro Agostini, A proposito del complessivo progetto di riforma di Lutero	93
RECENSIONI	
Pamela Zinn, Attila Németh, Epicurus On the Self	107
Frederik Bakker, Jürgen Hammerstaedt, Pierre-Marie Morel, Refik Güremen (eds.), <i>Diogenes of Oinoanda: Epicureanism</i> and Philosophical Debates / Diogène d'Œnoanda: Épicurisme et controverses	II3
Tiziano Dorandi, Marie-Luise Lakmann, Platonici minores: 1. Jh.v.Chr. – 2. Jh.n.Chr. Prosopographie. Fragmente und Testimonien mit deutscher Übersetzung	123
GEERT ROSKAM, Pierluigi Donini, Plutarco: Il demone di Socrate	129
Giulio Piatti, Gilbert Simondon, Sulla tecnica	137
Fabio Sterpetti, Tommaso Piazza, Che cos'è la conoscenza	141
Marta Benenti, Pietro Perconti, Filosofia della mente	149



Avvertenza

Il 7 luglio 2017 è stato celebrato il decennale dell'Associazione Filosofica Syzetesis. Il 27 luglio di undici anni fa Syzetesis veniva costituita per atto notarile. Su iniziativa di Francesco Verde, che ne è stato il primo presidente, venne fondata al termine di due anni di seminari molto ricchi e vari (2005/2006; 2006/2007), il cui tema era libero e a cui partecipavano alcuni studenti che si trovavano al secondo e terzo anno dell'allora Facoltà di Filosofia della *Sapienza* di Roma. Gli estensori di queste pagine ne hanno fatto parte, hanno visto la crescita dell'Associazione e intendono darne brevemente conto in quel che segue, tentando un primo bilancio. All'interno della Facoltà, crescevamo come studenti e come studiosi, provandoci nei seminari associativi che per altri due anni proseguirono ininterrottamente con una formula libera. In seguito, considerata la difficoltà di tenere insieme relazioni tanto disparate, fu deciso di dare un principio tematico agli incontri, che consentisse di esibire il punto di vista di ciascuno sugli argomenti considerati: *Tempo* e memoria (2009/2010), Il potere delle immagini, (2010/2011), Natura e cultura (2011/2012). In maniera abbastanza improvvisa, negli anni 2012/2013 non si tennero più di tre seminari, per altro privi di un tema comune. Era il sintomo di un cambio abbastanza forte all'interno dell'Associazione, perché, in effetti, fra chi si andava addottorando e chi si era già addottorato, vi fu una piccola "diaspora" tra gli ormai non più (o quasi non più) studenti della *Sapienza* che avevano costituito l'Associazione. Sommata ad alcuni abbandoni fisiologici, ci ritrovammo davvero in pochi; sembrava di chiudere. Invece l'anno successivo, quasi inaspettatamente, l'attività ripartì: si fecero diversi – e lunghi – seminari di lettura di testi filosofici, soprattutto appartenenti al pensiero antico (non senza una loro discussione alla luce della riflessione contemporanea); si concluse l'anno con un convegno dedicato a una questione filosofica fondamentale: Mondo sensibile e mondo intelligibile: dagli antichi ai moderni. Gli anni 2014/2015, invece, furono non troppo "produttivi" quanto alle attività organizzate, se si eccettuano due interessanti

seminari sul Rinascimento e il convegno *Natura e storia*; mentre, da tre anni a questa parte, l'attività è ripartita stabilmente e siamo riusciti a organizzare numerosi incontri, invitando anche relatori esterni: negli anni 2015/2016 è stato organizzato il ciclo Scetticismo e razionalità; nel 2016/2017 è stato l'anno di una riflessione articolata e multidisciplinare su Intellettuali e umanisti oggi, il primo seminario tenutosi al di fuori dei locali di Villa Mirafiori, presso il Punto Einaudi di Via Labicana 114 (Roma); sono stati organizzati: diverse presentazioni di libri, tre convegni e alcuni altri seminari. Dieci anni in cui la Facoltà di Filosofia. oggi Dipartimento, ci ha sempre ospitati consentendoci di svolgere le nostre attività e finendo, poco più di due anni fa, per riconoscerci come una realtà viva e feconda al suo interno. In tutti questi anni è altresì cresciuta, a fianco all'attività seminariale convegnistica e di studio (e finanche archeologica), una rivista filosofica online (Syezetesis – Semestrale di filosofia) che oggi comincia a essere nota e a godere di una certa credibilità, confermata dal riconoscimento dell'ANVUR, che l'ha recentemente annoverata tra le "rivista scientifiche" italiane. La rivista, per ora semestrale, prevede una sezione di *Articoli*, debitamente referati secondo le consuete procedure di valutazione, una parte dedicata alle Note e discussioni e, infine, la sezione delle Recensioni.

Questa storia – brevemente riassunta – sembra poter vantare il privilegio di essere ridotta a un senso, con la "s" minuscola. Un senso come idea guida, certamente, ma anche un senso inteso come frutto per noi che scriviamo e, crediamo di poter dire, per gli altri associati.

E dunque *perché*, ma anche per *chi*, *Syzetesis*? Nella *homepage* del nostro sito internet, che a breve apparirà in una nuova veste grafica, più moderna ed efficace, si allude all'origine del nome, che è tratto dall'opera *Sulla conversazione* (*Peri homilias*; *PHerc*. 873) del filosofo epicureo Filodemo di Gadara e che significa "ricerca comune".

Un modo per declinare questo sintagma è senza dubbio quello della condivisione e discussione del proprio sapere. Un sapere ogni volta e per ciascuno diverso, in quanto diverso è l'ambito di ricerca nel quale ogni associato è versato. Questo significa altresì essere disposti a discutere di questioni per le quali non si ha competenza né inclinazione: significa insomma provare a "contaminare" i propri interessi con quelli altrui. Ma significa altresì – è una scoperta fatta spesso – sperimentare fino a che punto ciò che *prima facie* sembra univoco sia equivoco e quanto siano irriducibili gli oggetti indicati da una stessa parola.

Il nome *Syzetesis*, allora, potrebbe suonare come un'ingiunzione a complicare il sapere e la ricerca, e in particolare il sapere e la ricerca

filosofici, e insieme a esibirli nella loro necessaria parzialità; arricchendo la consapevolezza critica di chi aderisce a questa proposta e, al contempo, schermando dal rischio che un eccesso di consapevolezza critica soffochi l'esercizio propositivo della filosofia. Solo vedendo all'opera altre filosofie – altri punti di vista concettualmente solidi – ci sembra possibile imparare ad arrischiare il proprio o a prendere la giusta distanza da esso.

"Ricerca insieme" significa, di conseguenza, la consapevolezza che il sapere non è coestensivo alla mente, alla memoria, alla circonferenza del cranio di un essere umano, magari di sesso maschile, come ancora in larga parte è. Si dirà: ma questo lo si sa da tempo, da quando cioè la specializzazione delle scienze ha reso impossibile dominare tutto il sapere. È vero, ma non è meno vero che questo principio è puntualmente disapplicato, che la nostra coscienza del fatto che un unico sapere è sempre e solo un sapere comunitario, scomposto e distribuito nelle persone, che nei modi più diversi si occupano e preoccupano di verificarlo e ampliarlo, in cui veniamo meno a noi stessi per dare spazio ai contenuti che l'altro ha da mettere sul piatto e che probabilmente un altro ancora tenterà di mettere a sistema (ammesso e non concesso che ciò interessi oggi a qualcuno), questa coscienza è in realtà una cattiva coscienza. Giusto, dunque, perfino "universalizzare" a partire dal proprio punto di vista, ma non meno giusto è accogliere gli argomenti altrui per arricchirlo, accettando il prezzo necessario di venirne trasformati. E su questo, ci sembra di poter dire che il lavoro pratico da fare sia ancora molto. Si tratta di un programma nemmeno così originale, ma poi, nei fatti, molto difficile da realizzare.

Ripercorrendo la storia dell'Associazione, ci siamo resi conto che subito ci ha unito proprio questo desiderio. Non ancora coscienti, undici anni fa, di quanto le proprie convinzioni – quelle radicate da argomenti, concetti, studio – rafforzino ma anche "sclerotizzino" l'uomo o la donna che intenda esercitare propositivamente le proprie competenze filosofiche, ci lanciammo in un'avventura di condivisione che oggi ci sembra aver dato più di un frutto e che ci ha condotto a porre, il 7 luglio 2017, la domanda generalissima che ha fatto da filo rosso al convegno, quella relativa alla *ricerca della filosofia*, di cui qui si pubblicano alcune delle relazioni presentate.

Perché, che forma ha la filosofia? E soprattutto che tipo di ricerca è quella filosofica? Quali ne sono gli esiti (in termini di *sapere* e di impatto *sociale*)? Non spetta a noi dare delle risposte e, forse, questo fascicolo non riuscirà a provvederne; ci basterà osservare che è nello stile di

Syzetesis che si trovano forse le indicazioni più preziose. Le stesse che, nel convegno dell'anno scorso, sono state segnavia alla discussione. E dunque la dialogicità del sapere, l'analisi concettuale, la critica filologica, l'impegno a proporre al di fuori dell'ambito dei tecnici, e dunque dell'accademia, i frutti del lavoro scientifico, verificando, proprio *lì fuori*, se e come possano contribuire alla vita individuale e politica di chi non è "addetto ai lavori". A noi *Syzetesis* ha insegnato anche questo e di ciò siamo grati a tutti gli associati presenti e passati.

Raggiungere i dieci anni di vita associativa sembrava impensabile; eppure abbiamo raggiunto questo traguardo (assolutamente non scontato). Non è stato semplice; nel corso del tempo, come già inizialmente detto, abbiamo dovuto sopperire a defezioni improvvise, sopraggiunte mancanze di interesse, impegni traditi. Nonostante tutto, *Syzetesis*, grazie a un manipolo di pochi, è andata avanti e tutti coloro che ne hanno fatto parte, attivamente o meno, hanno potuto trarre giovamento delle tante attività che sono state organizzate. Ognuno, inoltre, ha partecipato alla vita dell'Associazione secondo le proprie inclinazioni. Per dirla con una sola battuta, *Syzetesis* è stata un'occasione di crescita, parallelamente agli stimoli formativi ricevuti dall'ordinario percorso universitario.

Sono già state richiamate, seppure sinteticamente, le tappe della storia decennale di Syzetesis; abbiamo già detto quali sono state le motivazioni autentiche che ci hanno spinto ad associarci. Tra queste crediamo sia bene sottolinearne, in sede conclusiva, un'altra. In una delle più belle e più note pagine dei Quaderni del carcere, Antonio Gramsci si occupa delle università italiane e, più nello specifico, si chiede perché esse non esercitino in Italia quella influenza che pure è evidente in altri contesti nazionali: «Uno dei motivi deve ricercarsi in ciò che nelle università il contatto tra insegnanti e studenti non è organizzato. Il professore insegna dalla cattedra alla massa degli ascoltatori, cioè svolge la sua lezione, e se ne va. Solo nel periodo della laurea avviene che lo studente si avvicini al professore, gli chieda un tema e consigli specifici sul metodo della ricerca scientifica. Per la massa degli studenti i corsi non sono altro che una serie di conferenze, ascoltate con maggiore o minore attenzione, tutte o solo una parte: lo studente si affida alle dispense, all'opera che il docente stesso ha scritto sull'argomento o alla bibliografia che ha indicato. Un maggiore contatto esiste tra i singoli insegnanti e singoli studenti che vogliono specializzarsi su una determinata disciplina: questo contatto si forma, per lo più, casualmente ed ha un'importanza enorme per la continuità accademica e per la fortuna delle varie discipline» (Quaderno I

(XVI), § 15. Delle università italiane in A. Gramsci, Ouaderni del carcere, Volume primo: Quaderni I (XVI)-5(IX), Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 12; corsivo nostro). Occorrerebbe riportare per intero questa pagina gramsciana che brilla soprattutto per la sua netta attualità; sembra quasi che poco sia cambiato dagli anni 1929-1930 del I Quaderno. Gramsci lamentava il fatto che il rapporto tra professore e allievo non fosse organico ma si riducesse a essere una relazione di fortuna, occasionale, dunque, nient'affatto necessaria o costitutiva di un percorso di studio e di ricerca. Per questa ragione Gramsci si appellava al seminario di tipo tedesco che, invece, a suo dire, rendeva organica, dunque meno occasionale, la relazione culturale e di ricerca tra professore e allievo. Quando, nel 2007, Syzetesis venne fondata, gli spazi seminariali all'interno dell'Università e, in particolare, dell'allora Facoltà di Filosofia non erano molti. Le occasioni di scambio tra i giovani studenti risultavano essere piuttosto rare e questo per noi costitutiva un problema serio, soprattutto in un centro di ricerca dove si faceva filosofia. Ora la situazione è profondamente mutata; la maggior parte dei corsi di Laurea Magistrale del Dipartimento, per esempio, comprende una sezione dedicata all'attività seminariale degli studenti, ma, appunto, come appena ricordato, all'epoca della fondazione di Syzetesis ciò non era affatto scontato.

Per questa ragione le nostre prime attività, perfino precedentemente la costituzione giuridica dell'Associazione, hanno mirato a organizzare degli incontri seminariali settimanali; il fine era quello di creare un ambiente di scambio per mettere criticamente in comune le conoscenze che in quegli anni andavamo formandoci. Condividere le conoscenze, interrogandoci a vicenda sulle diverse questioni che i nostri studi sollevavano, è stato un passo davvero importante per la nostra formazione. È per questa necessità che la nascita dell'Associazione ha coinciso con la fondazione di una rivista online ed è naturalmente questa la ragione per cui ancora oggi teniamo a rendere il più possibile pubblici i risultati dei convegni e seminari che svolgiamo. Come avviene adesso con la pubblicazione, nella sezione Articoli, di alcune delle relazioni che sono state proficuamente discusse in occasione del decennale di luglio 2017. Vogliamo esprimere con sincerità la nostra riconoscenza agli autori che hanno deciso di contribuire con puntualità a questo fascicolo della rivista.

Dopo dieci anni è bene trarre, quindi, un bilancio di quanto fatto e di ciò che ancora resta da fare; per farlo abbiamo deciso di affidare la riflessione alla comune ricerca filosofica che costituisce il motivo che ci ha spinti ad associarci più di dieci anni fa. Nel salutare, quindi, l'undicesimo anno di vita dell'Associazione, l'augurio è che il syn che si legge all'inizio del termine Syzetesis non venga meno nei prossimi tempi. E questo augurio non riguarda tanto la possibilità quanto la necessità di condividere la ricerca filosofica in tutte le sue prospettive; ci auguriamo, insomma, di sentire costantemente la necessità, appunto, di discutere criticamente insieme delle tante tematiche e dei più diversi approcci che la filosofia offre, perfettamente consci del fatto che, nel momento in cui tale condivisione paritaria e franca venga meno, la stessa filosofia, socraticamente intesa, perderà inevitabilmente se non tutta, almeno una parte seria e decisiva della sua stessa essenza.

Considerati i tempi che corrono e per diverse motivazioni, anche percepire questa necessità non sarà sempre facile. Per questo dobbiamo *tutti* rimboccarci le maniche per proseguire sulla strada della collegialità. Auguri, dunque!

Roma, giugno 2018

Marco Tedeschini Francesco Verde





Philosophy at a Crossroads Escaping from Irrelevance

di Carlo Cellucci*

ABSTRACT: Although there have never been so many professional philosophers as today, most of the questions discussed by today's philosophers are of no interest to cultured people at large. Specifically, several scientists have maintained that philosophy has become an irrelevant subject. Thus philosophy is at a crossroads: either to continue on the present line, which relegates it into irrelevance, or to analyse the reasons of the irrelevance and seek an escape. This paper is an attempt to explore the second alternative.

Keywords: Specialist view of philosophical work, Philosophy as acquisition of knowledge, Ordinary philosophy, Extraordinary philosophy

ABSTRACT: Sebbene non vi siano mai stati tanti filosofi di professione quanti oggi, la maggior parte delle questioni discusse dai filosofi odierni non è interessante per le persone colte in generale. Specificamente, parecchi scienziati hanno affermato che la filosofia è diventata un argomento irrilevante. Perciò la filosofia è a un bivio: continuare sulla linea attuale, che la relega nell'irrilevanza, oppure analizzare le ragioni dell'irrilevanza e cercare una via di uscita. Questo articolo è un tentativo di esplorare la seconda alternativa.

Keywords: concezione specialistica del lavoro filosofico, la filosofia come acquisizione di conoscenza, filosofia ordinaria, filosofia straordinaria

^{*} I am very grateful to Otávio Bueno, Adam Briggle, Mirella Capozzi, Pietro Corsi, Daniel Dennett, Michèle Friend, Emily Grosholz, Reuben Hersh, Robert Frodeman, Anthony O'Hear, Fabio Sterpetti, Marco Tedeschini, Gian Paolo Terravecchia, Francesco Verde, and Alan White for comments and suggestions on earlier drafts of this paper.

I. Introduction

The present condition of philosophy is a peculiar one. On the one hand, there have never been so many professional philosophers as today, on the other hand, philosophy has never been so irrelevant.

By this I mean that most of the questions considered by today's philosophers are of interest only to academics working in a little corner of philosophy, not to those working in other corners of philosophy, let alone to people working in other subjects or to cultured people at large. This is not healthy for philosophy because, although a discipline may exist for some time even with a limited audience, this will put its long-term survival at risk, at least in academic institutions.

Thus philosophy is at a crossroads: either to continue on the present line, which relegates it into irrelevance, or to analyse the reasons of irrelevance and seek an escape. This paper is an attempt to explore the latter alternative.

2. The Multiplication of Philosophers and the Irrelevance of Philosophy

That there have never been so many professional philosophers as today is clear, for example, from the fact that the American Philosophical Association has over ten thousand members. If we add the members of the philosophical associations of the other countries, we have a total number of some tens of thousands, presumably more than the number of philosophers that existed from antiquity to the nineteenth century. That there have never been so many professional philosophers as today is also clear from the fact that, in the world, there are virtually several conferences of philosophy each day of the year, which explains why the overwhelming majority of philosophy books published today are conference proceedings rather than monographs.

On the other hand, that philosophy has never been so irrelevant is clear, for example, from the critical remarks of several scientists.

Thus, Hawking and Mlodinow say that questions such as «How can we understand the world in which we find ourselves? How does the universe behave? What is the nature of reality? Where did all this come from? Did the universe need a creator?» are traditionally "questions for philosophy, but philosophy is dead". It "has not kept

¹S. Hawking-L. Mlodinow, *The grand design*, Bantham Books, New York 2010, p. 5.

up with modern developments in science, particularly physics», so «scientists have become the bearers of the torch of discovery in our quest for knowledge»².

Weinberg says: «I know of no one who has participated actively in the advance of physics in the postwar period whose research has been significantly helped by the work of philosophers»³. Philosophy of science «at its best seems to me a pleasing gloss on the history and discoveries of science. But we should not expect it to provide today's scientists with any useful guidance»⁴. At most, «the work of some philosophers helps us to avoid the errors of other philosophers»⁵.

Dyson says that «for most of the twenty-five centuries since written history began, philosophers were important», and «until the end of the nineteenth century, philosophers were giants playing a dominant role in the kingdom of the mind»⁶. But, «compared with the giants of the past», the present philosophers «are a sorry bunch of dwarfs. They are thinking deep thoughts and giving scholarly lectures to academic audiences, but hardly anybody in the world outside is listening. They are historically insignificant. At some time toward the end of the nineteenth century, philosophers faded from public life» and «suddenly and silently vanished. So far as the general public was concerned, philosophers became invisible»⁷. This raises the question: «When and why did philosophy lose its bite? How did it become a toothless relic of past glories?»⁸.

Many philosophers treat such critical remarks by scientists with condescension. For example, Crane argues that, although Hawking and Mlodinow claim that «the discipline of academic philosophy is dead because it "has not kept up with modern developments in science, particularly physics"», their book «itself is full of philosophy» But «unfortunately, much of the book's own philosophical argument

² Ibidem.

³ S. Weinberg, *Dreams of a final theory*, Vintage Books, New York 1993, pp. 168-169.

⁴ Ivi, p. 167.

⁵ Ivi, p. 168.

⁶ F. Dyson, *Dreams of earth and sky*, The New York Review of Books, New York 2015, p. 243.

⁷ Ibidem.

⁸ Ihidem.

⁹ T. Crane, *Philosophy, science and the value of understanding*, in K. Almqvist-I. Thomas (eds.), *Sapere aude: The future of the humanities in British universities*, Axel and Margaret Ax:son Johnson Foundation, Stockholm, in press.

is of a very low standard, and shows a striking lack of reflection on the complexities of what is being claimed»¹⁰. Thus, «on the evidence of Hawking and Mlodinow's book, the situation is actually the opposite of the way they describe it: it is the scientists who have not kept up with developments in philosophy»¹¹.

This argument, however, is an instance of the *ad hominem* fallacy. Instead of answering the Hawking and Mlodinow's charge that the discipline of academic philosophy is dead, it tries to discredit Hawking and Mlodinow's philosophical abilities. Thus, it overlooks that discrediting the messenger does not discredit the message.

Anyway, even if most philosophers treat critical remarks by scientists with condescension, a few philosophers admit that philosophy has never been so irrelevant.

Thus, Fodor says that today «nobody reads philosophy»¹². Or, rather, «academics like me, who eke out their sustenance by writing and teaching the stuff, still browse in the journals», but the laity «seems to have lost interest. And it's mostly Anglophone analytic philosophy that it has lost interest in»¹³.

Haack says that «something is rotten in the state of philosophy»¹⁴. Indeed, «over the years philosophy has become more and more out of touch with its own history, more and more hyper-specialized, more and more fragmented into cliques, niches, cartels, and fiefdoms, and more and more dominated by intellectual fads and fashions»¹⁵. A non-negligible role has been played in this by «the ever-increasing intrusiveness of copy-editors dedicated to ensuring that everyone write the same deadly, deadpan academic prose», or «the endless demands of» a «peer-review process by now not only relentlessly conventional but also, sometimes, outright corrupt»¹⁶.

Frodeman says that «twentieth century philosophy has been unhealthily insular»¹⁷. Philosophers «became experts like other disci-

¹⁰ Ibidem.

II Ibidem.

¹² J. Fodor, *Water's water everywhere*, «London Review of Books» 26/20 (2004), pp. 17-19, p. 17.

¹³ Ibidem.

¹⁴ S. Haack, *The real question: Can philosophy be saved?*, «Free Inquiry» 37/6 (2017), pp. 40-43, p. 40.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ R. Frodeman, *Philosophy dedisciplined*, «Synthese» 190 (2013), pp. 1917-1936, p. 1918.

plinary specialists»¹⁸. They developed «sub-specializations far from the comprehension of the person on the street»¹⁹. But a philosophy «where philosophers primarily work with and write for other philosophers, is in the end no philosophy at all»²⁰. This «is part of what has led philosophy, potentially the most relevant of subjects, to become a synonym for irrelevance»²¹.

That philosophy, potentially the most relevant of subjects, has become a synonym for irrelevance, should deeply worry philosophers and convince them that there is something intrinsically wrong with the present approach to a subject that was once hailed as «the supreme among the sciences»²². And «most divine and most worthy»²³.

As Bobbio humorously says, the irrelevance of philosophy risks proving right «Xanthippe, Socrates's wife, who has gone down in tradition as the wife that does not understand why her husband wastes his time discussing philosophy, becoming embroiled in discussions that are of no use. And what if she were right?»²⁴.

3. The Specialist View of Philosophical Work

A consequence of the fact that there have never been so many professional philosophers as today is the specialist view of philosophical work. By this I mean the view according to which a philosopher should confine his research to a small sector of the discipline, deriving the theme and a good deal of the contents of his research from the reference philosophical community, and basing his research on the fundamental assumptions generally accepted by the members of that community.

A passionate praise of the specialist view of philosophical work is made by Marconi. He observes that, while the traditional image of the philosopher was that of «the Great Philosopher», in the past century there has been a multiplication of philosophers, so «the image of the Great Philosopher tended to tarnish»²⁵. How could there be «dozens and

¹⁸ R. Frodeman-A. Briggle, *Socrates tenured*, Rowman & Littlefield, London 2016, p. 7. ¹⁹ Ivi, p. 9.

²⁰ R. Frodeman, *Philosophy dedisciplined*, cit., p. 1935.

²¹ Ivi, p. 1918.

²² Aristot., Metaph., A 2, 982 b 4.

²³ Ivi, A 2, 983 a 5.

²⁴ N. Bobbio, *La filosofia e il bisogno di senso*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 45.

²⁵ D. Marconi, Il mestiere di pensare: La filosofia nell'epoca del professionismo, Einaudi,

then hundreds of personalities capable of so much? Wasn't there something ridiculous about this infinite multiplication of world systems, *all-gemeine Wissenschaftslehren*, revelations of the essence of things?»²⁶. Thus, «it was necessary to find ways to make philosophy a task within the reach of scholars perhaps educated and intelligent, but not necessarily geniuses nor astonishingly original», and to make the professional philosopher more into «a competent artisan» than into «a cathedrals architect»²⁷. The answer to this situation has been the specialist view of philosophical work. The traditional image of the Great Philosopher has been replaced with that of a professional who, like a scientist, aims at a partial task.

In particular, there have been three main solutions to «the problem of transforming the Great Philosopher into a philosophy professional»²⁸.

The first solution has been history of philosophy, since this «was a work within the reach of many people», not requiring an «encyclopedic knowledge, or Descartes' or Kant's inventiveness»²⁹. For such reason, this solution «had, and still has, great fortune»³⁰. Nevertheless «it had a drawback: it deprived philosophy of its theoretical soul», since «it made philosophers into football journalists, from football players that they had been»³¹. And, as Floridi says, «to maintain that historiographic research is today the best training ground to become good philosophers means to have lost sight of the fundamental difference between sports reporters and professional footballers»³². Therefore, «this solution has not been the most successful one among philosophers who did not intend to give up the theoretical vocation»³³.

The second solution has been hermeneutics, which, in Gadamer's version, required «to reconstruct individual events, to describe specific constellations of concepts, and mostly – in practice – to narrate the use certain authors made of certain words»³⁴. These tasks are surely «challenging, but within the reach of many scholars of less than Kantian

Turin 2014, p. 18.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ivi, pp. 18-19.

²⁸ Ivi, p. 60.

²⁹ Ivi, p. 20.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ihidem.

³² L. Floridi, *I filosofi: calciatori o giornalisti?*, in F. P. Firrao (ed.), *La filosofia italiana in discussione*, Bruno Mondadori, Milano 2001, pp. 337-361, p. 345.

³³ D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, cit., p. 20.

³⁴ Ivi, p. 22.

or Hegelian standing»³⁵. In this respect, «the hermeneutic solution is similar to the historico-philosophical solution; but, in addition, it has the advantage of presenting itself as a theoretical research, which fully meets that need of illuminating the present which is traditionally assigned to philosophy, and which may be thought to be frustrated by historico-philosophical research»³⁶. However, this solution has the drawback that, as Engel says, it views philosophy as «something that has been» already «done, upon which you can only comment, propose new readings, or to which you come back»³⁷.

The third solution has been analytic philosophy, which is «interested in philosophical problems in their current formulation», not in their «past history»³⁸. This «permits one to restrict one's research area as much as desired», and «the temporal limitation to strict contemporaries drastically limits bibliographies»³⁹. The analytic philosopher, being freed of «the enormous task of providing an overall view of things, can be identified – along with natural scientists – as a professional who tries to give a contribution to the solution of a problem at which many others work»⁴⁰. Thus, analytic philosophy «is the paradigm of the artisan view of philosophy: the one that considers philosophy as an "honest craft", not reserved for geniuses but open to many people»⁴¹. This is the solution most suited «for a situation in which professional philosophers are some tens of thousands»⁴².

In a sense, Marconi is right. Analytic philosophy is the solution best suited for philosophers in a situation in which professional philosophers are some tens of thousands, because it allows mass production. Thus, it permit philosophers to multiply their publications, which is quite advantageous to further their academic careers.

But the question is not whether analytic philosophy is the solution best suited for philosophers, but if it is the solution best suited for philosophy, or rather it is itself one of the causes of its irrelevance. Since analytic philosophy is today the most widespread in the world,

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ihidem.

³⁷ P. Engel, *French and American philosophical dispositions*, «Stanford French Review» 15 (1991), pp. 165-181, p. 170.

³⁸ D. Marconi, Il mestiere di pensare, cit., p. 23.

³⁹ Ivi, p. 24.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ivi, p. 25.

⁴² Ibidem.

there is a legitimate suspicion that it has some significant responsibility in the present irrelevance of philosophy. Before dealing with this question, I will consider some limitations of the specialist view of philosophical work.

4. Analytic Philosophy and the Specialist View of Philosophical Work

Marconi's praise of the specialist view of philosophical work is characteristic of analytic philosophy. Carnap made an equally passionate praise of the specialist view of philosophical work already in 1928.

According to Carnap, traditional philosophy has very little to show for two and a half thousand years of endeavour, because its propositions «have no logical contents, but are only expressions of feeling»⁴³. Indeed, «the attitude of the traditional philosopher» is «like that of a poet»⁴⁴. Conversely, with analytic philosophy a «new type of philosophy has arisen in close contact with the work of the special sciences⁴⁵. The philosophers of the new type «have taken the strict and responsible orientation of the scientific investigator as their guideline for philosophical work»⁴⁶. The individual philosopher «no longer undertakes to erect in one bold stroke an entire system of philosophy. Instead, each works at his special place within the one unified science»⁴⁷. For, «if we allot to the individual in philosophical work as in the special sciences only a partial task», then «in slow careful construction insight after insight will be won. Each collaborator contributes only what he can endorse and justify before the whole body of his co-workers»48. Thus «stone will be carefully added to stone and a safe building will be erected at which each following generation can continue to work», and this will «eliminate all speculative and poetic work from philosophy»⁴⁹.

As apparent from Carnap's and Marconi's statements, the specialist view of philosophical work is based on the supposition that

⁴³ R. Carnap, *Logical syntax of language*, Routledge, London 2001, p. 278.

⁴⁴ R. Carnap, *The logical structure of the world* and *Pseudoproblems in philosophy*, Open Court, Chicago 2003, p. xvi.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ivi, p. xvii.

⁴⁹ Ibidem.

all philosophical work is cumulative. That is, it progresses in small increments that build over prior work, without involving any change in the fundamental assumptions generally accepted by the members of the reference philosophical community.

However, the supposition that all philosophical work is cumulative is unjustified. Analytic philosophers have opposite views even on key issues.

For example, with respect to the issue of the relation between philosophy and science, on the one hand, Quine supports scientism, the view that the present sciences are the only true channel of knowledge. For, he maintains that «the only point of view» philosophy «can offer» is «the point of view of our own science»⁵⁰. That is, the point of view of the present sciences. Therefore, philosophical explanations must be replaced with "naturalized" versions, which explain the concepts with which human beings operate in terms of scientific concepts, that is, in terms of «the very fruits of science»⁵¹. On the other hand, Dummett opposes scientism. For, he maintains that «to regard the natural sciences as the only true channel of knowledge» is to reduce the task of philosophy «to that of adding ornamentation to the theories of the scientists»⁵². Also, to «replace philosophical explanations with "naturalized" versions» which "explain our having the concepts that we do in terms» of scientific concepts, «is not philosophy; but it is not science either. It is the result of the bedazzlement of those who have undertaken one manner of intellectual inquiry via the successes of another»53.

In addition to the issue of the relation between philosophy and science, there are many other key issues on which analytic philosophers have opposite views⁵⁴.

Since the supposition that all philosophical work is cumulative is unjustified, the specialist view of philosophical work is inadequate.

W. V. Quine, *Theories and things*, Harvard University Press, Cambridge 1981, p. 181.
W. V. Quine, *From stimulus to science*, Harvard University Press, Cambridge 1995, p. 16.

⁵² M. Dummett, *The nature and future of philosophy*, Columbia University Press, New York 2010, p. 35.

⁵³ Ivi, p. 36.

⁵⁴ For an empirical study, see D. Bourget-D. J. Chalmers, *What do philosophers believe?*, «Philosophical Studies» 170 (2014), pp. 465-500; see also, D. J. Chalmers, *Why isn't there more progress in philosophy?*, «Philosophy» 90 (2015), pp. 3-31.

5. Analytic Philosophy and the Irrelevance of Philosophy

After considering some limitations of the specialist view of philosophical work, I return to the question of the responsibility of analytic philosophy in the irrelevance of philosophy.

As Marconi says, analytic philosophy permits one to restrict one's research area as much as desired. This has led many analytic philosophers to deal with ever more minute questions, irrelevant to our understanding of the world. Instead of concerning themselves with questions about the world, they have concerned themselves with questions suggested by other analytic philosophers.

Galileo admonishes philosophers that their «discourses should be about the sensible world and not about a world of paper»⁵⁵.

Haack gives a similar admonishment: «Never forget that philosophy, like physics or biology, is about the world, not just about our language or our concepts – and especially, not just about what another member of this or that little professional circle said last year»⁵⁶.

Yet, many analytic philosophers treat philosophy as being not about the world, but just about what another member of this or that little professional circle said last year.

Thus, Moore says: «I do not think that the world» would «ever have suggested to me any philosophical problems. What has suggested philosophical problems to me is things which other philosophers have said about the world»⁵⁷. The problems in which «I have been (and still am) very keenly interested» are «first, the problem of trying to get really clear as to what on earth a given philosopher meant by something which he said, and, secondly, the problem of discovering what really satisfactory reasons there are for supposing that what he said was true, or, alternatively, was false»⁵⁸.

This position, however, is self-defeating. For, Moore would not have been able to discuss things which other philosophers said about the world if all philosophers had been like him, that is, if they had not concerned themselves with problems suggested by the world.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁵ G. Galilei, *Opere*, vol. VII, Barbera, Florence 1968, p. 139.

⁵⁶ S. Haack, *The fragmentation of philosophy, the road to reintegration*, in J. F. Göhner-E.-M. Jung (eds.), *Susan Haack: Reintegrating philosophy*, Springer, Cham 2016, pp. 3-32, pp. 26-27.

⁵⁷ G. É. Moore, *An autobiography*, in P. A. Schilpp (ed.), *The philosophy of G. E. Moore*, Open Court, La Salle 1942, pp. 3-39, p. 14.

Nor Moore would have been able to discover what really satisfactory reasons there were for supposing that what other philosophers said about the world was true, or, alternatively, was false, without dealing with questions about the world.

Wittgenstein says that «philosophy gives no pictures of reality»⁵⁹. It «arises neither from an interest in the facts of nature, nor from a need to grasp causal connections»⁶⁰. In philosophy, «there are no great essential problems in the sense of science»⁶¹. Philosophy «is a tool which serves only for use against philosophers»⁶².

This has given rise to a new kind of philosophy, characterized by an argumentative style made of dreary distinctions concerning ever more minute questions, irrelevant to our understanding of the world.

Thus, Williamson says: «To give an example of the kind of problem that I'm interested in, we can say that J. F. Kennedy and Marilyn Monroe could have had a child, and the issue arises of whether one can say that there is such a thing as a possible child of JFK and Marilyn Monroe. If so, what sort of thing is it? This is an area which is susceptible of quite rigorous logical analysis»⁶³.

But the question is not whether this is an area which is susceptible of quite rigorous logical analysis, it is rather whether it is an area capable of making any significant contribution to our understanding of the world.

In this regard, Dennett suggests the following significance test. If you are tempted to deal with some problem discussed within the reference philosophical community, and wonder whether the problem is significant and worth pursuing, «don't count on the validation of your fellow graduate students or your favorite professors» or any other member of the reference philosophical community, for «they all have a vested interest in keeping the enterprise going. It's what they know how to do; it's what they are good at» ⁶⁴. Rather, try «seeing if folks outside philosophy», or uninitiated «undergraduates, can be

⁵⁹ L. Wittgenstein, *Notebooks 1914–1916*, Wiley-Blackwell, Oxford 1991, p. 106.

⁶⁰ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen – Philosophical investigations*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, part I, § 89.

⁶¹L. Wittgenstein, The big typescript TS 213, Blackwell, Oxford 2005, p. 301.

⁶² L. Wittgenstein, *Typescript beginning* "Muss sich denn nicht". Probably 1932 or 1933. 24 pp. http://www.wittgensteinsource.org/BFE/Ts-219_f [18.06.2018], p. 11.

⁶³ T. Williamson, *On vagueness*, in J. Baggini-J. Stangroom (eds.), *New British philosophy*, Routledge, London 2002, pp. 147-162, p. 162.

⁶⁴D. C. Dennett, Higher-order truths about Chmess, «Topoi» 25 (2006), pp. 39-41, p. 40.

made to care» ⁶⁵. If they cannot be made to care, you should consider the possibility that «you're following a self-supporting community of experts into an artifactual trap» ⁶⁶.

Would the kind of problem in which Williamson is interested pass Dennett's test? It seems very doubtful. Generally, many problems considered by analytic philosophers would not pass Dennett's test because, as Dennett says, «many projects in contemporary» analytic «philosophy are artifactual puzzles of no abiding significance»⁶⁷.

That many projects in contemporary analytic philosophy are artifactual puzzles of no abiding significance, is a first main cause of the irrelevance of philosophy.

6. An Analytic Reaction to the Irrelevance of Philosophy

Of course, the vast majority of analytic philosophers would deny that many projects in contemporary analytic philosophy are artifactual puzzles of no abiding significance.

Thus, Casati claims that «the work done in philosophy in the last century, if not in the last twenty years, is incomparably more interesting and clear than the work done by the masters of ages past» ⁶⁸. It «is thus better, if one wants to get a grip on what preoccupies a professional epistemologist, to read, rather than the *Theaetetus*, the works by "a named BonJour" » ⁶⁹. Indeed, there is no proof that «history of philosophy has any relevance whatsoever to philosophy», so philosophers may «ignore both history of philosophy and other traditions » ⁷⁰.

These claims are peculiar, in particular because much work by analytic professional epistemologists has been concerned with the view that knowledge is justified true belief – a view that Plato had already shown to be untenable just in the *Theaetetus*⁷¹.

Nevertheless, some analytic philosophers admit that several analytic philosophers have produced philosophy which many people

⁶⁵ Ivi, p. 41.

⁶⁶ Ivi, p. 40.

⁶⁷ Ivi, p. 39.

⁶⁸ R. Casati, *Review of P. Rossi* (ed.), *La filosofia*, «Dialectica» 55 (2001), pp. 74-84, p. 75. ⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Ibidem.

 $^{^{71}}$ See C. Cellucci, *Rethinking knowledge: The heuristic view*, Springer, Cham 2017, Section 6.1.

consider irrelevant, and hence look for an escape from irrelevance.

Such is the case of Unger, who says that analytic philosophy «offers little or nothing substantial about concrete reality»⁷². It is «heavily pervaded with concretely empty ideas»⁷³. Namely, with ideas «empty of import for, or as regards to, concrete reality»⁷⁴. For, according to analytic philosophy, «by contrast with the natural sciences, intellectually responsible philosophy should offer no substantial thoughts about the general nature of concrete reality»⁷⁵. Therefore, analytic philosophy is a «terribly deficient philosophy, at least as compared with much philosophy saliently offered in earlier eras»⁷⁶. Conversely, «it's proper for philosophy to offer quite substantial ideas about concrete reality»⁷⁷.

But what escape does Unger suggest for philosophy? He maintains that, «for there to be any significant hope as regards philosophy's prospects, at least two things must come to pass»⁷⁸. First, «some of the most intelligent and philosophically talented young people must become serious scientists, contributing a great deal to the science in which they are involved»⁷⁹. Second, «we must not require so very much of a proposed idea, by way of depth», for «the idea to count as a properly philosophical thought» a «little leeway» must be «tolerated»⁸⁰. Specifically, «as regards matters of depth», it must be tolerated that there will be «a significant difference between what will be allowed to count as a philosophical idea and, on the other side, very nearly all other concretely substantial ideas, including very nearly all scientific substantial propositions»⁸¹.

Unger's suggested escape, however, seems unrealistic. As Unger himself admits, «it will be extremely difficult and, perhaps, it may be very unlikely», that the two things in question will come to pass; but, «short of that, there is no realistic chance, at all, for there being offered, during the next century or so, any new concretely substantial philosophical

⁷² P. Unger, *Empty ideas: A critique of analytic philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 21.

⁷³ Ivi, p. 25.

⁷⁴ Ivi, p. 6.

⁷⁵ Ivi, p. 1.

⁷⁶ Ivi, p. 21.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ivi, p. 239.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ivi, p. 240.

⁸¹ Ibidem.

ideas that amount to anything much more than idle speculation»⁸².

However, even if the two things in question came to pass, this would not be very gratifying for philosophy, since it would reduce philosophy to a weekend occupation for scientists. Indeed, the image of the philosopher of the future that Unger puts forward is that of a scientist who, in addition to doing his normal work as a scientist, on weekends philosophizes on it, but without too many pretensions. For, one cannot be too picky, one cannot demand that philosophical work be marked with depth.

7. Philosophy as Acquisition of Knowledge

If we want to rescue philosophy from irrelevance, we must ask: What is philosophy?

Several people consider this question insignificant. For example, Popper claims that a philosopher «should try to solve philosophical problems, rather than talk about philosophy»⁸³.

This claim is somewhat inconsistent of the author of a paper entitled: «How I see philosophy» ⁸⁴. Anyhow, the claim is unjustified. For, what sort of philosophy one does and what problems one wants to solve, depend on what answer one gives to the question "What is philosophy?" From its very beginning as a discipline, philosophy has called into question all human knowledge including itself, so philosophy has always been, to some extent at least, a discourse about philosophy.

A crucial question about philosophy is the relation of philosophy to knowledge. Therefore, any answer to the question "What is philosophy?" will involve an answer to the question of the relation of philosophy to knowledge.

In fact, the only answer to the question "What is philosophy?" that might rescue philosophy from irrelevance, is: Philosophy is acquisition of knowledge. For, only if philosophy is acquisition of knowledge, philosophy can be useful and relevant to our understanding of the world.

⁸² Ibidem.

⁸³ K. R. Popper, Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge, Routledge, London 1974, p. 68.

⁸⁴ See K. R. Popper, *In search of a better world: Lectures and essays from thirty years*, Routledge, London 1994, pp. 173-187.

The view that philosophy is acquisition of knowledge is by no means new. It goes back to the very beginning of philosophy as a discipline.

Indeed, Plato says: «Philosophy is acquisition of knowledge [ktesis epistemes]» 5. For, only «the one who wholeheartedly tries all knowledge, who is eager to know and is insatiable for it, may be rightly called a philosopher» 6. Thus, «to be a philosopher is the same thing as to be a lover of knowledge» 7. Philosophy aims at acquiring all possible knowledge about the world, and at giving a global view of it, since «anyone who can have a global view is a philosopher, and anyone who can't isn't» 88.

One might think that to say that philosophy is acquisition of knowledge contrasts with the etymological meaning of the word *philosophia*, that is, "love of wisdom". But it is not so. Already Plato makes it clear that wisdom cannot be separated from knowledge.

Indeed, Plato says: «What makes people wise is wisdom», and wisdom is in no way «different from knowledge», since people are «wise in just those things of which they have knowledge», therefore «knowledge and wisdom are the same thing»⁸⁹.

One might also think that to say that philosophy is acquisition of knowledge means that philosophy is acquisition of theoretical knowledge, not of practical knowledge. But it is not so. Once again, already Plato makes it clear that philosophy is acquisition of both theoretical and practical knowledge.

Indeed, Plato says that one can «divide all knowledge» into two forms, «theoretical knowledge», and «practical knowledge» of. Theoretical knowledge is proper to arts which are «stripped of action and furnish only cognition» Practical knowledge is «knowledge which naturally inheres in actions» But the division of knowledge into two forms is not an opposition, theoretical and practical knowledge are simply «the two forms of knowledge, which is one in its entirety» And «the philosopher desires the whole of knowledge, not just one part of it and not

⁸⁵ Plat., Euthyd., 288d 8.

⁸⁶ Plat., Resp., V 475c 6-8.

⁸⁷ Ivi, II 376b 9-10.

⁸⁸ Ivi, VII 537c 7.

⁸⁹ Plat., *Theaet.*, 145d 11-e 6.

⁹⁰ Plat., Polit., 258e 4-5.

⁹¹ Ivi, 258d 5-6.

⁹² Ivi, 258d 9-e 1.

⁹³ Ivi, 258e 6-7.

the other»⁹⁴. Therefore, philosophy is acquisition of both theoretical and practical knowledge.

8. The Tradition of Philosophy as Acquisition of Knowledge

From antiquity to the end of the nineteenth century, many people have reaffirmed the view that philosophy is acquisition of knowledge.

Thus, Aristotle says that «philosophy is rightly called knowledge of the truth»⁹⁵. But «we do not know a truth without knowing its cause»⁹⁶. So, philosophy is primarily knowledge of first principles, since first principles «are the cause of the being of other things»⁹⁷. Therefore, «it is through them and from them that the other things are known»⁹⁸. Knowledge of first principles and wisdom are the same thing, because «wisdom is knowledge of first principles»⁹⁹.

Cicero says: «Philosophy, to interpret the word, is nothing else but the study of wisdom. And wisdom, as the old philosophers defined it, is knowledge of divine and human things and of the causes by which these things are connected together»¹⁰⁰.

Bacon says: «I have taken all knowledge to be my province»¹⁰¹. Philosophy is a «universal science, to be as the mother of the rest, and to be regarded in the progress of knowledge as portion of the main and common way», thus, a *«Philosophia Prima»* which «may be a receptacle for all such axioms as are not peculiar to any of the particular sciences, but belong to several of them in common»¹⁰².

Descartes says: «This word "philosophy" means the study of wisdom», where «by "wisdom" is meant not only prudence in everyday affairs, but also a perfect knowledge of all things that mankind is capable of knowing, both for the conduct of his life, and for the conservation of his health, and for the discovery of all the arts»¹⁰³. Indeed, «to try to

```
94 Plat., Resp., V 475b 8-9.
```

⁹⁵ Aristot., *Metaph.*, α I, 993b 19-20.

⁹⁶ Ivi, α 1, 993b 23-24.

⁹⁷ Ivi, α 1, 993b, 29-30.

⁹⁸ Ivi, A 2, 982b 2-3.

⁹⁹ Ivi, K 1, 1059a 18.

¹⁰⁰ Cic., De off., II 2, 5.

¹⁰¹ F. Bacon, Works, Longmans, London 1857-1874, vol. VIII p. 109.

¹⁰² Ivi, vol. IV p. 337.

¹⁰³ R. Descartes, Oeuvres, Vrin, Paris 1996, vol. IX.2, p. 2.

acquire» this kind of knowledge «is properly termed philosophizing» 104.

Hobbes says: «Philosophy» is «the study of wisdom»¹⁰⁵. And «wisdom, properly called, is nothing else» but «the perfect knowledge of the truth in all matters whatsoever»¹⁰⁶.

Spinoza says: «The aim of philosophy is nothing but truth», and «philosophy should be drawn from nature alone» ¹⁰⁷. For, «the universal history of nature» is «the sole ground of philosophy» ¹⁰⁸.

Kant says: «Philosophy» is «either cognition from pure reason or rational cognition from empirical principles»¹⁰⁹. In either case, philosophy involves cognitions, because «without cognitions one will never become a philosopher»¹¹⁰. In addition to cognitions, philosophy involves that one «sees how all cognitions fit together in an edifice, in rule-governed ways, for such ends as are suited to humanity»¹¹¹. Thus philosophy involves wisdom, since «wisdom is the relation» of a cognition «to the essential ends of humanity»¹¹². Conversely, wisdom involves knowledge and science, because «wisdom without science is a silhouette of a perfection to which we will never attain»¹¹³.

Spencer says: «Though in the extent of the sphere which they have supposed philosophy to fill, men have differed and still differ very widely, yet there is a real if unavowed agreement among them in signifying» by "philosophy" a special kind of knowledge, that is, «knowledge of the highest degree of generality»¹¹⁴.

Mach says: «Scientific thought presents itself in two seemingly different forms: as philosophy and as specialist research», that is, research of «the specialist scientist» 115. But «the ultimate end of all research is

¹⁰⁴ Ihidem.

¹⁰⁵ T. Hobbes, English works, Longman, London 1839-1845, vol. I p. xiv.

¹⁰⁶ Ivi, vol. II p. iii.

¹⁰⁷ B. Spinoza, *Theological-political treatise*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, p. 184.

¹⁰⁸ Ivi, p. 191.

¹⁰⁹ I. Kant, *Critique of pure reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, A 840/B 868.

^{IIO} I. Kant, Lectures on logic, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 538.

III Ivi, p. 261.

¹¹² I. Kant, Gesammelte Schriften, de Gruyter, Berlin 1900–, vol. XVI p. 66, Reflexion 1652.

¹¹³ I. Kant, Lectures on logic, cit., p. 539.

¹¹⁴ H. Spencer, *A system of synthetic philosophy*, Vol. I: *First principles*, Williams and Norgate, London 1887, Part II, § 37, p. 131.

¹¹⁵ E. Mach, Knowledge and error: Sketches on the psychology of enquiry, Springer, Dordrecht 1976, p. 2.

just the same. This shows itself also in the fact that the greatest philosophers» have «opened up new ways of specialist enquiry» for the specialist scientist, and «philosophy has furnished science with some positive notions of value too»¹¹⁶.

9. Analytic Philosophy and the Advancement of Knowledge

While, from antiquity to the end of the nineteenth century, many people have reaffirmed the view that philosophy is acquisition of knowledge, in the twentieth century this view has been abandoned. In particular, many analytic philosophers have claimed that philosophy does not advance knowledge.

Thus, Wittgenstein says that philosophy does not advance knowledge, since it is «essential to» philosophical «investigation that we do not seek to learn anything new by it», but only «to understand something that is already in plain view»¹¹⁷. For, «since everything lies open to view, there is nothing to explain», and, on the other hand, «whatever may be hidden is of no interest to us»¹¹⁸. Philosophy «leaves everything as it is»¹¹⁹. It «just puts everything before us, and neither explains nor deduces anything», indeed, «the name "philosophy" might also be given to what is possible before all new discoveries and inventions»¹²⁰.

Ryle says that «philosophy is not a sister science or a parent science», since «its business is not to add to the number of scientific statements»¹²¹. Philosophy is «intended not to increase what we know» but only to determine «the logical geography of the knowledge which we already possess»¹²². Namely, philosophy is intended only «to reveal the logic of the propositions in which» knowledge is «wielded, that is to say, to show with what other propositions they are consistent and inconsistent, what propositions follow from them and from what propositions they follow»¹²³. For, philosophy is only «the clarification

¹¹⁶ Ivi, p. 3.

¹¹⁷ L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, cit., Part I, § 89.

¹¹⁸ Ivi, Part I, § 126.

¹¹⁹ Ivi, Part I, § 124.

¹²⁰ Ivi, Part I, § 126.

¹²¹ G. Ryle, Collected papers, vol. I, Routledge, Abingdon 2009, pp. 261-262.

¹²² G. Ryle, *The concept of mind*, Routledge, Abingdon 2009, p. lix.

¹²³ Ivi, p. lx.

of ideas»¹²⁴. The «philosopher throws new light, but he does not give new information»¹²⁵.

Dummett says that philosophy «is indeed concerned with reality, but not to discover new facts about it», it only «seeks to improve our understanding of what we already know. It does not seek to observe more, but to clarify our vision of what we see» 126. Thus, «philosophy does not advance knowledge: it clarifies what we already know» 127.

Hacker says that «philosophy is not a contribution to human knowledge, but to human understanding»¹²⁸. It does not advance knowledge, indeed one might even «say, with only a little exaggeration, that in philosophy, 'If it's news, it's wrong'»¹²⁹.

That many analytic philosophers have maintained that philosophy does not advance knowledge, marks a sharp discontinuity with the philosophical tradition starting with Plato according to which philosophy is acquisition of knowledge.

Wittgenstein says: «My method throughout is to point out mistakes in language. I am going to use the word "philosophy" for the activity of pointing out such mistakes. Why do I wish to call our present activity philosophy, when we also call Plato's activity philosophy? Perhaps because of a certain analogy between them, or perhaps because of the continuous development of the subject»¹³⁰.

But it is not so. By maintaining that philosophy does not advance knowledge since it is merely the activity of pointing out mistakes in language, analytic philosophy is sharply discontinuous with the philosophical tradition, in particular with Plato's activity.

That many analytic philosophers have maintained that philosophy does not advance knowledge is another main cause of the irrelevance of philosophy. For, if philosophy does not advance knowledge, if we do not seek to learn anything new by it, how can philosophy be useful, and what chance has it to continue to exist? Philosophy is like

¹²⁴ G. Ryle, *Collected papers*, cit., vol. II, p. 212.

¹²⁵ Ivi, p. 173.

¹²⁶ M. Dummett, The nature and future of philosophy, cit., p. 10.

¹²⁷ Ivi n 21

¹²⁸ P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Comparisons and context*, Oxford University Press, Oxford 2013, p. 9.

¹²⁹ lvi, p. 19.

¹³⁰ L. Wittgenstein, *Lectures, Cambridge*, 1932-1935, Prometheus Books, New York 1979, pp. 27-28.

«a wheel that can be turned though nothing else moves with it»¹³¹.

10. Analytic Philosophy and Scholasticism

While maintaining that philosophy does not advance knowledge, inconsistently enough some leading analytic philosophers have admitted that philosophy should be acquisition of knowledge.

Thus, Moore says that «the first and most important problem of philosophy is: To give a general description of the whole Universe»¹³².

Russell says that, «what concerns philosophy is the universe as a whole» ¹³³. But, while «philosophers from Thales onwards have tried to understand the world» and, «even when they have failed, they have supplied material to their successors and an incentive to new efforts», analytic philosophy is not «carrying on this tradition» ¹³⁴. It seems «to have abandoned, without necessity, that grave and important task which philosophy throughout the ages has hitherto pursued», and «to concern itself, not with the world and our relation to it, but only with the different ways in which silly people can say silly things» ¹³⁵. In particular, Wittgenstein «seems to have grown tired of serious thinking and to have invented a doctrine which would make such an activity unnecessary» ¹³⁶. His «positive doctrines seem to me trivial», and his «negative doctrines, unfounded» ¹³⁷. But, «if this is all that philosophy has to offer, I cannot think that it is a worthy subject of study» ¹³⁸.

Dummett says that, if philosophy is taught today in universities, it is only because of a «historical precedent», namely that, «when the first Western universities came into being», philosophy «was not sharply differentiated from what we call "natural science"», and «the quest for truth was a single activity»¹³⁹. Then it was easy to find a justification for philosophy. But, in the twentieth century, «the distinction between the natural

¹³¹ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., Part I, § 271.

¹³² G. E. Moore, Some main problems of philosophy, Allen & Unwin, London 1953, p. 2.

B. Russell, An outline of philosophy, Routledge, London 1995, p. 189.
B. Russell, My philosophical development, Routledge, London 1995, p. 170.

¹³⁵ Ibidem.

¹³⁶ Ivi, p. 161.

¹³⁷ Ivi, pp. 160-161.

¹³⁸ Ivi, p. 170.

¹³⁹ M. Dummett, *The nature and future of philosophy*, cit., p. 2.

sciences and the humanities came to be universally recognized»¹⁴⁰. So, it has become difficult to find a justification for philosophy. Indeed, «if universities had been an invention of the second half of the twentieth century, would anyone have thought to include philosophy among the subjects that they taught and studied? It seems very doubtful»¹⁴¹. Therefore, «it would be easy to conclude that» philosophy «is an anachronism»¹⁴². The «layman or non-professional expects philosophers to answer deep questions of great import for an understanding of the world», and «the layman is quite right: if philosophy does not aim at answering such questions, it is worth nothing»¹⁴³.

But, contrary to the layman's expectation, many analytic philosophers do not answer deep questions of great import for an understanding of the world. Even Ayer admits that many analytic philosophers «do not set out to describe, or even to explain, the world, still less to change it. Their concern is only with the way in which we speak about the world», so for them philosophy «is talk about talk» talk. This has driven philosophy into «the scholasticism which has been threatening to overtake it» talk.

At the origin of the scholasticism of analytic philosophy there is the fact that, as Feyerabend points out, in analytic philosophy departments, students are «trained to repeat the tricks after» their instructors, «so that sometime in the future they may perhaps be able to become trainers themselves, modifying the tricks a little here and there (this is called "original research")» ¹⁴⁶. For, analytic philosophy «assumes that it is good to conform» to the standards which are determined by the «consensus of those in the discipline» ¹⁴⁷. Ultimately, this amounts to assuming that it is good to conform to «the professional nonsense that comes out of Oxford» ¹⁴⁸. This assumption contrasts

¹⁴⁰ Ivi, p. 3.

¹⁴¹ Ivi, p. 2.

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ M. Dummett, *The logical basis of metaphysics*, Harvard University Press, Cambridge 1991, p. 1.

¹⁴⁴ A. Ĵ. Ayer, *The concept of a person and other essays*, St Martin's Press, New York 1963, p. 3. ¹⁴⁵ Ivi. p. 35.

¹⁴⁶ P. Feyerabend, *Letters to the Director of the Department of Philosophy*, in M. Motterlini (ed.), I. Lakatos-P. Feyerabend, *For and against method*, The University of Chicago Press, Chicago 1999, pp. 382-393, p. 386.

¹⁴⁷ Ivi, p. 384.

¹⁴⁸ Ivi, p. 386.

with the fact that «philosophy has very often turned against the status quo», indeed, «this is one of the most eminent functions of philosophy»¹⁴⁹. People in analytic philosophy might object: If you do not conform to the standards which are determined by the consensus of those in the discipline, «will the "standards of philosophy" suffer from this?»¹⁵⁰. To this one may answer: «Well, Plato says that all things change for the worse; the worst thing alone will change for the better. The standards of philosophy, then, can only improve»¹⁵¹.

II. Some Remarks about Philosophy as Acquisition of Knowledge

To avoid misunderstandings, it may be useful to make some remarks about the view that philosophy is acquisition of knowledge.

- (I) In the statement that philosophy is acquisition of knowledge, "knowledge" is supposed to include methods of acquisition of knowledge. Indeed, the acquisition of knowledge may require new methods, since nothing guarantees that the methods that permitted the acquisition of the present knowledge will also permit the acquisition of new kinds of knowledge. Therefore, it is important that "knowledge" is understood as including methods of acquisition of knowledge. Grice even says: «By and large the greatest philosophers have been the greatest, and the most self-conscious, methodologists; indeed, I am tempted to regard this fact as primarily accounting for their greatness as philosophers»¹⁵².
- (2) The view that philosophy is acquisition of knowledge must not be confused with Russell's view of philosophy. Admittedly, Russell says that «philosophy arises from an unusually obstinate attempt to arrive at real knowledge»¹⁵³. And «philosophy is distinguished from science only by being more critical»¹⁵⁴. But this does not mean that, according to Russell, philosophy is acquisition of knowledge. Indeed, Russell declares that the acquisition of knowledge «is the business of

¹⁴⁹ Ivi, p. 383.

¹⁵⁰ Ivi, p. 387.

¹⁵¹ Ibidem.

¹⁵² P. Grice, *Reply to Richards*, in R. E. Grandy-R. Warner (eds.), *Philosophical grounds of rationality: Intentions, categories, ends*, Oxford University Press, Oxford 1986, pp. 45-106, p. 66.

¹⁵³ B. Russell, *An outline of philosophy*, cit. p. I.

¹⁵⁴ Ivi, p. 239.

science rather than of philosophy»¹⁵⁵. When he says «that philosophy is critical», he means to say «only that it examines the various parts of our supposed knowledge to see whether they are mutually consistent and whether the inferences employed are such as seem valid to a careful scrutiny»¹⁵⁶.

- (3) The view that philosophy is acquisition of knowledge must not be confused with Quine's view of philosophy. Admittedly, Quine says that philosophy is «concerned with our knowledge of the world and the nature of the world»¹⁵⁷. But he says so simply because he assumes that philosophy, properly conceived, is «a part of» the present «science»¹⁵⁸. In particular, epistemology «is contained in natural science, as a chapter of psychology»¹⁵⁹. For, according to Quine, only the present science is acquisition of knowledge.
- (4) The claim of many analytic philosophers that philosophy does not advance knowledge conflicts with the fact that, really, philosophy has essentially contributed to the advancement of knowledge.

For example, philosophy has had an essential role in the birth of modern science. Thus, Galileo says that there is an intimate connection between the new science and «the true and good philosophy, especially in that part which concerns the constitution of the universe»¹⁶⁰. Indeed, there is a substantial difference between the geometer-astronomers, who formulate their hypotheses only «to save the appearances in whatever way necessary», and «the philosopher-astronomers», who «try to investigate, as the greatest and most admirable problem, the true constitution of the universe»¹⁶¹. Copernicus, «putting on the philosopher's dress», engaged himself «in the investigation of this constitution, recognizing» that so «one would have gained in philosophy a knowledge as excellent as that which consists in knowing the true disposition of the parts of the world»¹⁶². Galileo himself «studied for a greater number of years in philosophy than months in pure mathematics»¹⁶³.

¹⁵⁵ Ivi, p. 1.

¹⁵⁶ Ivi, p. 239.

¹⁵⁷ W. V. Quine, *Quine in dialogue*, Harvard University Press, Cambridge 2008, pp. 5-6. ¹⁵⁸ Ivi. p. 6.

¹⁵⁹ W. V. Quine, Ontological relativity and other essays, Columbia University Press, New York 1969, p. 83.

¹⁶⁰ G. Galilei, *Opere*, cit., vol. V p. 102.

¹⁶¹ Ibidem.

¹⁶² Ivi, pp. 297-298.

¹⁶³ Ivi, vol. X p. 353.

Philosophy has had an essential role, not only in the birth of modern science, but also in subsequent physics. Thus, Rovelli says: «Newton thought of himself as a philosopher, and started by discussing this with Descartes, and had strong philosophical ideas»¹⁶⁴. Also, «Einstein would have never done relativity without having read all the philosophers and having a head full of philosophy» and «Heisenberg would have never done quantum mechanics without being full of philosophy»¹⁶⁵. Indeed, Heisenberg argues that «in classical mechanics there's something philosophically wrong, there's not enough emphasis on empiricism», and it is this «that allows him to construct this fantastically new physical theory, scientific theory, which is quantum mechanics»¹⁶⁶. The same applies to «Maxwell, Boltzmann»¹⁶⁷. In fact, «all the major steps of science in the past were done by people who were very aware of methodological, fundamental, even metaphysical questions being posed»¹⁶⁸.

(5) The view that philosophy is acquisition of knowledge contrasts with the sapiential view of philosophy – the view according to which philosophy is love of wisdom, understood as an alleged superior kind of understanding capable of grasping the essence of things, and inaccessible to scientific knowledge and to rational knowledge in general.

Thus, Heidegger says that «science does not think»¹⁶⁹. Indeed, «science is the disavowal of all knowledge of truth»¹⁷⁰. Only «philosophy is the knowledge of the essence of things», and hence is «sovereign knowledge»¹⁷¹.

Gadamer says that philosophy is «concerned to seek the experience of truth that transcends the domain of scientific method», that is, «experience in which a truth is communicated that cannot be verified by the methodological means proper to science»¹⁷².

But this conflicts with the fact that there is no special source of

¹⁶⁴ C. Rovelli, *Science is not about certainty: A philosophy of physics*, «Edge» 5.30.12, https://www.edge.org/conversation/a-philosophy-of-physics [18.06.2018].

¹⁶⁵ Îbidem.

¹⁶⁶ Ihidem.

¹⁶⁷ Ibidem.

¹⁶⁸ Ibidem.

¹⁶⁹ M. Heidegger, What is called thinking? Harper & Row, New York 1968, p. 8.

¹⁷⁰ M. Heidegger, *Basic questions of philosophy: Selected "problems" of "logic"*, Indiana University Press, Bloomington 1994, p. 5.

¹⁷¹ Ivi, p. 29.

¹⁷² H.-G. Gadamer, Truth and method, Continuum, New York 2004, p. xxi.

knowledge which is available to philosophy but not to science.

(6) The view that philosophy is acquisition of knowledge does not exclude that other views of philosophy are possible. It only excludes that they can convincingly answer the charge that philosophy has become irrelevant.

Thus, it excludes that they can convincingly answer the charge, attributed to Feynman, that philosophy «is about as useful to scientists as ornithology is to birds»¹⁷³.

It excludes that they can convincingly answer Krauss' charge that «science progresses and philosophy doesn't», and «the worst part of philosophy is the philosophy of science; the only people» who «read work by philosophers of science are other philosophers of science. It has no impact on physics what so ever»¹⁷⁴.

It excludes that they can convincingly answer Rota's charge that analytic «philosophers are not concerned with facing up» to «any relevant features» of the world; therefore, «like ostriches with their heads buried in the sand, they will meet the fate of those who refuse to remember the past and fail to face the challenges of our difficult present: increasing irrelevance followed by eventual extinction»¹⁷⁵.

12. The Objection that Only Science Can be Acquisition of Knowledge

Against the view that philosophy is acquisition of knowledge, several analytic philosophers have objected that, after the birth of modern science, only science can be acquisition of knowledge.

Thus, Russell says that, what the present «science cannot discover, mankind cannot know»¹⁷⁶. Therefore, we «shall be wise to build our philosophy upon» the present «science»¹⁷⁷.

Quine says that the philosopher can only carry out «his reasoning within the inherited world theory»¹⁷⁸. That is, within the present science.

¹⁷³ P. Kitcher, *A plea for science studies*, in N. Koertge (ed.), *A house built on sand: Exposing postmodernist myths about science*, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 32-56, p. 32.

¹⁷⁴ R. Andersen, *Has physics made philosophy and religion obsolete? Interview to Lawrence Krauss*, «The Atlantic» April 23, 2012.

¹⁷⁵ G.-C. Rota, *Indiscrete thoughts*, Birkhäuser, Boston 1997, p. 103.

¹⁷⁶ B. Russell, *Religion and science*, Oxford University Press, Oxford 1974, p. 243.

¹⁷⁷ B. Russell, *Logic and knowledge*, Spokesman, Nottingham 2007, p. 339.

¹⁷⁸ W. V. Quine, Theories and things, cit., p. 72.

For, «scientific method is the way to truth»¹⁷⁹.

This objection, however, is unjustified, because it depends on two unwarranted assumptions.

The first assumption is that science is acquisition of knowledge since it is based on a method which is available to science but not to philosophy, namely, the «new scientific method which was fashioned almost entirely by Galileo Galilei» 180. This assumption is unwarranted because, contrary to a widespread misunderstanding, Galilei did not fashion a new scientific method. Both Galilei and Newton declared to use, and actually used, Aristotle's analytic-synthetic method as the method of modern science 181.

The second assumption is that knowledge is exhausted by the present sciences, so the present sciences are the only true channel of knowledge. This assumption is unwarranted because there are areas of experience which the present sciences cannot account for. The present sciences are what we already know, philosophy is about what we do not yet know, thus philosophy is concerned with questions which are beyond the present sciences – not in the sense that they are open questions of some of the present sciences, but in the sense that they are open questions of none of the present sciences. Dealing with such questions requires new ideas, and philosophy may try to devise them ¹⁸². There is much space for philosophy, because philosophy is about what we do not yet know, and the things that we do not yet know are plentiful. Already Seneca admonished: «A time will come when our posterity will marvel that we were ignorant of such obvious things» (Seneca, *Nat. Quaest.* VII 25).

Of course, being about what we do not yet know, philosophy moves on a muddy ground, and is always exposed to the risk of failure. But, when successful, philosophy may even open new paths and give birth to new sciences. In fact, this is what philosophy has done from the seventeenth century until recently. For example, both computer science and cognitive science originated from Turing's philosophical analysis of the computational behaviour of human beings, and Bayesian statistics

¹⁷⁹ W. V. Quine, Word and object, The MIT Press, Cambridge 2013, p. 21.

¹⁸⁰ M. Kline, *Mathematics for the nonmathematician*, Dover, Mineola 1985, p. 284 ¹⁸¹ For details, see C. Cellucci, *Rethinking logic: Logic in relation to mathematics, evolution, and method*, Springer, Cham 2013, Chap. 8.

¹⁸² For some examples of such questions, see C. Cellucci, *Rethinking knowledge*, cit., Section 2.12.

originated from the philosophical efforts to clarify what a rational belief is. There is no reason to suppose that new sciences will not be born in the future, and that none of them will originate from philosophy.

13. Philosophy as Essentially Different from Science

Some analytic philosophers have motivated the objection that only science can be acquisition of knowledge by saying that philosophy is completely different from the sciences.

Thus, Dummett says that «philosophy stands in complete contrast with sciences¹⁸³. For, «its methods wholly diverge from those of science, and its objective differs to an equal extent», moreover «the results of philosophy differ fundamentally in character from those of the sciences»¹⁸⁴. Philosophy has problems and techniques of its own, not aimed at knowledge acquisition, indeed, in philosophy «we face a cluster of problems that must be tackled by the techniques of the philosopher, not of the physicist»¹⁸⁵. If «philosophy has budded off» a number of sciences «that have declared their independence from it, it is not because philosophy is continuous with the sciences, but because it contained extraneous elements, indeed, philosophy is «what is left when the disciplines to which it gave birth have left the parental home» 186. That is, philosophy is what is left when it is liberated from extraneous elements; genuine philosophical problems are those which are left after this liberation. Owing to the presence of extraneous elements, «philosophy, although as ancient as any other subject and a great deal more ancient than most», has «remained for so long "in its early stages"», that is, in stages in which its practitioners had «not yet attained a clear view of its subject-matter and its goals»¹⁸⁷. But, with the birth of analytic philosophy, philosophy has at last «struggled out of its early stage into maturity» 188. Specifically, «the turning-point» in philosophy «was the work of Frege» 189. For, «only with Frege was the proper object of philosophy finally established», namely,

¹⁸³ M. Dummett, *The nature and future of philosophy*, cit., p. 7.

¹⁸⁴ Ibidem.

¹⁸⁵ Ivi, p. 30.

¹⁸⁶ Ivi, pp. 3-4.

¹⁸⁷ M. Dummett, *Truth and other enigmas*, Harvard University Press, Cambridge 1978, p. 457.

¹⁸⁸ Ihidem.

¹⁸⁹ Ibidem.

«that the goal of philosophy is the analysis of the structure of thought» as distinguished «from the study of the psychological process of thinking»; and «that the only proper method for analysing thought consists in the analysis of language»¹⁹⁰. These are the defining characteristics of analytic philosophy.

But it is unjustified to say that philosophy stands in complete contrast with sciences, because its methods, objectives and results wholly diverge from those of the sciences. For, from its beginning in the Presocratic period onward, philosophy has pursued aims that are not essentially different from those of the sciences. Some of the present scientific results are answers to what were once genuine philosophical problems about something that, at the time, human beings did not yet know.

Also, it is unjustified to say that philosophy has problems and techniques of its own, not aimed at knowledge acquisition. If so, then, as Adorno says, «the argument deteriorates into the technique of conceptless specialists amid the concept, as it is now spreading academically in the so-called "analytic philosophy", which robots can learn and copy»¹⁹¹.

Also, it is unjustified to say that, if philosophy has budded off a number of sciences that have declared their independence from it, it is because philosophy contained extraneous elements and, by budding off a number of sciences, has liberated itself from such extraneous elements; genuine philosophical problems are those which are left after this liberation. This contrasts with the fact that, as stated above, some of the present scientific results are answers to what were once genuine philosophical problems.

Also, it is unjustified to say that, owing to the presence of extraneous elements, philosophy has remained for an extremely long time in its early stages, but, with the birth of analytic philosophy, it has at last struggled out of its early stage into maturity. This is based on the assumption that, while in philosophy, for two and a half millennia, everything has been questioned, every stance has been just a matter of individual convictions, conversely, analytic philosophy has marked a turning point. It has started an entirely new approach to philosophy, in which each philosopher, adding stone to stone, contributes to erect a shared building in cooperation with other philosophers. But this assumption is contradicted by the fact that, as pointed out above,

¹⁹⁰ Ivi, p. 458.

¹⁹¹ T. W. Adorno, Negative dialectics, Routledge, London 2004, pp. 29-30.

analytic philosophers have opposite views even on key issues.

Also, it is unjustified to say that, specifically, the turning-point in philosophy was the work of Frege, with which was the proper object of philosophy finally established, namely, that the goal of philosophy is the analysis of the structure of thought, and that the proper method for analysing thought consists in the analysis of language. For, to say that the goal of philosophy is the analysis of the structure of thought, is based on the assumption that there is an isomorphism between thought and reality, so the analysis of the structure of reality reduces to the analysis of the structure of thought. But this assumption is unfounded, because there are very many thoughts that have no correspondence to reality, therefore, an analysis of the structure of thought need not say anything about the structure of reality. Moreover, to say that the only proper method for analysing thought consists in the analysis of language, is based on the assumption that there is an isomorphism between language and thought. But this assumption is also unfounded, because it identifies thought with verbal thought, disregarding other kinds of thought, such as visual thought, which plays an essential role in scientific work. Thus, Einstein says: «The words or the language, as they are written or spoken, do not seem to play any role in my mechanism of thought. The psychical entities which seem to serve as elements in thought» are, «in my case, of visual and some of muscular type»192. Hadamard says: «Words are totally absent from my mind when I really think», and «do not reappear in my consciousness before I have accomplished or given up the research»¹⁹³.

14. Philosophy as Acquisition of Knowledge and Mathematics

Some analytic philosophers have motivated the objection that only science can be acquisition of knowledge also by saying that, like mathematics, philosophy is an armchair subject, requiring no inputs from experience but only thought.

Thus, Dummett says that, unlike science, philosophy «is a discipline that makes no observations, conducts no experiments, and needs no

¹⁹² A. Einstein, *A testimonial*, in J. Hadamard, *The psychology of invention in the mathematical field*, Dover, Mineola 1954, pp. 142-143.

¹⁹³ J. Hadamard, *The psychology of invention in the mathematical field*, Dover, Mineola 1954, p. 75.

input from experience: an armchair subject, requiring only thought»¹⁹⁴. In this respect, philosophy is like «another armchair discipline: mathematics. Mathematics likewise needs no input from experience: it is the product of thought alone»¹⁹⁵. Thus, «philosophy shares with mathematics the peculiarity that it does not appeal to any new sources of information, but relies solely upon reasoning on the basis of what we already know»¹⁹⁶. The «example of mathematics benefits philosophy, despite their very different methodologies»¹⁹⁷. For, it shows that thought, without any specialized input from experience, can «take us very far»¹⁹⁸. Indeed, «look at how many wonderful things mathematics does: and yet it is "only" the logical derivation of consequences from evident principles»¹⁹⁹.

But it is unjustified to say that only science can be acquisition of knowledge because, like mathematics, philosophy is an armchair subject, requiring no inputs from experience but only thought.

To begin with, it is problematic to assert that mathematics is an armchair subject, requiring no inputs from experience but only thought. As Rota points out, this amounts to asserting that mathematicians «spew out solutions of one problem after another by dint of pure brain power, simply by staring long enough at a blank piece of paper»²⁰⁰. Now, while this «may appropriately describe the way to solve the linguistic puzzles of today's impoverished philosophy», that is, analytic philosophy, it «is wide of the mark in describing the work of mathematicians, or any kind of serious work»²⁰¹. For, mathematics essentially involves interactions with the world beyond the armchair. As Atyah says, «almost all mathematics originally arose from external reality»²⁰². And most of subsequent mathematics has arisen from external reality. In fact, most mathematical problems arise from the external reality, and hence from experience, and are solved using hypotheses that are justified on the basis of their compatibility with

¹⁹⁴ M. Dummett, *The nature and future of philosophy*, cit., p. 4.

¹⁹⁵ Ibidem.

¹⁹⁶ Ivi, p. 10.

¹⁹⁷ Ivi, p. 5.

¹⁹⁸ M. Dummett, *Prof. Vattimo*, non dimentichi la ragione, «Il Sole 24 Ore», August 3, 1997.

²⁰⁰ G.-C. Rota, *Indiscrete thoughts*, cit., pp. 100-101.

lvi, p. 101

²⁰² M. Âtiyah, *Joint interview with Isadore Singer, by Martin Raussen and Christian Skau*, «Notices of the American Mathematical Society» 52 (2005), pp. 223-231, p. 226.

the existing knowledge, and hence with experience²⁰³.

Similarly, it is problematic to assert that philosophy is an armchair subject, requiring no inputs from experience but only thought. This is in conflict with the fact that almost all philosophy originally arose, in the Presocratic period, from external reality, and most of subsequent philosophy has arisen from external reality. In fact, most philosophical problems arise from the external reality, and hence from experience, and are solved using hypotheses that are justified on the basis of their compatibility with the existing knowledge, and hence with experience. If philosophy is to answer questions of great import for an understanding of the world, it necessarily needs inputs from experience, and hence cannot require only thought. By thought alone, we can at most reformulate what we already know in other terms, not answer questions of great import for an understanding of the world.

15. The Objection that Ethics and Politics are about Values, not Facts

Against the view that philosophy is acquisition of knowledge, several analytic philosophers have also objected that it excludes ethics and politics, because the latter are about values, while all knowledge is of facts.

Thus, Carnap says that «the philosophy of moral values or moral norms» is «not an investigation of facts», its purpose is «to state norms for human action or judgments about moral values» ²⁰⁴. Now, a norm for human action, or a judgment about moral values, «is neither true nor false. It does not assert anything and can neither be proved nor disproved» ²⁰⁵. So, norms or value statements «are not scientific propositions (taking the word scientific to mean any assertive proposition)» ²⁰⁶. They have «no theoretical sense. Therefore we assign them to the realm of metaphysics» ²⁰⁷.

This objection, however, is based on the assumption that values and facts are completely independent of each other. But this assumption is unjustified. For, on the one hand, values depend on what we know about the world or man, and may change as our knowledge

²⁰³ For more on this, see C. Cellucci, Rethinking knowledge, cit., Part IV.

²⁰⁴ R. Carnap, *Philosophy and logical syntax*, Kegan Paul, London 1935, p. 23.

²⁰⁵ Ivi, p. 24.

²⁰⁶ Ivi, p. 25.

²⁰⁷ Ivi, p. 26.

changes, so values depend on facts. On the other hand, values guide us in selecting the scientific problems to work on, the hypotheses to solve them, and the criteria for evaluating the hypotheses, so the selection of facts depends on values.

Then, it is unjustified to say that the view that philosophy is acquisition of knowledge excludes ethics and politics since the latter are about values, while all knowledge is of facts. As Dewey says, «inquiry, discovery take the same place in morals that they have come to occupy in sciences and nature» ²⁰⁸. Indeed, «when the consciousness of science is fully impregnated with the consciousness of human value», the «split between» the «scientific and the moral and ideal will be destroyed» ²⁰⁹. If the claim is made that, in ethics and politics, «"values" are involved and that inquiry as "scientific" has nothing to do with values, the inevitable consequence is that inquiry in the human area is confined to what is superficial and comparatively trivial» ²¹⁰.

Like science, also ethics and politics are acquisition of knowledge, although not of theoretical knowledge but of practical knowledge, that is, knowledge as a means to action. Then, an answer to the objection that the view that philosophy is acquisition of knowledge excludes ethics and politics is already given by Plato. For he says that «it is not by ignorance but by knowledge that men will make good decisions»²¹¹. Indeed, to make good decisions requires that men have «knowledge of all good things, and of their production in the present, the future, and the past, and of all bad things likewise»²¹².

Since ethics and politics are concerned with how men can make good decisions, it follows that both ethics and politics must be acquisition of knowledge. Thus philosophy is acquisition of both theoretical and practical knowledge.

16. Propositional and Non-Propositional Knowledge

That philosophy is acquisition of both theoretical and practical knowledge implies that philosophy is acquisition not only of propositional

²⁰⁸ J. Dewey, *Reconstruction in philosophy*, Dover, Mineola 2004, p. 100.

²⁰⁹ Ibidem.

²¹⁰ Ivi, p. xvi.

²¹¹ Plat., Resp., IV 428b 7-8.

²¹² Plat., Lach., 199d 5-7.

knowledge but also of non-propositional knowledge. For, much practical knowledge is non-propositional.

Once again, this is made quite clear by Plato. For he says that, «when you talk about cobbling», you mean «the knowledge of making shoes»²¹³. When you talk «about carpentering», you mean «the knowledge of making wooden furniture»²¹⁴. When you talk about about «farming», you mean «the knowledge of how to raise a harvest from the earth»²¹⁵. Now, the knowledge of making shoes, the knowledge of making wooden furniture, and the knowledge of how to raise a harvest from the earth, are all instances of practical and non-propositional knowledge.

Admittedly, Plato assumes that, in addition to practical knowledge like the one just mentioned, non-propositional knowledge also includes intuitive knowledge. He describes the latter as something which «cannot in any way be expressed in words like other knowledge» but «is suddenly born in the soul, as light that is kindled by a leaping spark, and thereafter it nourishes itself» ²¹⁶. But one need not follow Plato in assuming that non-propositional knowledge includes intuitive knowledge. This assumption is unnecessary, because the acquisition of knowledge can be accounted for without appealing to any form of alleged intuitive knowledge²¹⁷.

That philosophy is acquisition not only of propositional knowledge but also of non-propositional knowledge, contrasts with analytic philosophy. For, many analytic philosophers claim that knowledge can only be propositional.

For example, Williams says that he cannot understand «how something can be non-propositional and yet knowledge»²¹⁸. For, «knowledge requires judgements – thoughts or beliefs that can be true or false. Such thoughts demand propositional content: the sort of content that is expressed by complete sentences»²¹⁹. Therefore, knowledge can only be propositional.

But the claim that knowledge can only be propositional conflicts with the fact that a large part of human knowledge is perceptual

²¹³ Plat., Theaet., 146d 6-8.

²¹⁴ Ivi, 146e 1-2.

²¹⁵ Plat., Resp., IV 428c 8.

²¹⁶ Plat. (?), *Ep.* VII, 34Ic 4-d 2.

²¹⁷ For details, see C. Cellucci, *Rethinking knowledge*, cit., Sections 2.14, 12.11.

²¹⁸ M. Williams, *Problems of knowledge: A critical introduction to epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 98.

²¹⁹ Ivi, p. 140.

knowledge, which is non-propositional and unconscious, being the result of processes that occur too fast and at too low a level in the mind to be accessible to direct inspection²²⁰. The claim that knowledge can only be propositional also conflicts with the fact that, as witnessed by the above cited statements by Einstein and Hadamard, thought processes involved in scientific work are largely non-linguistic.

17. Analytic Philosophy and Progress

As already pointed out above, some analytic philosophers believe that, while in philosophy, for two and a half millennia, everything has been questioned, every stance has been just a matter of individual convictions, conversely, analytic philosophy has marked a turning point. It has started an entirely new approach to philosophy in which each philosopher, adding stone to stone, contributes to erect a shared building in cooperation with other philosophers. This belief implies that, with analytic philosophy, philosophical problems may have an assured answer, so philosophy does make progress. For example, some analytic philosophers believe that, thanks to analytic philosophy, far more about truth is known now than was known half a century ago, as a result of technical work by philosophical and mathematical logicians, and that it has been established that truth does not coincide with provability.

Thus, Williamson says that, «after two and a half millennia of futile attempts to answer» philosophical questions, a turning point has taken place in philosophy with the rise of «the broad, heterogeneous intellectual tradition we conveniently label "analytic philosophy"»²²¹. While philosophy remained for two and a half millennia in its early stages, with analytic philosophy it has arrived at «the end of the beginning»²²². In fact, «in many areas of philosophy, we know much more in 2007 that was known in 1957»²²³. For example, «far more is known in 2007 about truth than was known in 1957, as a result of technical work by philosophical and mathematical logicians»²²⁴. Thus, «some parts of contemporary analytic philosophy just pass the

²²⁰ For details, see C. Cellucci, Rethinking knowledge, cit., Chap. 15.

²²¹ T. Williamson, *The philosophy of philosophy*, Blackwell, Malden 2007, p. 279.

²²² Ivi, p. 292.

²²³ Ivi, pp. 279-280.

²²⁴ Ivi, p. 280.

methodological threshold for some cumulative progress to occur»²²⁵.

Marconi says that, with analytic philosophy, philosophical problems «may have an answer», and «at least some of them have had an answer», so, «in this sense philosophy has made progresses»²²⁶. For example, analytic «philosophy has established» that «truth does not coincide with provability»²²⁷.

But, it is illusory to believe that, with analytic philosophy, philosophical questions may receive an assured answer, therefore philosophy does make progress. As already pointed out above, analytic philosophers have opposite views even on key issues.

In particular, it unjustified to say that, thanks to analytic philosophy, far more about truth is known now than was known half a century ago, as a result of technical work by philosophical and mathematical logicians. For, the question is whether such technical work is relevant to our understanding of the world. This is doubtful, because it can be argued that the concept of truth is too rough to be useful for all serious uses in science, and must be replaced with more refined concepts²²⁸.

It is likewise unjustified to say that, thanks to analytic philosophy, it has been established that truth does not coincide with provability. For, this result – namely, Gödel's first incompleteness theorem – cannot be ascribed to analytic philosophy but only to mathematical logic, which is a conventional, albeit somewhat marginal, branch of mathematics.

Gödel himself forcefully stresses that mathematical logic and his first incompleteness theorem owe nothing to analytic philosophy. Indeed, he says that «Wittgenstein's negative attitude toward symbolic language is a step backward. Those who, like Carnap, misuse symbolic language want to discredit mathematical logic; they want to prevent the appearance of philosophy»²²⁹. Generally, «the whole movement of the positivists wants to destroy philosophy; for this purpose they need to destroy mathematical logic as a tool»²³⁰. As to Gödel's first incompleteness theorem, «Wittgenstein did not understand it», indeed, «he interpreted it as a kind of logical paradox, while in fact it is just the opposite, namely a mathematical theorem within

²²⁵ Ivi, p. 288.

²²⁶ D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, cit., p. 90.

²²⁷ Ihidem

²²⁸ For details, see C. Cellucci, Rethinking knowledge, cit., Chaps. 8-9.

²²⁹ H. Wang, *A logical journey: From Gödel to philosophy*, The MIT Press, Harvard 1997, p. 174, 5.4.10.

²³⁰ Ibidem.

an absolutely uncontroversial part of mathematics (finitary number theory or combinatorics)»²³¹.

18. Normal Philosophy and Revolutionary Philosophy?

After dealing with the question of the relation of philosophy to knowledge, I return to the question of the specialist view of philosophical work.

I have already argued that the supposition that all philosophical work is cumulative, on which such view is based, is unjustified. On the other hand, Kuhn famously argued that the supposition that all scientific work is cumulative is unjustified and, on this basis, introduced a distinction between "normal science" and "revolutionary science". Therefore, one might be tempted to introduce a similar distinction between "normal philosophy" and "revolutionary philosophy".

Kuhn says that "normal science" means research firmly based upon» a paradigm, namely, a set of fundamental assumptions that «some scientific community acknowledges for a time as supplying the foundation for its further practice» During that time, all members of that «scientific community work from a single paradigm» Therefore, "normal research" is "cumulative" On the other hand, "revolutionary science" means research in which a variety of alternatives to the old paradigm are put forward, but eventually a single new paradigm becomes established, thus all members of the scientific community in question "will again be practicing under a single, but now a different, paradigm» in the paradigm of the scientific community in question is gain be practicing under a single, but now a different, paradigm» is a supplying the foundation of that "some scientific community" is a supplying the foundation for its further practice.

Similarly, one might be tempted to say that "normal philosophy" means research firmly based upon a paradigm, namely, a set of fundamental assumptions that some philosophical community acknowledges for a time as supplying the foundation for its further practice. During that time, all members of that philosophical community work from a single paradigm. Therefore, normal philosophy is cumulative. On the other hand, "revolutionary philosophy" means research in which a variety of alternatives to the old paradigm are put forward,

²³¹ Ivi, p. 179, 5.5.5b.

²³² T. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1996, p. 10.

²³³ Ivi, p. 162.

²³⁴ Ivi, p. 96.

²³⁵ Ivi, p. 152.

but eventually a single new paradigm becomes established, thus all members of the philosophical community in question will again be practicing under a single, but now a different, paradigm.

But the distinction between "normal philosophy" and "revolutionary philosophy" is unjustified, because the history of philosophy shows that at no time all members of a philosophical community work from a single paradigm, or eventually a single new paradigm becomes established. Radical changes in the fundamental assumptions do occur in the philosophical work. A famous first example of this is the change that Raphael represented, in *The School of Athens*, by depicting Plato with his forearm upraised and his index finger pointing to the heavens, and Aristotle with his arm extended and his palms down to the earth.

Actually, it could be argued that even Kuhn's distinction between "normal science" and "revolutionary science" is unjustified, because the history of science shows that at no time all members of a scientific community work from a single paradigm, or eventually a single new paradigm becomes established. For example, Chang considers several episodes in the history of science in which «there was no system that deserved a monopolistic dominance», and «not having one dominant system in each situation did not hamper, or would not have hampered, the progress of science»²³⁶. Chang convincingly argues that «we are not likely to arrive at the one perfect theory or viewpoint that will satisfy all our needs», and «it is better to foster a multitude of worthwhile systems, rather than only one»²³⁷. Theorychoice can «simply be a matter of each scientist deciding to take a particular avenue of investigation, without implying that all the other avenues are inferior, and that the inferior avenues should be closed off»238. Therefore, even the distinction between "normal science" and "revolutionary science" is unjustified.

19. Ordinary Philosophy and Extraordinary Philosophy

Instead of the distinction between "normal philosophy" and "revolutionary philosophy", it seems more appropriate to introduce a distinction

 $^{^{236}}$ H. Chang, Is water $H_{\scriptscriptstyle 2}O$? Evidence, realism and pluralism, Springer, Dordrecht 2012, p. xix.

²³⁷ Ivi, p. xx.

²³⁸ Ivi, p. 288.

between "ordinary philosophy" and "extraordinary philosophy".

As I have already said, radical changes in the fundamental assumptions do occur in philosophical work. To this it may be added that such radical changes are mainly the result of the influence of great philosophers, who introduce new fundamental assumptions that give rise to new philosophical traditions.

A new philosophical tradition, however, does not necessarily supplant the previous ones, it may very well coexist, although even in fierce competition, with them. And, if different great philosophers in the same period give rise to different new philosophical traditions, none of them need become established. Even when, over time, some philosophical traditions die down, the work of the great philosophers who gave rise to them never becomes obsolete, it remains a vital source of inspiration for all successive generations. In fact, although virtually all views of great philosophers are sharply criticized, their work continues to be an essential reference point, even if only polemical, in all subsequent philosophical work.

Actually, philosophical traditions develop not only because of the work of great philosophers, but also because of the work of not so great philosophers. Marconi says that a great philosopher «can do without studying his antecedents, not because he is aware of all of them as logical possibilities in his titanic mind, but because, to some extent, he has no antecedents»²³⁹. But this is unconvincing. The work of great philosophers does not come out of the blue, it is prepared by that of other not so great philosophers, who either further develop or modify the work of previous great philosophers, or work at newly emerging questions that previous great philosophers could not consider and are essential to our understanding of the world. Thus, even the work of not so great philosophers may cause changes in philosophical traditions, although not as great as those caused by great philosophers.

In fact, also with respect to scientific work, Kuhn admits that, in addition to «major paradigm changes», there are «far smaller ones»²⁴⁰. A revolution is a «change involving a certain sort of reconstruction of group commitments. But it need not be a large change, nor need it seem revolutionary to those outside a single» scientific «community»²⁴¹. This

²³⁹ D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, cit., p. 133.

²⁴⁰ T. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, cit., p. 92.

²⁴¹ Ivi, p. 181.

type of change occurs «regularly on this smaller scale»²⁴². Of course, it does not produce «a displacement of the conceptual network through which scientists view the world»²⁴³. Thus, it is «not so obviously revolutionary»²⁴⁴. Yet, it is revolutionary «for the members of a particular professional subspecialty»²⁴⁵.

We may call the philosophical work of great philosophers "extraordinary philosophy", that of not so great philosophers "ordinary philosophy". Unlike analytic philosophy, both extraordinary and ordinary philosophy are not concerned with what Dennett calls artifactual puzzles, but with questions essential to our understanding of the world. Thus, the difference between extraordinary and ordinary philosophy does not lie in the kind of questions with which they are concerned – which is the same in both cases, questions essential to our understanding of the world – but only in the degree of originality of the answers given to those questions, which is higher in the case of extraordinary philosophy. Ordinary philosophy can even be, although need not be, cumulative, but philosophy as a whole is not cumulative. Indeed, if ordinary philosophy remains cumulative for a long period of time, eventually extraordinary philosophy prevents philosophy from getting bogged down in a state of quasi-stagnation.

The distinction between ordinary philosophy and extraordinary philosophy allows to give an alternative solution to the problem of the multiplication of philosophers. While Marconi maintains that the solution best suited to a situation in which professional philosophers are some tens of thousands is analytic philosophy, as argued above this solution leads to the irrelevance of philosophy. A better solution is to say that what most philosophers should do in this situation is ordinary philosophy. Thus their work, rather than being irrelevant, will be useful to our understanding of the world, and will prepare the way for possible future great philosophers.

20. Conclusion

Bobbio says that the question "Where is philosophy going?" can be

²⁴² Ibidem.

²⁴³ Ivi, p. 102.

²⁴⁴ Ivi, p. 6.

²⁴⁵ Ivi, p. 50.

understood «in two ways», either «as a request to know where» one «thinks philosophy will actually go in the next few years», or «as an invitation to say where, according to» one's «preference, philosophy should go» ²⁴⁶. Thus, «the same person could give two diametrically opposed answers» to the question, «and in fact two mutually independent ones. I observe that philosophy is going in one direction, but I would want it to go in the opposite direction» ²⁴⁷.

Just so! I observe that philosophy is going in one direction, that is, irrelevance, but I would want it to go in the opposite direction.

However, the direction in which Bobbio would want philosophy to go seems unable to rescue philosophy from irrelevance. For, Bobbio says that, while «science gives partial answers», and yet answers, «philosophy only asks questions without giving answers»²⁴⁸. Therefore, «one must not expect of philosophy what one expects of science, that is, answers, albeit partial ones»²⁴⁹. Indeed, «beyond the territories conquered by the scientific enterprise, there are only questions without answer»²⁵⁰. This is «a territory into which one ventures, knowing that there is no way out»²⁵¹. For, «at this point there ends the sphere of knowledge and there begins that of non-knowledge, or that of knowledge by images, ciphers and symbols»²⁵².

The view that philosophy only asks questions without giving answers may be called, as Marconi suggests, «the jogger's view» of philosophy because, for the jogger «the important thing is to run, not to arrive somewhere»²⁵³. Similarly, according to the jogger's view of philosophy, for the philosopher the important thing is to ask questions, not to give answers. Sometimes, the jogger's view of philosophy is ascribed to Socrates. Thus, Black says that «a major innovation» in «Socrates was asking questions without giving answers»²⁵⁴. But this is misleading. For, the questions Socrates asks are always "leading" questions, that is, questions phrased in a manner that tends to suggest the

²⁴⁶ N. Bobbio, *La filosofia e il bisogno di senso*, cit., p. 64.

²⁴⁷ Ibidem.

²⁴⁸ Ivi, p. 46.

²⁴⁹ Ivi, p. 31.

²⁵⁰ Ivi, p. 67.

²⁵¹ Ibidem.

²⁵² Ibidem.

²⁵³ D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, cit., p. 92.

²⁵⁴ A. Black, *The "axial period": What was it and what does it signify?* «The Review of Politics» 70 (2008), pp. 23-39, p. 30.

desired answer to the discussant.

Anyway, the jogger's view of philosophy is inadequate. For, if philosophy only asks questions without giving answers, how can philosophy be useful, and what chance has it to continue to exist? For the layman, to receive no answer to a question from the philosopher is as frustrating as, for the child, to receive no answer to a question from the father.

In fact, it is unjustified to say that, beyond the territories conquered by the scientific enterprise, there are only questions without answer. Beyond those territories there is the vast land of that which we do not yet know. There is no known reason why such land should be unknowable. Dealing with questions about that land requires new ideas, and philosophy may try to devise them. By so doing, when successful, it may even open new paths and give birth to new sciences.

Sapienza *University of Rome* carlo.cellucci@uniroma1.it



Se Castelli non è Kant Croce e delizia dello studio dei "minori"

di Federica Pazzelli

ABSTRACT: Starting from the personal experience of the author, who deals with the thought of the Italian philosopher Enrico Castelli, the paper focuses on the peculiarities, both positive and negative, related to the study of the so-called lesser-known thinkers, and the contribution that the recovery of these figures can make to philosophical research.

Keywords: Enrico Castelli, Immanuel Kant, History of Philosophy, lesser-known Philosophers

ABSTRACT: Muovendo dall'esperienza personale dell'autrice, che si occupa del pensiero del filosofo italiano Enrico Castelli, il contributo vuole sottolineare le specificità, in positivo e in negativo, legate allo studio di un autore cosiddetto minore, e il contributo che il recupero di pensatori poco noti può apportare alla ricerca filosofica.

Keywords: Enrico Castelli, Immanuel Kant, storia della filosofia, filosofi minori

I. Introduzione. Di cosa ti occupi?

Quando mi viene chiesto cosa studio, o meglio "di cosa mi occupo", specialmente da qualcuno che non tratta la filosofia, prima di rispondere ho sempre un attimo di imbarazzo. La risposta è ormai collaudata da anni, pronta per essere sciorinata con una buona dose di – se non disinvoltura, almeno – naturalezza: "studio Enrico Castelli, un autore vissuto nel secolo scorso, un esistenzialista". Se poi il contesto lo consente, posso variamente aggiungere: "è stato tra i primi a occuparsi di demitizzazione in Italia e a farne discutere gli ambienti

cattolici, e per giunta negli anni del Concilio Vaticano II!"; oppure: "è stato il maestro del maestro del mio maestro"; o ancora, quasi a giustificarmi: "ha avuto a che fare con alcuni dei nomi più noti del panorama filosofico internazionale: con Paul Ricoeur, ad esempio, era davvero intimo!".

L'imbarazzo non è dovuto alla consapevolezza – o, peggio, alla vergogna! – di studiare un autore "minore", uno che, verosimilmente, il mio interlocutore non ha mai sentito nominare; né al timore di annoiare con temi o contesti forse poco noti.

L'imbarazzo è piuttosto dovuto al fatto che, in genere, qualsiasi risposta collaudata io scelga di dare, mi sembra sempre inadeguata, inefficace. Credo che ciò dipenda dal fatto che, in questi casi, la conversazione è piuttosto superficiale, leggera e ritmata, e dunque esige una risposta concisa, che per ciò stesso difficilmente sarà soddisfacente – almeno per me. Sia nel caso che chi mi ha rivolto la domanda mostri interesse per quel che ho da dire, sia nel caso in cui mi stia ad ascoltare solo per educazione, è piuttosto improbabile che avrò modo di "fargli conoscere" realmente Enrico Castelli in poche battute. In questo senso, sì, parto svantaggiata.

Se ad esempio studiassi Kant chiunque, immediatamente, saprebbe di che parlo. Anche chi non si avvicina alla filosofia dai tempi del liceo, figuriamoci poi all'università: da domande più generiche, come: "ma ti occupi degli scritti precritici o della fase successiva?"; "studi la dottrina morale o estetica?" – a questioni più specifiche, come: "concordi nella traduzione che dà Giorgio Colli di *Erscheinung* come apparenza?"; "che ne pensi dell'influenza di Wolff sull'antropologia filosofica kantiana?". Insomma, sarebbe molto più semplice creare un punto di contatto con il mio interlocutore, individuare immediatamente un linguaggio comune, uno stesso terreno di gioco nel quale intendersi. Parlare di Castelli, invece, questo terreno di gioco esige anzitutto di costituirlo, per me e per quelli con cui parlo, e non sempre ciò è possibile.

2. Alcuni chiarimenti

Per questo stesso motivo, ovvero per intenderci in poche parole, nel titolo ho utilizzato alcuni termini in modo forse improprio o comunque equivoco, e vorrei qui chiarirli:

I. «Croce e delizia» è un'immagine che, oltre al merito di ricordare

una celebre aria della *Traviata*, non ne ha forse altri. Anzitutto, sarebbe forse meglio parlare di "croci e delizie", perché sono tante! E si tratta poi di elementi intessuti l'uno nell'altro, quando addirittura non si tratta di uno stesso fattore che, a seconda dell'angolazione da cui lo si guarda o della luce che lo investe (che può essere la fortuità di una ricorrenza, lo stato d'animo dello studioso, la scoperta di un documento rivoluzionario, etc.), rappresenta variamente una croce *e* una delizia, una croce *perché* una delizia e viceversa. Per questo, non procederò in maniera ordinata, con un elenco puntato per ognuna delle due categorie, ma butterò sul tavolo alcuni spunti, dettati perlopiù dalla mia esperienza e dunque parziali e rinegoziabili, che spero serviranno più che altro da input per ulteriori approfondimenti;

- 2. "Minore" è un termine piuttosto inappropriato: chi è "minore" di un altro, e chi lo stabilisce? La storia, gli interpreti, il manuale del liceo? E cosa significa, poi, "minore"? Meno importante? Meno studiato, meno noto? L'ho utilizzato, allora, e lo utilizzerò, per capirci, ma non mi piace pensare a un autore "minore" di un altro, e questo a prescindere dall'affetto che nutro per Castelli;
- 3. "Se Castelli non è Kant": evidentemente Castelli non è Kant. Ma allora chi è Castelli? Vorrei approfittare di guesta occasione per tentare una risposta un po' più distesa alla famosa domanda iniziale su cosa studio. Castelli è un esistenzialista. si è detto. Nasce nel 1900 e muore nel 1977 e, dunque, vive pienamente il proprio secolo: le due guerre mondiali, la ricostruzione, il '68, lo sbarco sulla Luna. Da questo punto di vista, il suo pensiero riflette i grandi accadimenti del suo tempo: la sua stessa proposta di un «esistenzialismo teologico», che interpreti cristianamente la storia e l'esistenza umana, si comprende tenendo sempre lo sguardo alla crisi di valori seguita alla seconda guerra mondiale e al generale tentativo della filosofia italiana dell'epoca di affrancarsi dall'ipoteca gentiliana; la sua lucida (e forse pessimistica) critica contro gli sviluppi della scienza e della tecnica, e i loro effetti sulla crisi dell'esperienza di fede, hanno ben presente i progressi fatti in quegli anni nel campo della medicina, della cibernetica, dell'astronomia, oltre che naturalmente dell'esegesi biblica.

In generale, il tentativo che, variamente, lo accompagna negli anni è quello di superare il solipsismo del soggetto, che ascrive a molte delle correnti filosofiche del tempo, per guadagnare un "senso comune", che è anzitutto un senso del religioso, quale terreno di incontro con gli altri e con il divino.

A partire dai primi anni Sessanta, si fa promotore a Roma di un ciclo di convegni internazionali dedicati al tema della demitizzazione, quelli che sarebbero stati conosciuti con il nome di "Colloqui" e che oggi portano il suo nome. Questi incontri si pongono da subito in dialogo con il Concilio Vaticano II, che si svolge pressoché in parallelo, dal 1962 al 1965. I Colloqui specificamente dedicati alla demitizzazione vanno, infatti, dal 1961 al 1975, e quindi precedono, attraversano e proseguono oltre lo svolgimento del Concilio¹. Vi prendono parte alcuni dei volti più noti del panorama filosofico italiano e internazionale dell'epoca: Paul Ricoeur, Hans-Georg Gadamer, Umberto Eco, Emmanuel Levinas, Ugo Spirito, Gershom Scholem, Guido Calogero; e alcuni degli esperti che parallelamente lavorano al Concilio: Yves Congar, Jean Daniélou, Henri de Lubac, Karl Rahner su tutti.

I Colloqui probabilmente rappresentano la massima espressione performativa di tutta l'"opera" filosofica di Castelli: la trattazione del problema della demitizzazione (nella scelta della sede convegnistica, degli interlocutori, nelle tematiche via via fatte reagire in questo plesso di prospettive) incarna infatti pienamente quell'istanza antisolipsistica che da sempre rappresenta il principale motivo ispiratore di tutta la sua riflessione.

Tra le sue opere principali, danno conto già nel titolo di questi temi Filosofia della vita (la prima monografia, del 1924); Idealismo e solipsismo (1933); L'esperienza comune (1942); Existentialisme théologique (1948); I paradossi del senso comune (1970), La critica della demitizzazione (1972)².

3. Intento

È un "minore", allora, Enrico Castelli? Naturalmente, sarebbe facile

^I «Questi incontri hanno preceduto il Concilio Vaticano II, hanno continuato durante il Concilio ed hanno proseguito dopo», E. Castelli, *La critica della demitizzazione*, CEDAM, Padova 1972, p. 10.

² E. Castelli, Filosofia della vita. Saggio di una critica dell'attualismo e di una teoria della pratica, A. Signorelli, Roma 1924; Id., L'esperienza comune, Fratelli Bocca, Milano 1942; Id., Existentialisme théologique, Hermann, Paris 1948; Id., I paradossi del senso comune, CEDAM, Padova 1970; Id., La critica della demitizzazione, cit.

rispondere subito di no, elencando tutti i casi in cui è stato abile a interpretare con anticipo i segni della sua epoca; in cui ha rappresentato un punto di confronto importante, anche polemico, con alcuni *big* della filosofia italiana e internazionale del tempo, e addirittura degli ambienti ecclesiali. Sarebbe ancor più facile argomentare appellandomi ai Colloqui, che hanno a tutti gli effetti aperto le porte al dibattito sulla demitizzazione in Italia e negli ambienti cattolici, e hanno rappresentato un interlocutore di tutto rispetto per i temi dibattuti al Concilio Vaticano II.

Quello che vorrei fare, però, non è "difendere" Castelli, ridurre lo iato che lo separa da alcuni "grandi" conclamati: la storia ha ormai deciso per lui, e Castelli è un pensatore cosiddetto minore, uno di quelli che nei libri di scuola dividevano il capitolo con altri, e che si studiavano più volentieri perché erano "più corti". Anzi neanche, perché probabilmente Castelli, nei manuali liceali, neanche figura. Non prendiamoci in giro, allora: Castelli *non* è Kant, e sarebbe scorretto da più punti di vista tentare un'analogia.

Piuttosto, Castelli è Castelli: un autore con sue specificità, che per essere compreso necessita di un lavoro *sui generis*. Quel che allora vorrei fare in questa sede è spezzare una lancia – non a favore di Castelli, ma di tutti i cosiddetti minori. Perché, anche loro, meritano di essere studiati.

4. Croci e delizie

Chi studia un minore, in genere, ha sempre una storia interessante alle spalle, forse – azzardo a dire – perfino più interessante di chi studia Epicuro, Tommaso d'Aquino, Kant, Giovanni Gentile, perché se è facile imbattersi in Epicuro, Tommaso, Kant e Gentile – se non "tutte", senz'altro "molte" sono le strade che portano a loro – e rimanerne affascinati, meno scontato è imbattersi in Filonide di Laodicea a mare, Prepositino da Cremona, Franz Aepinus o Enrico Castelli.

Per quanto mi riguarda, tutto ebbe inizio nel 2011, con un corso di Filosofia della religione tenuto dal Prof. Pierluigi Valenza in occasione dei cinquant'anni dal primo Colloquio sulla demitizzazione. Il corso verteva su *La critica della demitizzazione* e sul volume di Atti di quel primo convegno. Io ero fresca di laurea triennale, un lavoro su Hegel e la prova cosmologica dell'esistenza di Dio, e stavo iniziando a buttare giù qualche idea per la seconda tesi, che nelle intenzioni voleva riprendere e approfondire quel tema. Ma, come si dice in questi casi,

avevo fatto i conti senza l'oste, perché la lettura di Castelli, i temi toccati, il suo stile asciutto e suggestivo, gli echi che evocava, mi colpirono molto. Tant'è che non ne sono più uscita.

Proprio ripensando al mio primo incontro con Enrico Castelli, mi vengono in mente alcune considerazioni su come lo studio di questo autore mi abbia, più o meno direttamente, influenzata e condizionata.

(I) Approccio storico

A Castelli debbo l'aver avuto l'opportunità di approfondire un contesto e delle linee di pensiero – quelli della filosofia cristiana in Italia nel secondo dopoguerra – che in effetti non sono molto battuti. Facendo i conti con lo stile spesso rapsodico dei suoi scritti, molto parchi di spiegazioni e rimandi distesi, e la cui natura è spesso stratificata, ho apprezzato l'importanza di un metodo di lavoro che (almeno nelle intenzioni) è attento al dato storico e filologico, prima che teorico. E questo è un primo elemento di interesse. Forse, in effetti, non si potrebbe studiare un minore in altro modo. Un autore come Kant – o forse, mi viene in mente, più ancora Heidegger – incoraggia molto un approccio di tipo speculativo, e spesso può risultare difficile ricordare che sì, anche loro facevano parte di un'epoca; che no, non si tratta di palme nel deserto, ma di uomini inseriti in un contesto, che assorbono e rielaborano in modi senz'altro innovativi e rivoluzionari, ma dal quale non possono essere sradicati. Questo è un rischio che riguarda, a mio parere, soprattutto il lavoro che si fa durante un dottorato, che progressivamente incunea la ricerca su questioni sempre più specifiche, rischiando di far perdere di vista un orizzonte più generale che, sebbene di sfondo, è essenziale a comprendere il proscenio. Ecco: studiare un minore, se vogliamo, questo rischio lo argina in buona parte.

Proprio un membro di *Syzetesis*, Francesco Siri, che conseguì un dottorato in Storia della Filosofia e Storia delle Idee presso l'allora Facoltà di Filosofia della *Sapienza* di Roma, per primo mi fece riflettere su questo. Disse che lo studio dei minori consente di comprendere meglio una certa stagione di pensiero, perché il "grande" è tendenzialmente controtempo, mentre è dai pensatori "piccoli" che si coglie lo spirito di un'epoca. Il che, sia chiaro, non equivale a un'utilità "di rimbalzo": i piccoli non "servono" a comporre l'apprezzamento per i grandi. Piuttosto, tra le loro specificità, possiamo individuare questa: consentono di comprendere meglio una certa epoca storica, incoraggiando a uno studio ancorato in modo robusto all'elemento storiografico.

Spesso un grande pensatore non è colui che teorizza qualcosa di

nuovo, ma quello che è in grado di reinterpretare in modo brillante i temi caldi dei suoi tempi, condensando e rielaborando riflessioni che, nella sua epoca, erano già maturate o stavano maturando, e dando loro una veste tale da rivoluzionarla: in fin dei conti, alcuni dei termini tecnici più noti di Kant, come "categorie", "sillogismo sofistico", "anfibolia", persino "trascendentale", non sono un'invenzione di Kant. A Kant, semmai, arrivano, esattamente con quel significato, per il tramite dell'aristotelismo tedesco di ambito protestante. Per l'espressione "filosofia trascendentale", in particolare, dobbiamo risalire a un nome decisamente poco noto: quello di Franz Aepinus, che la usa nella sua Introductio in philosophiam del 17143. Nella Critica della ragion pura Kant utilizza termini già esistenti, e lo fa in un'accezione specifica già esistente. Cos'è allora che rende Kant, e non Aepinus, un bia della filosofia? Cos'è che rende la Critica un classico della filosofia imprescindibile, ma perdona coloro che non conoscano l'*Introductio* di Aepinus? Il fatto è che Kant opera una rivoluzione, un cambiamento di paradigma. I grandi, se vogliamo, fanno proprio questo: fanno implodere una struttura di pensiero. Il che significa lavorare dall'interno, non dall'esterno: una eruzione, più che una irruzione. La creatività, l'originalità, la genialità, a mio parere, stanno proprio qui: si parte sempre da qualcosa e la si re-innova; non si crea dal nulla. La storia, in fin dei conti, premia proprio questo: consente di lasciar traccia di sé a chi ne cambia il ritmo.

Il cosiddetto minore, dal canto suo, è spesso proprio colui che ha preparato il terreno a questa rivoluzione. Ne viene inficiata, con ciò, la valenza? Se ne può senz'altro discutere. Però, è quantomeno lecito chiederselo, anche solo provocatoriamente: ci sarebbe stato un Immanuel Kant senza un Franz Aepinus?

(2) Confronto con i "grandi"

Poi, certo, quanto detto ci spinge a un altro tipo di considerazioni. Si può anche ragionare in termini di confronto con i grandi, ed è questo un secondo elemento che può avere qualche interesse: in questo senso, lo studio dei minori consente anche un affaccio trasversale al pensiero dei contemporanei più famosi e alla loro ricezione. Il confronto con i grandi che l'hanno preceduto o a lui coevi è in molti casi

³ Devo queste considerazioni allo studio che Francesco Valerio Tommasi ha dedicato a questi temi: F. V. Tommasi, *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant*, Olschki, Firenze 2008.

importante, per un pensatore minore. E anche quando la restituzione che ne dà è rigida, o stilizzata, intercettarla e soffermarcisi è spesso non solo una tappa essenziale per comprenderne il pensiero, ma anche un prezioso strumento filologico per interrogarsi sulla ricezione immediata di questo o quel grande autore.

Ed è vero anche l'inverso: proprio perché né Kant, né Heidegger, né Epicuro, né Tommaso sono palme cresciute in un deserto, più spesso di quel che si pensi le loro linee di pensiero rivelano debiti teorici nei confronti di un pensatore, a loro contemporaneo, il cui nome oggi magari non ci dice nulla. Un nome qualsiasi, come quello di Franz Aepinus.

(3) Specializzazione e originalità

Se non ci fosse chi studia i minori, questi legami, questo gioco di influenze avrebbe solo un profilo parziale. Ascoltare l'altra campana invece, come si sa, è indispensabile a riequilibrare le forze in campo. Dal che si può ricavare un terzo importante motivo di "delizia": studiare un minore (un autore, un indirizzo di pensiero, un contesto) consente una specializzazione particolare, se non unica, in settori talvolta trascurati. E, di conseguenza, un recupero di momenti della storia del pensiero che hanno un valore insospettato e che merita di essere sottratto all'oblio.

Si tratta di un valore anzitutto storico, abbiamo detto. Ma molte volte anche segnatamente filosofico, perché studiare un minore consente un margine di manovra più ampio in termini di originalità. Questo sarà condivisibile, credo, specialmente da chi si occupa di filosofia antica: è più facile dire qualcosa di nuovo su Eschine che su Socrate, su Filonide che su Epicuro.

(4) Autoreferenzialità

È questa in realtà, a ben guardare, sia una delizia che una croce, e per più motivi:

- a. anzitutto e anche qui forse gli antichisti si riconosceranno perché ci si scontra con una penuria significativa di testi di letteratura secondaria, e dunque si ha un supporto meno solido nello studio delle fonti quando ci sono, le fonti. Il che è sempre rischioso;
- b. in secondo luogo, spesso lo studio di un autore poco trattato rende difficile anche confrontarsi con qualcuno: altri studiosi, un referente, una comunità scientifica.

Si tratta in realtà di due facce della stessa medaglia, che rendono lo studio di un minore piuttosto esposto al rischio dell'autoreferenzialità. Che fare, allora?

Beh, in parte si può tornare a dar credito a quel che si diceva all'inizio sull'importanza di un approccio storico. Per non correre il rischio di far dire al proprio autore tutto e il contrario di tutto, o di crearsi una proiezione di sé attraverso le sue parole, l'inserimento nel contesto di riferimento è una guida di primo piano.

E ancora si può aggiungere questo: anche laddove manchino degli interlocutori eminentemente esperti del proprio settore, o del proprio oggetto di studio iper-specialistico, avere dei punti di confronto è a mio parere un elemento imprescindibile. Per tutelarsi dal pericolo di un'autoalienazione, di perdita di contatto con la realtà, di essere completamente assorbiti dal pensiero e dal linguaggio dall'autore che si studia; per garantirsi delle indicazioni, spesso preziose, di metodo di indagine, e dei punti di vista magari opposti ma proprio per questo fecondi.

(5) Svalutazione

Più radicale è il caso, sempre tra le "croci" di chi studia un minore, di veder messo in questione il proprio campo di ricerca, il suo interesse per gli studi del settore, la sua spendibilità.

In un certo senso chi studia filosofia, in questa difficoltà, ci incappa a livello strutturale; ma in genere ci incappa quando incrocia uno sguardo esterno: un parente, un amico che non comprende perché proprio una laurea in filosofia; perché un dottorato senza borsa; in virtù di cosa interrogarsi sulla distinzione tra hybris e asebeia, o sulla migliore traduzione del termine begreifen, non significhi tormentarsi su questioni di lana caprina, ma apporti qualcosa di significativo all'umanità. Non approfondisco questa direzione, perché scoperchierebbe un vaso di Pandora; chi si fosse affacciato al bel ciclo di seminari su Intellettuali e umanisti oggi patrocinato dall'Associazione Filosofica Syzetesis (Roma, ottobre 2016-settembre 2017) e curato da Marco Tedeschini e Francesco Verde, avrà forse ricavato qualche schizzo di risposta possibile. Quel che mi interessava specificare è che sì, su un piano generale, chiunque studi filosofia (anche chi studia Kant), può imbattersi in considerazioni di questo tipo da quelli che a noi piace definire "i non addetti ai lavori", ovvero tutti coloro che non si occupano di filosofia e non capiscono il senso sofferto delle nostre diatribe.

Chi studia un minore, però, ha una difficoltà ulteriore, perché non

di rado questi rilievi gli vengono mossi anche dagli esemplari della sua specie. Di qui parte di quel disagio, o imbarazzo, di dover rispondere alla famosa domanda iniziale: "di cosa ti occupi?", restituendo in poche battute – ma senza darlo a vedere – un alone di legittimità al proprio piccolo autore e, di rimbalzo, al senso stesso dei propri studi.

Che fare, in questi casi? Confesso di non avere una soluzione. Una strategia possibile, sempre efficace, è quella di una buona alzata di spalle, specie laddove le critiche non siano di fatto costruttive e un reale dialogo non sia istruibile. Del resto le croci, in quanto tali, vanno portate e sop-portate. Negli altri casi, quando cioè la frustrazione di non riuscire a dar conto del senso del proprio lavoro non dipende da malizia altrui, ma da noi (per inefficacia comunicativa, per riservatezza, o perché neanche noi in fondo abbiamo una risposta), quel che si può fare è mettersi a tavolino e ragionarci meglio su. Non perché si debba qualcosa a chi ci mette in questione, ma perché lo dobbiamo a noi stessi: capire perché si compie una certa scelta, che senso abbia un certo percorso. Giustificare il proprio lavoro su un minore, la sua specificità e la sua rilevanza, è una condizione preliminare, necessaria (anche se non sufficiente) ad andare avanti, a farlo in modo consapevole, in sincerità con noi stessi.

È forse solo in questo modo – per tornare a quel che si diceva all'inizio e che, in fin dei conti, rappresenta forse la "croce" più pesante – che ci si può collocare sullo stesso terreno del nostro interlocutore, che si possono individuare delle comuni regole di gioco, pur nella differenza di intenti e di vedute, di competenze e inclinazioni. Il che, mi si perdoni, è un po' quel che fa, da ormai più di dieci anni, la nostra *Syzetesis*.

5. Conclusione. Gli illustri sconosciuti

Come si vede, croci e delizie nello studio dei minori formano una trama che renderebbe piuttosto complicato tentare una distinzione rigida. Sono in più di un caso l'una il rovescio dell'altra: all'opportunità di dire qualcosa di nuovo fa da contrappeso il rischio di non avere un reale contraddittorio che impedisca di affermare stupidaggini; alla possibilità di dare testimonianza, di colmare dei buchi, fa da contraltare il disagio di dover sempre faticare a creare dei punti di contatto.

In tutto ciò, probabilmente, a prescindere dalle ottime argomentazioni che si possono portare, dalle solide dimostrazioni sulla loro specificità e sull'importanza che hanno avuto per la storia del pensiero

occidentale, Enrico Castelli, Franz Aepinus, Eschine di Sfetto e chi più ne ha, più ne metta, rimarranno comunque degli illustri sconosciuti. Ma chissà, forse è giusto così.

I minori, in fin dei conti, sono davvero degli "illustri sconosciuti" o, meglio, degli "sconosciuti illustri".

Sconosciuti, al di là della cerchia di amici di coloro che li studiano e di quei pochi che ne leggeranno i lavori. Un nome, un paragrafo – per fortuna breve – sul manuale. Nulla di più.

Eppure, senz'altro sconosciuti *illustri*: *illustri* perché, etimologicamente, consentono di illuminare, "fanno luce", e la luce, si sa, illumina solo nella misura in cui non è a sua volta direttamente visibile; proprio per questo, *illustri* anche (e soprattutto) perché, in un certo senso e più di quanto si pensi, sono "famosi". Famosi magari per i contemporanei più celebri, che da loro riprendono questo o quel concetto, compiendo poi quel salto che loro non hanno potuto, o saputo, fare; famosi indirettamente, quando tralucono dalle pagine dei grandi del loro tempo e ci consentono di comprenderli meglio; famosi infine, se lo si vorrà, per noi: se avremo la pazienza e la curiosità di sentire cosa hanno da dirci; se vorremo, oggi o domani, far parte della piccola schiera di coloro che li studiano. Anche se non sono Kant. O forse, chissà, proprio per questo.

Sapienza *Università di Roma* federica.pazzelli@gmail.com



Montaggio e metodo Parigi 1929. Ejzenštejn, Bataille, Buñuel

di Marie Rebecchi

ABSTRACT: The paper focuses on Sergei M. Ejzenštejn's visit to Paris between November 1929 and May 1930. In that period, both the intellectual and the personal vicissitudes of Ejzenštejn intertwine with those of Luis Buñuel, Georges Bataille, and the group of ethnologists and the dissident surrealists animating the journal «Documents». The crucial feature of the comparison focalized in this paper concerns Ejzenštejn's anthropological inclination in the 1930s vis-à-vis the surrealist ethnography permeating «Documents» in this same period. This leads us to identify a common ground between Ejzenštejn and this dissident branch of surrealism, first and foremost through a convergent method, namely that of a "conflicting and dialectic montage".

Keywords: Paris 1929, montage, method, Sergei Ejzenštejn, «Documents»

ABSTRACT: L'articolo analizza alcuni episodi storici e nodi teorici che emergono tra il novembre 1929 e il maggio 1930, durante il soggiorno parigino del regista sovietico Sergej M. Ejzenštejn. Un periodo in cui s'intrecciano le vicende biografiche e intellettuali di Ejzenštejn, Georges Bataille, Luis Buñuel e del gruppo degli etnologi collaboratori della rivista «Documents». Al centro dell'indagine è l'analisi del metodo dialettico su cui si fonda la riflessione ejzenštejniana attorno all'idea di montaggio conflittuale. Si tratta così di illustrare, da un lato, i motivi della profonda distanza, tanto ideologica quanto metodologica, tra Ejzenštejn e l'ala del surrealismo legata a André Breton, e, dall'altro, le ragioni di una possibile convergenza con la corrente "eterodossa" del movimento, in particolare attraverso una lettura in chiave etnografica dei montaggi conflittuali tra testo e immagine pubblicati su «Documents» tra il 1929 e il 1930.

Keywords: Parigi 1929, montaggio, metodo, Sergej M. Ejzenštejn, «Documents»



S. M. Ejzenštejn, disegno della serie «Threefaciality (Pentagram)», 1931, RGALI 1923-2-1295 ©RGALI, Mosca

Parigi 1929. Ejzenštejn, Bataille, Buñuel è la storia di una serie d'incontri e di coincidenze che hanno luogo tra il novembre 1929 e il maggio 1930, durante il soggiorno parigino di Sergej M. Ejzenštejn'. Un periodo in cui s'intrecciano le vicende biografiche di Ejzenštejn, Luis Buñuel, Georges Bataille e del gruppo degli etnologi collaboratori della rivista «Documents». Al centro dell'indagine è l'analisi del metodo dialettico su cui si fonda la riflessione ejzenštejniana attorno all'idea di montaggio conflittuale.

Utilizzando questo principio chiave è possibile provare, da un lato, i motivi della profonda distanza, tanto ideologica quanto metodologica, tra Ejzenštejn e l'ala del surrealismo legata a André Breton, e, dall'altro, le ragioni di una possibile convergenza con la corrente "eterodossa" del movimento, in particolare attraverso una lettura in chiave etnografica dei montaggi conflittuali tra testo e immagine pubblicati su «Documents» tra il 1929 e il 1930.

Montaggio e surrealismo

Tra montaggio e surrealismo esiste un profondo legame sia sul piano *tecnico-cinematografico*, sia su quello *metodologico*. Nel quadro di un'analisi del rapporto tra cinema e surrealtà, le alterazioni temporali, le distorsioni ottiche, le interruzioni e gli intervalli – incentivati dall'azione mirata e scioccante del montaggio –, si presentano come manifestazioni di quel nesso inequivocabile che sussiste tra le potenzialità oniriche e deformanti proprie della natura "surreale" del cinema e lo statuto stesso della "surrealtà".

Nel prendere in esame la relazione tra la tecnica cinematografica e la struttura del sogno è infatti possibile osservare come alcune figure specifiche dell'espressione cinematografica possano rivelarsi profondamente affini ai principi fondamentali che, secondo l'analisi freudiana delle condizioni di "raffigurabilità" del sogno, illustrano il processo primario del lavoro onirico: *condensazione*, *spostamento*, *drammatizzazione* e *simbolizzazione*². Dal punto di vista metodologico, il montaggio può invece configurarsi come un procedimento critico e uno strumento

¹ Cfr. M. Rebecchi, *Paris 1929. Eisenstein, Bataille, Buñuel*, Mimésis France, Milano 2018 (in corso di stampa: settembre 2018).

² Cfr. S. Freud, *Die Traumdeutung*, Deuticke, Leipzig-Wien 1900; trad. it. a cura di E. Fachinelli, *L'interpretazioni dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 296-330.

interpretativo in grado di dare conto di quel movimento straniante di frammentazione e interruzione, che eccedendo il perimetro limitatamente cinematografico, aveva investito la gran parte dei movimenti d'avanguardia degli anni '203 – il surrealismo in modo esemplare –, estendendosi a numerosi ed eterogenei ambiti di espressione artistica: dalla letteratura al teatro, dalla musica alla pittura. A questo proposito, come osserva Adorno, il metodo attraverso cui si realizza la gran parte della produzione artistica surrealista è senza dubbio il montaggio: «Si potrebbe dimostrare facilmente che la pittura propriamente surrealistica opera con motivi di montaggio e che la connessione discontinua di immagini nella lirica surrealistica ha carattere di montaggio»⁴. Anche Ernst Bloch si attesta su questa linea, riconoscendo nel montaggio il metodo attraverso cui il surrealismo procede nell'esporre i propri contenuti, non solo in ambito artistico, ma anche per quel che concerne la riflessione filosofica: «Il filosofare surrealista è esemplare in quanto levigatura e montaggio di frammenti, che peraltro rimangono tali, nel loro grande pluralismo e nella loro assenza di rapporti. Esso è fondamentale in quanto montaggio che collabora alla costruzione di arterie stradali reali, di modo che non l'intenzione, ma il frammento muoia di verità e sia messo a profitto per la realtà»⁵.

Ma si può effettivamente parlare di montaggio in quegli ambiti del pensiero e dell'espressione artistica dove non sia ancora intervenuto il cinema a riattivarne e a portarne a leggibilità i contenuti? E ancora, è possibile utilizzare il termine montaggio per indicare un metodo basato sulla *rappresentazione* parziale e scomposta dei fenomeni, incapace di procedere dinamicamente e dialetticamente verso l'unificazione dei singoli frammenti in un'*immagine* in grado di sigillarli in un'inedita visione generale, dotata di un *senso* del tutto nuovo? Secondo

³ A questo proposito si vedano i passi del saggio sull'opera d'arte in cui Benjamin individua nelle opere dadaiste i prodromi degli effetti di choc provocati dal dispositivo tecnico-cinematografico: «Il Dadaismo cerca di produrre per mezzo dei propri contenuti quello choc, che il film provoca tramite la sua struttura tecnica». Cfr. W. Benjamin, «Apparati» (Benjamin-Archiv, Ms 1001), in *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, a cura di F. Valagussa, Einaudi, Torino 2011, p. 73.

⁴ T. W. Adorno, *Rückblickend auf den Surrealismus* (1956), in *Noten zur Literatur*, Surkamp Verlag, Frankfurt am Main 1958; trad. it. *Retrospettiva sul Surrealismo*, in *Note per la letteratura*, a cura di E. De Angelis, vol. I., Einaudi, Torino 1979, p. 98. A questo proposito si veda anche: T. W. Adorno-T. Mann, *Il metodo del montaggio*. *Lettere 1943-1955*, Archinto, Milano 2003.

⁵ E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* (1935), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1962; trad. it. di L. Boella, *Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 1992, p. 311.

Ejzenštejn – a cui si deve senz'altro riconoscere l'elaborazione di una prima riflessione in termini generalissimi e transmediali sul montaggio⁶, in cui quest'ultimo è presentato come un principio in grado di manifestarsi storicamente in media diversi (cinema, pittura, fotografia, poesia, architettura) –, il momento segnato dalla scomposizione è solamente il preludio a una fase di successiva ricomposizione, in cui l'immagine iniziale diviene e si trasforma in un'integrità più compiuta. L'immagine, dunque, non sarebbe altro che l'effetto di senso che si libera nel corso del processo costruttivo messo in atto dal montaggio (montaž⁷), che può dunque essere definito come l'azione organizzante volta alla composizione e alla trasposizione della rappresentazione (izobraženie) in un'immagine (obraz) dotata di un senso complessivo, emotivamente carica e capace di agire sullo spettatore. Da questo punto di vista è come se la concezione surrealista di montaggio ammesso che si possa utilizzare questo termine nel contesto delle sperimentazioni artistiche surrealiste –, dal punto di vista di Ejzenštejn, si fosse arrestata al momento della "rappresentazionalità" (izobrazitel'nost'8), ovvero all'idea di frammentarietà e di scomposizione riconducibile allo stadio pre-cinematografico di sviluppo delle arti, senza mai accedere alla dimensione estatica del «divenire immagine», che, al contrario, riflette appieno l'idea di montaggio che Ejzenštejn elaborerà nel corso degli anni '30. Sulla scorta delle riflessioni ejzenštejniane

⁶ Sebbene, nell'elaborazione teorica di Ejzenštejn, il montaggio si presenti come un principio che trova proprio nel cinema la sua manifestazione più esplicita e compiuta, occorre però pensare il cinema stesso come una singola tappa di un processo interminabile, generalissimo e sovrastorico, teso al raggiungimento dell'idea di opera d'arte totale. Come osserva Casetti, il montaggio in questo senso costituirebbe una sorta di "chiave dell'universo": «Esso è infatti un principio che sta alla base sia dei fenomeni che della loro raffigurazione, sia della natura e della società che delle pratiche conoscitive ed artistiche. D'altra parte la sua potenza consiste proprio nell'attraversare l'intero campo dell'esistente riproponendo un'unica formula nelle sue infinite applicazioni; esso può così accordare i diversi momenti del reale (appunto, come tanti nuclei di una sola sinfonia) e organizzare nello stesso tempo il trasmutarsi dell'uno nell'altro (e in particolare la trasformazione di un ente nel suo ritratto, nella sua immagine)». Cfr. F. Casetti, L'immagine del montaggio, introduzione a S. M. Ejzenštejn, Teoria generale del montaggio, a cura di P. Montani, Marsilo, Venezia 2004, p. XXI.

⁷ Sul carattere operativo, dinamico e processuale del montaggio ejzenštejniano si veda, in particolare, il saggio di Montani, *Il pensiero denso e il principio dionisiaco del montaggio*, in Id., *Fuori campo. Studi sul cinema e l'estetica*, QuattroVenti, Urbino 1993, pp. 70-79.

⁸ Ĉfr. S. M. Ejzenštejn, Teoria generale del montaggio, cit., p. 213.

– la cui pregnanza teorica permetterà di leggere sotto una nuova luce anche il rapporto tra montaggio e surrealismo – è possibile, dunque, parlare propriamente di montaggio a proposito del metodo automatico, immediato e *non dialettico* impiegato dai surrealisti nei differenti ambiti della produzione artistica?

Per rispondere a questo interrogativo si focalizzerà l'attenzione sul movimento surrealista e, in particolare, sulla decisiva frattura interna al gruppo guidato da André Breton, avvenuta nel dicembre 1929 a seguito della pubblicazione del Secondo manifesto del Surrealismo sul dodicesimo numero della rivista «La Révolution surréaliste». A partire da questo episodio è infatti possibile distinguere due correnti nate in seno al surrealismo stesso: una ortodossa, legata ai primi firmatari dei Manifesti e alla rivista «La Révolution surréaliste», e l'altra eterodossa e dissidente vicina alla figura di Georges Bataille e alla rivista «Documents». Questa distinzione permette di ipotizzare una possibile convergenza fra tre differenti forme di montaggio che, a loro volta, individuano un'inedita e paradossale forma di "realismosurrealista": la teoria del montaggio "intellettuale e conflittuale" che occupa in modo significativo la riflessione di ejzenstejniana della fine degli anni '20; la dialettica delle forme che connota il montaggio editoriale, in particolare degli scritti di Bataille, pubblicati sulla rivista «Documents» tra il 1929 e 1930; la rielaborazione in chiave surrealista da parte di Luis Buñuel della teoria del montaggio attrazionale e conflittuale di Ejzenštejn, esibita in modo esemplare in alcune celebri seguenze di *Un chien andalou* (1929) e *L'Âge d'or* (1930).

Ejzenštejn e i surrealisti

Muovendo dal controverso rapporto di Ejzenštejn con il surrealismo, segnato, da un lato, dalle critiche mosse nei confronti del carattere "insensato e asociale" attribuito al metodo automatico sperimentato nei diversi campi della produzione artistica dagli esponenti del gruppo surrealista legato a Breton⁹, e, dall'altro, dalle manifestazioni di

⁹ Occorre sottolineare che la maggior parte delle critiche che Ejzenštejn muove al surrealismo sono rintracciabili a partire da alcuni importanti passaggi della *Teoria generale del montaggio*, redatta nel corso del 1937, in pieno regime staliniano, e rimasta a lungo inedita; questa circostanza storico-politica lascia facilmente supporre che tali critiche fossero dovute, anzitutto, a una necessaria presa di distanza ideologica

apprezzamento nei confronti dell'ala sinistra e dissidente del movimento, è possibile individuare due differenti metodi di combinazione e correlazione delle immagini: uno identificabile, per l'appunto, nel carattere automatico e casuale dell'incontro fortuito tra immagini eterogenee; l'altro individuabile nella "dialettica conflittuale delle forme concrete", che trova la sua teorizzazione più efficace nell'idea di montaggio conflittuale elaborata da Ejzenštejn e la sua realizzazione in chiave eterodossa ed etnografica nei montaggi conflittuali tra testo e immagini pubblicati da Bataille sulla rivista «Documents» tra il 1929 e il 1930. Questo periodo estremamente denso e complesso di riconfigurazione interna al movimento surrealista, che coincide con i sette mesi del soggiorno di Ejzenštejn a Parigi, è stato infatti anticipato dalla pubblicazione, nel corso del 1929, di tre fondamentali saggi in cui Ejzenštejn esplicita la sua idea di montaggio dialettico e conflittuale: il primo è Fuori campo (febbraio 1929), scritto come postfazione all'opuscolo di Nikolaj Kaufman sul cinema giapponese (Japonskoe kino); il secondo è Drammaturgia della forma cinematografica (luglio-agosto 1929) originariamente scritto in tedesco, con il titolo Dramaturgie der Film Form per il catalogo della mostra Film und Foto di Stoccarda¹⁰; il terzo è La quarta dimensione nel cinema (settembre 1929)^{II}. Un'analisi del metodo dialettico su cui si fonda la riflessione ejzenštejniana attorno al concetto di montaggio consente, quindi, di comprendere i

dalle avanguardie occidentali – in primo luogo dal surrealismo –, espressione di un marxismo "borghese" e "da salotto", per riprendere alcune sprezzanti espressioni utilizzate dallo stesso Ejzenštejn nelle sue *Memorie*. Cfr. S. M. Ejzenštejn, *Épopée*, in *Memorie*. *La mia arte nella vita*, a cura di O. Calvarese, introduzione di N. Kleiman, Marsilio, Venezia 2006, p. 172.

¹⁰ Nell'ambito di una ricostruzione dei rapporti tra Ejzenštejn e l'ala dissidente del surrealismo, occorre ricordare che il testo fu tradotto dal tedesco da Raoul Michel e pubblicato per la prima volta in francese nel 1930 sulla rivista «Bifur», il cui direttore all'epoca era G. Ribemont-Dessaignes, surrealista dissidente e autore di uno degli articoli più caustici apparsi sul pamphlet *Un cadavre* (1930), intitolato *Papologie d'André Breton*. Cfr. S. M. Ejzenštejn, *La dramaturgie du film* (1929), «Bifur» 7 (1930), pp. 49-60; si veda in proposito anche l'edizione francese di questo scritto curata da F. Albéra, *Stuttgart*, in *Eisenstein et le constructivisme russe*, Lausanne, l'Age d'homme, 1990, pp. 11-109, riedito in *Cinématisme: Peinture et cinéma*, introduzione et note di F. Albéra, Les presses du réel, Dijon 2009, pp. 21-42. Si veda anche la prima traduzione inglese del saggio, eseguita da Ivor Montagu nel 1930 a Beverly Hills (Hollywood) nel novembre 1930, rivista dallo stesso Ejzenštejn durante il suo soggiorno negli Stati Uniti e apparsa su «Close up», vol. VIII, n. 3, settembre 1931.

¹¹ S. M. Ejzenštejn, *Il montaggio*, a cura di P. Montani, con un saggio di J. Aumont, Marsilio, Venezia 1986, pp. 3-74.

motivi della profonda distanza, sia ideologica che metodologica, tra Ejzenštejn e il surrealismo bretoniano, e, così, d'individuare le ragioni di una possibile convergenza con i surrealisti eretici e dissidenti raggruppati attorno alla rivista «Documents» e alla figura di Bataille.

A partire da queste premesse, si possono mettere a fuoco alcuni concetti chiave nell'elaborazione teorica di Eizenstein attorno al principio del montaggio: attrazione, conflitto, estasi e regressione. Concetti che, pur appartenendo a fasi differenti della riflessione ejzenštejniana, sono in parte condensati e, in alcuni casi addirittura anticipati, negli scritti della fine degli anni '20. Tali nozioni si riveleranno funzionali per comprendere la violenta critica che Eizenštein muoverà nella Teoria generale del montaggio, nei confronti del metodo attraverso cui opera il surrealismo "bretoniano", presentato come «l'opposto metodologico di quello che stiamo analizzando qui. Noi seguiamo un unico indice nell'insieme degli elementi "di montaggio". Questo indice fondamentale e determinante è la loro potenziale tendenza all'unione»12; dall'altro, la teoria ejzenštejniana del montaggio attrazionale e conflittuale assumerà un ruolo decisivo nella formulazione di un paradigma alternativo di montaggio d'impronta "ejzenštejnian-batailleana", fondato su una dialettica conflittuale delle forme concrete¹³.

Prendendo le mosse dall'idea di montaggio conflittuale formulata da Ejzenštejn in Drammaturgia della forma cinematografica nei termini di un «pensiero che trae origine dallo scontro di due pezzi indipendenti l'uno dall'altro», e prima ancora in Fuori campo, come «particolare realizzazione in immagine della dialettica», è possibile provare dunque a stabilire un confronto tra la pratica di montaggio figurativo messa in atto da Bataille nel progetto editoriale della rivista «Documents» e la concezione attrazionale-conflittuale di montaggio elaborata da Ejzenštejn nel corso degli anni '20. Le ragioni di questo confronto, è opportuno ribadirlo, possono essere rintracciate proprio a partire dall'analisi di un periodo storico ben determinato (1929-1930) e, in particolare, in alcune vicende riguardanti sia la biografia, sia la produzione intellettuale di Ejzenštejn che intersecano, influenzandola, l'avventura editoriale di «Documents»: innanzitutto, la vicenda della conferenza sul cinema intellettuale che Ejzenštejn avrebbe dovuto tenere alla Sorbona il 17

¹² S. M. Ejzenštejn, *Teoria generale del montaggio*, cit., p. 256.

¹³ Cfr. G. Didi-Huberman, *La Ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*, Macula, Paris 1995.

febbraio 1930, boicottata dal prefetto di Parigi per non aver ottenuto il permesso da parte della censura, e pubblicata poco dopo, sotto forma d'intervista, su «La Revue du cinéma» con il titolo Les principes du nouveau cinéma russe¹⁴. A questo episodio è collegabile un altro elemento di contatto, ravvisabile nella pubblicazione dei trenta fotogrammi tratti da La linea generale, montati su una doppia pagina del quarto numero del 1930 di «Documents»¹⁵, seguendo un criterio di montaggio coerente al metodo secondo cui era stata organizzata la mise en page della rivista. Un altro fondamentale momento d'incontro tra Eizenštein e la rivista «Documents» deve essere rintracciato nella piega antropologica che assumeranno sia le riflessioni di Ejzenštejn degli anni '30, sia gli articoli pubblicati su «Documents» nel corso del 1930. In particolare, questo momento di convergenza, deve essere ricercato nelle letture di carattere etnografico che, a partire dal periodo trascorso a Parigi, accompagneranno Ejzenštejn lungo tutto il suo viaggio americano, in modo esemplare durante le riprese di Que viva Mexico! (1931-32): è importante segnalare che proprio in Messico Ejzenštejn ritroverà in modi del tutto inattesi la manifestazione più esplicita di quelle forme prelogiche e sensoriali del pensiero analizzate e descritte da Lucien Lévy-Bruhl negli scritti dedicati alla mentalità primitiva¹⁶, testo che Ejzenštejn aveva avuto modo di acquistare proprio durante il soggiorno parigino. Sempre a questo periodo risalgono, difatti, anche i contatti con la corrente etnografica del surrealismo, in particolare con Georges-Henri Rivière – attivo collaboratore di «Documents» e vice direttore del museo etnografico del Trocadéro, con cui Eizenštein visitò le collezioni del museo –, e con Jean Painlevé, regista di documentari scientifici che segneranno, tra la fine degli anni Trenta e l'inzio degli anni Quaranta le riflessioni ejzenštejniane attorno al concetto di "protoplasmaticità" e alla complessità metamorfica dei disegni animati di Walt Disney.

Le ragioni del confronto tra il principio del montaggio conflittuale teorizzato da Ejzenštejn negli scritti del 1929 e il montaggio

¹⁴ Cfr. S. M. Ejzenštejn, *Les principes du nouveau cinéma russe*, «La Revue du cinéma» 9 (1930), pp. 20-23.

¹⁵ Cfr. *La Ligne générale, 1929. Mise en scène de S. M. Eisenstein.* Trenta fotogrammi montati per la doppia pagina di «Documents» 4 (1930), in «Documents» (ristampa), J.-M. Place, Paris 1991, pp. 218-19.

¹⁶ Cfr. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, F. Alcan, Paris 1922; trad. it in L. Lévy-Bruhl, *Psiche e società primitive*, Newton Compton, Roma 1970; L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Presses Universitaire de France, Paris 1922; trad. it., La *mentalità primitiva*, con saggio di G. Cocchiara, Einaudi, Torino 1966.

editoriale di «Documents», vanno dunque ricercate principalmente in un metodo convergente, fondato su quella che Bataille stesso in un articolo pubblicato sul secondo numero del 1930 di «Documents». intitolato Les écarts de la nature, definisce nei termini di «un'espressione della dialettica filosofica per mezzo delle forme»¹⁷. In un passaggio efficace e denso di questo articolo. Bataille stabilisce un'analogia tra «l'approccio dialettico alla forma cinematografica» in Ejzenštejn e la propria concezione materialistica della dialettica delle forme concrete, ovvero una dialettica centrata, da un lato, sull'idea di contraddizione e conflitto tra forme, e, dall'altra sulla necessità d'immettere nel discorso filosofico il risvolto basso, fisiologico e sordidamente materiale delle forme concrete. Da queste affermazioni – che testimoniano un forte punto di contatto tra Bataille e Ejzenštejn nel modo di concepire il cinema come espressione della dialettica per mezzo delle forme concrete - è possibile iniziare a delineare un paradigma di montaggio di matrice ejzenstejnian-batailleana, centrato sul processo dinamico e conflittuale di messa in contatto, alterazione e uscita fuori di sé delle forme concrete¹⁸, e, quindi, su una pratica di montaggio basata essenzialmente sul regime dialettico dell'immagine.

Ejzenštejn, Buñuel e Bataille

Prendendo in esame i tre film realizzati da Luis Buñuel nel periodo che va dal 1929 al 1933 – *Un chien andalou*, *L'Âge d'or* e *Las Hurdes* – è possibile individuare la presenza di due traiettorie di pensiero opposte e complementari che permettono di rimappare l'intero territorio surrealista, lacerato dell'insanabile frattura del 1929. La prima tendenza, riconoscibile nella fase di massima vicinanza di Buñuel al surrealismo ortodosso – coincidente con la pubblicazione su *La Révolution surréaliste* dello scenario di *Un chien andalou* –, trova nell'*automatismo spontaneistico*, proprio del surrealismo di stampo bretoniano, la sua più esplicita manifestazione. L'altra traiettoria è riconducibile, da un lato, alla dimensione *bassa* e *concreta* propria del realismo aggressivo d'impronta batailleana, e, dall'altro, a quella che può essere definita una *estetica della crudeltà*, che affonda le sue

¹⁷ Cfr. G. Bataille, *Les écarts de la nature*, «Documents» 2 (1930), pp. 79-83.

¹⁸ Cfr. G. Didi-Huberman, La Ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille, cit.

radici nella prima formulazione – specificamente rivolta al teatro e non ancora al cinema – della teoria ejzenštejniana del *montaggio delle attrazioni* (1923)¹⁹, trovando poi una delle sue realizzazioni più efficaci proprio nell'efferata scena iniziale del "taglio dell'occhio" in *Un chien andalou*. Questa sequenza permette di mettere in luce il paradossale *realismo surrealista* che connota il pensiero visuale di Bataille, Ejzenštejn e Buñuel nel circoscritto arco di tempo che va 1929 e il 1933. A tal fine non è azzardato stabilire un confronto tra il *realismo visionario* con cui Buñuel ha descritto la miseria della Spagna rurale in *Las Hurdes – Tierra sin Pan* (1933), e la *visione surrealista* con cui Ejzenštejn ha restituito, attraverso il film incompiuto *Que viva Mexico!* (1931-32), l'immagine "lirica e crudele" del suo Messico.

Parigi 1929: il montaggio al di là del cinema

Ejzenštejn, Bataille e Buñuel colgono nel montaggio il potere di un *pensiero per immagini* che inevitabilmente eccede il campo cinematografico. Il montaggio in tal senso è un principio di cui si servono media differenti per esibire il processo dialettico della conoscenza, rivelandone il peculiare carattere immaginale. Un principio capace di descrivere criticamente il circuito fra pensiero sensoriale e immagine²⁰, dando luogo a un metodo combinatorio di immagini che inaugura un complesso orizzonte pluridisciplinare, in cui trovano spazio l'estetica, l'antropologia, la teoria dell'arte e, ovviamente, la riflessione sul cinema. Forse un libro non è in grado di mostrare in modo

¹⁹ S. M. Ejzenštejn, *Montaž attrakcionov*, «Lef» 3 (1923), pp. 70-75; trad. it., *Il montaggio delle attrazioni*. (*Per la messa in scena di* Anche il più saggio si sbaglia *di A. N. Ostrovskij al Proletkul't di Mosca*)», in *Il montaggio*, cit., pp. 219-23. In questo testo, affermando la necessità di un intervento di aggressione psicofisiologica in grado di riorganizzare la sensibilità dello spettatore – e più in generale delle masse, con un preciso intento ideologico-politico –, Ejzenštejn anticipa alcune delle tesi principali contenute nel *Teatro e la crudeltà* di Antonin Artaud, che, per questo motivo è stato definito da Amengual «l'inatteso discepolo» di Ejzenštejn. Cfr. A. Artaud, *Le théâtre et la cruauté (Premier Manifeste 1932)*, in *Le théâtre et son double*, in *Œuvres complètes*, IV, Gallimard, Paris 1979, pp. 106-119. Si veda anche B. Amengual, *Un disciple inattendu d'Eisenstein: Antonin Artaud*, in ¡Que viva Eisenstein!, l'Age d'homme, Lausanne 1980, pp. 439-449; trad. it. *Artaud*, *l'inatteso discepolo di S. M. Ejzenštejn*, in *Cinema nuovo*, n. 222, pp. 102-115.

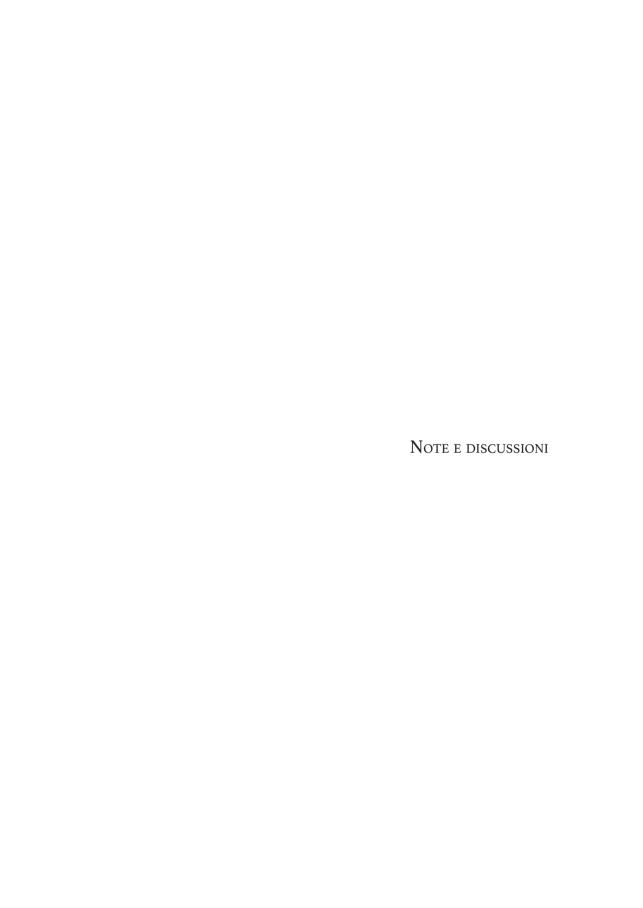
²⁰ Cfr. R. De Gaetano, *Prefazione*, in A. Cervini, *La ricerca del metodo. Antropologia e storia delle forme in S. M. Ejzenštejn*, Mimesis, Milano 2010, pp. 7-11.

adeguato questo pensiero sensibile che si dà attraverso le immagini. Per *mostrare* questo pensiero è necessario ripensare il medium stesso attraverso cui viene esposto. Una *mostra* è una delle possibili vie.



Particolare della mostra *Sergej Ėjzenštejn: L'antropologia del ritmo*, curata da Marie Rebecchi e Elena Vogman, in collaborazione con Till Gathmann (Nomas Foundation, Roma, 19 settembre 2017-19 gennaio 2018)

Università di Udine | Université Sorbonne Nouvelle Paris 3 rebecchi.marie@spes.uniud.it





Mitraismo e filosofia

di Luciano Albanese

La recentissima traduzione italiana di *Mithra, ce dieu mystérieux*, Éditions Sequoia, Paris-Bruxelles 1960, di Maarten J. Vermaseren (*Mithra il dio dei misteri*, prefazione di Giancarlo Mantovani, Ed. Ester, Bussoleno-Torino 2017) si aggiunge ad una cospicua serie di opere che la cultura italiana, benemerita nel campo degli studi sulle religioni orientali, mitraismo in particolare, ha dedicato a questo tema negli ultimi anni. Quello che mi propongo, nelle pagine che seguono, è utilizzare queste opere per avvicinare il lettore interessato alla figura di un dio, Mitra, che nonostante rimanga, soprattutto nella sua versione imperiale, uno dei più misteriosi, ha fornito lo spunto alla elaborazione di molte speculazioni filosofiche.

Cominciamo dalle lontane origini di questa divinità. Mitra è un antichissimo dio indo-iranico. Presente sia nei *Veda* e nella letteratura vedica (i libri sacri degli Arii risalenti approssimativamente al 1300/1200 a.C.) che nell'*Avesta* iranico (la prima stesura scritta risale al VI a.C.) e quindi nella letteratura *pahlavi* (IX/X d.C., ma riporta materiali molto più antichi), Mitra penetra nella Roma tardo-repubblicana e poi imperiale dopo la conclusione delle guerre mitridatiche. Non sappiamo quando il suo culto divenne misterico, ma la popolazione greco-romana dell'Impero lo conobbe come tale. Esso prevede, infatti, sette gradi di iniziazione (*Corax, Nymphus, Miles, Leo, Perses, Heliodromus, Pater*), ciascuno sotto la tutela di uno dei sette pianeti (cfr. M. J. Vermaseren, *op. cit.*, figg. 55-63, pp. 269-284).

Il culto del dio si diffuse rapidamente a macchia d'olio seguendo la marcia delle legioni, che, anche grazie alla presenza del grado iniziatico del *Miles*, furono il suo volano principale. Della sua ampia diffusione testimonia la larghissima messe di reperti rinvenibili, da est a ovest e da

nord a sud, in ogni angolo dell'Impero. La sua fine, come quella di tutti i culti pagani, fu decretata inesorabilmente dalla battaglia del Frigido del 394 d.C., che chiuse la partita a favore del cristianesimo.

Il non facile compito di ricostruire le lontanissime origini e il successivo sviluppo del mitraismo è stato assolto, con notevole impegno, dalla prima opera di cui mi occuperò: *Mitra: Storia di un dio*, Carlo Saladino Ed., Palermo 2011-2016, di Diego Romagnoli. L'opera si articola in quattro volumi, e supera il migliaio di pagine. Il primo volume è dedicato all'India, il secondo all'Iran, il terzo e il quarto all'Impero romano.

Uno dei documenti più antichi attestante la presenza di Mitra è una tavoletta di argilla scoperta nel 1907 e risalente al XIV secolo a.C. (cfr. M. J. Vermaseren, op. cit., p. 129, D. Romagnoli, op. cit., II p. 49) in cui Mitra, insieme ad altre divinità indo-iraniche come Indra e Varuna, viene invocato come garante di un contratto tra gli Ittiti (Anatolia) e il regno hurrita di Mitanni (Mesopotamia settentrionale). Siamo di fronte ad uno degli attributi più antichi della divinità, che si conserverà lungo tutta la sua storia: il nome stesso "Mitra", infatti, significa "patto", "contratto". E anche il segno visibile del contratto, la reciproca stretta della mano destra (dexiosis in greco), si è conservato fino ai nostri giorni e fa parte del vivere quotidiano. Esso è a tutti gli effetti un "fossile" che conferma la larga diffusione del culto mitriaco in Occidente.

La funzione di garante e vigile custode dei contratti spiega anche due altri attributi del dio: la sua assimilazione al Sole, che tutto vede, e il conseguente possesso di "mille occhi". Romagnoli cita opportunamente, a tale proposito, alcuni passi dei *Veda* in cui Mitra viene chiamato «colui che non chiude occhio» e invocato come «Sole» (D. Romagnoli, *op. cit.*, I p. 27). Questi e altri caratteri accomunano Mitra a Varuna, col quale spesso il dio fa coppia, e ricompaiono inalterati nell'inno avestico a Mitra, il lunghissimo Yašt X (V a.C.), oggetto di una puntuale analisi da parte di Romagnoli nel II volume dell'opera. Ma anche nelle iscrizioni scolpite nei mitrei imperiali leggiamo sempre dediche «al dio Mitra Sole invitto», che alludono all'identità tra le due divinità (a cui non corrisponde, tuttavia, una identità iconografica).

La persistenza di questi caratteri, che si conservano dal XIV a.C. al IV d.C., potrebbe far pensare che Mitra sia stato traghettato dall'Oriente all'Occidente senza modifiche sostanziali. Ma, sebbene molti studiosi siano tuttora inclini a sottolineare gli elementi di continuità fra il Mitra indo-iranico e quello imperiale – generando una disputa ormai secolare fra "orientalisti" e "occidentalisti" – le cose sono più complesse.

La differenza più rilevante riguarda un aspetto tutt'altro che marginale, anzi essenziale, del mitraismo imperiale. L'evento centrale, raffigurato centinaia di volte, con pochissime varianti, in tutti i rilievi e affreschi delle "grotte" mitriache, è il sacrificio del toro. Dopo aver catturato a fatica il toro recalcitrante (vedi a tale proposito le utilissime immagini riprodotte in Vermaseren alle pp. 205-208, figg. 19-24), Mitra ne incide con la spada corta la vena giugulare, facendone sgorgare il sangue che viene leccato da un cane e da un serpente, mentre uno scorpione sugge lo sperma che esce dal pene dell'animale. Prescindendo per ora dal significato di questa scena – sul quale regna da sempre il più totale disaccordo – la cosa rimarchevole è che nelle raffigurazioni del Mitra indo-iranico non si riscontra nulla del genere. O meglio, nel *Bundahišn* iranico viene sì ucciso un toro, ma per mano di Ahriman, il dio delle tenebre, mortale nemico di Ahura Madza, non per mano di Mitra!

Nei rilievi della Commagene (Nemrud Dag e Arsameia, I d.C.) e in quello di Tâq-i-Bustân (IV d.C.) Mitra è invece rappresentato con un'aureola di raggi solari e col berretto frigio ricoperto di stelle. Le statue o i rilievi rupestri aventi per soggetto il Mitra avestico sono tuttavia piuttosto rari (quello di Tâq-i-Bustân, poi, è forse l'unico rilievo del dio in tutta l'arte sassanide, se non in tutto l'Iran). Maggiormente diffusa appare, invece, l'immagine del Mitra avestico nella numismatica kushana e kushana-sassanide, e particolarmente nelle monete dell'Impero Kushan (II-III d.C.) provenienti dalla Battriana (l'attuale Afghanistan) e risalenti ai regni di Kanishka e Huvishka. Mitra è rappresentato quasi sempre debout (più raramente assiso in trono) con raggiera e mantello, spada e scettro (o lancia). Può essere raffigurato da solo, ovvero mentre sovrintende all'investitura dei sovrani. In queste monete ritroviamo certamente i caratteri derivati dal Mitra avestico, ma non il Mitra tauroctono dell'arte imperiale romana.

In realtà le prime raffigurazioni del Mitra tauroctono, nella forma di Mitra-Attis, si trovano a Panticapeo, sulla costa settentrionale del Mar Nero, dove troviamo la più antica (I a.C.) raffigurazione di Mitra tauroctono, raffigurato come Mitra-Attis. Ma non meno importanti possono essere considerate le monete di Mitra-Men coniate a Trapezunte (Trebisonda), sulla costa orientale del Mar Nero, perché la tauroctonia è un motivo dell'iconografia di Men. Il dio è spesso rappresentato con un piede sulla testa del toro disteso sotto di lui (variante iconografica ripresa nell'eccezionale rilievo mitriaco di Viale Manzoni a Roma). Il motivo del Mitra tauroctono, infine, compare

anche nelle monete di Tarso in Cilicia coniate sotto Gordiano III (238-244) – e, va rilevato (a conferma dell'esistenza di una divaricazione fra il Mitra imperiale e quello avestico), solo nelle monete cilice, e non in quelle kushana coeve (vedi in proposito Valentina Nesi, *Platonismo e religioni orientali*, Stamen, Roma 2016, pp. 21-44). Poiché è difficile non mettere in relazione la presenza di tali reperti con le credenze religiose di Mitridate e dei suoi alleati, questo dovrebbe rafforzare la testimonianza di Plutarco sull'origine del mitraismo romano dai pirati cilici nella *Vita di Pompeo* (247).

Un altro elemento pressoché onnipresente nell'iconografia mitriaca imperiale, ma assente in quella indo-iranica, è rappresentato dal leontocefalo. Abbiamo qui la fortuna di disporre di uno studio accuratissimo, quello di Raffaella Bortolin (Il Leontocefalo dei Misteri mitriaci. L'identità eniamatica di un dio, Il Poligrafo, Padova 2012). L'opera è a tutt'oggi la più completa e la più esaustiva sull'argomento. Essa inizia esaminando i tratti del leontocefalo e di altre due figure a esso assimilabili o assimilate, in cui il volto di leone è sostituito dal volto umano, ma dove compare sempre un importante elemento comune, il serpente avvolto a spirale intorno al corpo, classico simbolo del percorso 'serpentino' del Sole lungo l'eclittica. Si prosegue poi con una dettagliata analisi degli attributi e degli oggetti associati al leontocefalo, come le chiavi, il fulmine e lo scettro, il globo terrestre, e altri attributi minori. La terza parte esamina significato, ruolo e funzione del leontocefalo come mitriaco dio del tempo. L'ultima parte del volume ha un valore scientifico inestimabile, perché fornisce un catalogo, completo di schede e illustrazioni, bibliografia compresa, delle immagini del leontocefalo e delle figure associate, e una tavola della distribuzione geografica dei reperti.

Per quanto riguarda le origini del leontocefalo mitriaco, l'autrice è propensa ad accogliere i suggerimenti di chi collega la sua iconografia a figure presenti nell'area anatolico-mesopotamica, come Sandas o Nergal, ovvero a quella egiziana, come il Bes panteo studiato da Pettazzoni. Sul significato di questa figura la discussione è ancora aperta e l'autrice fa ancora una volta opera utilissima, raccogliendo ed esaminando tutte le ipotesi avanzata a tale proposito dagli studiosi. Il principale significato emergente sembra confermare quello del leontocefalo come dio del tempo, alla cui genesi dovrebbero avere contribuito prevalentemente le speculazioni della filosofia greca, platonica in particolare. Un'ipotesi, questa, che la Bortolin avanza con la dovuta prudenza, perché la carenza di fonti letterarie originariamente mitriache è

tale da non consentire affermazioni perentorie in proposito.

Il materiale per avviare una simile indagine, peraltro, non manca. I riferimenti espliciti al mitraismo presenti nella letteratura platonica o platonizzante sono stati fatti nel già citato saggio di Valentina Nesi, che ha studiato la loro presenza in autori come Plutarco, Celso, Porfirio, Giuliano Imperatore, Proclo e Pletone in età moderna. Il campo di ricerca è stato ulteriormente allargato da Diego Romagnoli, che nel IV volume di *Mitra: storia di un dio*, si è dedicato, nel corso di 577 pagine, a esaminare tutti i possibili collegamenti, sia espliciti che impliciti o ipotizzabili, tra il mitraismo e la filosofia greca dell'età classica e successivamente imperiale. Viene studiata quindi la presenza di elementi orfici, pitagorici, platonici, stoici, passando poi alla filosofia imperiale, con particolare attenzione al *Corpus hermeticum*, agli *Oracoli caldaici*, a Numenio, Porfiro, Giamblico. Lo spazio maggiore è dedicato agli *Oracoli caldaici* e a Porfirio.

Porfirio si è occupato dei misteri di Mitra in un'opera scritta verosimilmente prima dell'incontro con Plotino, l'*Antro delle ninfe* (a cura di L. Simonini, Adelphi, Milano 1986). L'antro delle ninfe è l'antro di Itaca dove Ulisse, su consiglio di Atena, nasconde i regali ricevuti dai Feaci (*Odissea*, XIII, 102-12). La maggior parte dell'opera tenta di decifrare il significato filosofico-teologico dell'antro di Omero (considerato dai neoplatonici non tanto o non solo un poeta, ma un maestro di antica sapienza), ma all'interno di questa esegesi si colloca un'altra esegesi: quella dell'antro mitriaco, la caverna nella quale Mitra sacrifica il toro, e all'interno della quale si svolge l'iniziazione dei fedeli e il pasto comune. Antro mitriaco e antro omerico si rivelano dunque speculari, risultando entrambi un geroglifico del cosmo.

Nella reinterpretazione di Porfirio, mediata da Eubulo e Pallas (due greci vissuti al tempo di Adriano o comunque nell'età degli Antonini, di cui non sappiamo nulla di più), Mitra è una copia del Demiurgo del *Timeo*. La funzione demiurgica di Mitra è ribadita ossessivamente da Porfirio:

Mitra è Demiurgo e signore della generazione (De ant. nymph., 24).

L'attenzione di Porfirio si concentra soprattutto su uno degli aspetti più caratteristici del mitraismo romano: la grotta, l'*antro* mitriaco. L'antro di Mitra, scrive Porfirio, altro non è che una "immagine del cosmo", dove le anime discendono allo scopo di incarnarsi per poi risalire deposto l'involucro mortale. La prima acquisizione dell'opera

è quindi una chiara interpretatio platonica del mitraismo.

Ma la vera novità dell'*Antro delle ninfe* è rappresentata dalla particolare – e unica, perché priva di riscontri – lettura della tauroctonia. Porfirio, infatti, la interpreta come l'*atto generativo delle anime*, che, *come le api*, nascono dal toro ucciso:

Selene, che è protettrice della generazione, la chiamarono Melissa, tanto più in quanto Selene è il toro, il toro è esaltazione di Selene, le api sono nate dai buoi, le anime che si dirigono verso la generazione sono nate dai buoi, e ladro di buoi (*bouklopos*) è il dio che in segreto ha promosso la generazione (*De ant. nymph.*, 18).

Se mettiamo insieme tutti i passi dell'*Antro delle ninfe* dedicati a Mitra otteniamo il seguente quadro. Mitra, assimilato al Demiurgo del *Timeo*, genera le anime uccidendo il toro che egli ha furtivamente catturato, cavalcato e trascinato nella grotta, simbolo del cosmo. Le anime, generate dal toro-luna come le api in una sorta di *bugonia* (quella di cui parla Virgilio nel libro IV delle *Georgiche*) e animate dal suo sangue, discendono nel ciclo della generazione e dell'incarnazione trascinate da Borea, il vento gelido che le mantiene nel freddo della generazione terrestre. Dopo successive reincarnazioni il vento caldo di Noto dissolve le tuniche di carne che le imprigionano e le rinvia verso il calore del divino Sole.

Come dicevo, questa interpretazione della tauroctonia mitriaca come atto generativo delle anime dalla carcassa del bovino è unica, e non trova riscontri nei reperti e nelle letture del mitraismo a noi note. Ma non trova riscontri nemmeno nel dettato platonico, perché nel *Timeo* la genesi delle anime umane avviene in tutt'altro modo. Il Demiurgo crea innanzitutto l'Anima cosmica mescolando *essere*, *identico* e *diverso* (le categorie del *Sofista*) in un *cratere*. Il miscuglio ricavato viene poi diviso in due strisce sovrapposte l'una sull'altra a forma di x, e battezzate, quella interna "circolo del diverso", coincidente con l'eclittica, e quella esterna "circolo dell'identico", coincidente con l'equatore. Il diverso dà all'anima la conoscenza opinativa (*doxa*) e ospita i pianeti, l'identico dà la conoscenza certa (*episteme*) e ospita le stelle fisse.

Da dove nascono le anime singole? Le anime razionali singole nascono dallo stesso cratere da cui il Demiurgo ha estratto l'Anima cosmica, e infatti ne riproducono i caratteri essenziali: come l'Anima cosmica, ogni anima singola è formata dai due circoli dell'identico e del diverso. In prima battuta le anime razionali singole vengono

collocate sulle stelle da dove seguono il carro degli dèi e acquistano la conoscenza (epistemica) dei modelli ideali e del Bene, ma successivamente dovranno scendere nel mondo sublunare e incarnarsi nei corpi. La costruzione dei corpi è affidata ai Demiurghi figli del Demiurgo, che li formano utilizzando i quattro elementi, fuoco, aria, acqua e terra presenti nella *chora* o materia. Il compito specifico delle anime singole sarà quello di fronteggiare i movimenti disordinati dei corpi, soggetti al disordine inerziale della materia di cui sono costituiti (la *chora*), imprimendo loro un moto ordinato.

Tornando a Porfirio, la sua interpretazione rimane priva di riscontri nei monumenti mitriaci, a meno di non assumere l'ipotesi, oscuramente ventilata da Robert Turcan (*Mithras platonicus*, Brill, Leiden 1975, p. 9), che la nascita delle anime dalla carcassa del toro fosse una dottrina mitriaca esoterica, da non divulgare, comunicata oralmente a Virgilio da un ex pirata di Mitridate (il famoso "vecchio di Corico", *Georg.* IV 125 ss.). Questa ipotesi potrebbe gettare un ponte ulteriore fra mitraismo e *Oracoli caldaici*, perché nel fr. 37 des Places della raccolta oggi in uso (cfr. [Giuliano il Teurgo], *Oracoli caldaici*, a cura di Angelo Tonelli, Bompiani, Milano 2016) le api compaiono come metafora della razionalità, che come abbiamo visto è il carattere originario delle anime create dal Demiurgo.

L'altra opera a cui Romagnoli dedica ampio spazio sono, appunto, gli *Oracoli caldaici*. Gli *Oracoli caldaici* erano un poema in esametri scritto sotto Marco Aurelio da Giuliano il Teurgo con la supervisione del padre, Giuliano il Caldeo. Sono oracoli diversi da quelli tradizionali: oracoli "filosofici", *logia* pagani concepiti in opposizione ai *logia* cristiani, in cui gli dèi rivelano le gerarchie divine, la genesi del cosmo materiale e il destino dell'anima. Tenuti in grandissimo conto dai neoplatonici, degli *Oracoli caldaici* sono sopravvissuti solo pochi frammenti.

Il primo autore di una raccolta di frammenti di *Oracoli* è un filosofo bizantino, Michele Psello. Psello chiama ancora gli esametri di Giuliano *Oracoli caldaici*, ma dopo l'arrivo di Pletone in Italia, quattro secoli dopo Psello, tutti cominciarono a chiamarli *Oracoli di Zoroastro* o *dei Magi di Zoroastro*, lanciando una "moda" che durò fino all'edizione Kroll del 1894, che ripristinò la dizione di Psello. L'attribuzione a Zoroastro, il legislatore dei Medi e dei Persiani, nasceva dalla preoccupazione di Pletone di dare un fondamento granitico, tramite un personaggio mitico (che le fonti greche dicevano vissuto cinquemila anni prima della guerra di Troia), al suo programma di restaurazione del paganesimo contro i tre grandi monoteismi: ebraico, cristiano e islamico.

La raccolta di *Oracoli* utilizzata da Pletone come supporto del suo programma è quella di Psello, ma depurata, da un lato, da ogni riferimento al cristianesimo, in particolare alla trinità pagana (letta dal platonismo cristiano come annuncio di quella nicena); dall'altro, da ogni riferimento esplicito alla teurgia, alla magia e ad Ecate (l'*anima mundi* degli *Oracoli*), divinità troppo compromessa con tali pratiche. Armato di questa corazza, Pletone irrompe come un bolide nel contesto culturale fiorentino (Concilio di Ferrara-Firenze 1438-1439) propagandando, contro l'aristotelismo della Chiesa, il "ritorno di Platone" e del politeismo, fondato sugli *Oracoli di Zoroastro*.

Il messaggio fa presa, ma solo a metà. Il rapporto fra Zoroastro, Mosè e il dogma trinitario viene ristabilito da Ficino e dagli altri platonici cristiani, in particolare Francesco Patrizi, che in appendice alla *Nova de universis philosophia* (1591), pubblica la prima raccolta completa di frammenti, lo *Zoroaster*.

La filologia moderna, a partire da Jahn e Kroll, ha facilmente dimostrato che né Zoroastro né i Magi possono essere gli autori degli *Oracoli*. Tuttavia, il tema centrale del poema è il "fuoco artefice" di tutto, e sulle origini "zoroastriane" di questo tema non sussistono dubbi. Il cosmo di Ahura Mazda si identifica col suo corpo, e il suo corpo è fuoco, luce, splendore, la *xvarenah* altoiranica. Il tema era stato diffuso nella cultura greca da Eraclito, e ripreso dagli Stoici. Anche se gli autori degli *Oracoli* non avessero avuto accesso diretto ai testi zoroastriani – il che è poco verosimile – esistevano almeno due fonti indirette dalle quali potevano prendere ispirazione.

Questo ci riporta alla figura del leontocefalo. Secondo Hans Lewy (Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire, IFAO, Le Caire 1956, II ed. Michel Tardieu, Études Augustiniennes, Paris 1978; III ed. Paris 2011) la presenza di Aion, il dio del tempo eterno, nel poema dei due Giuliani presuppone un rapporto degli stessi col mitraismo. Tale rapporto è già suggerito dalla presenza di Ecate, divinità caldaica, nei mitrei, e dal fatto che anche gli Oracoli, come i fedeli di Mitra, chiamano Saturno Pater o Pater patrum.

Il termine *Aion*, tuttavia, non compare mai in modo esplicito non solo nei frammenti a noi pervenuti, ma nemmeno nelle *Esposizioni* del sistema gerarchico caldaico fatte da Psello. Una conferma dell'assenza di tale termine nei frammenti a noi pervenuti è lo stesso libro di Hans Lewy. Lewy era interessato a rinvenire *Aion* negli *Oracoli*, ma è costretto a cercarlo nella raccolta di Porfirio (*Philosophia ex oraculis*

haurienda) e soprattutto nella *Teosofia di Tubinga*, frr. 27 e 13. Lewy scorge nella presenza di *Aion* nei nuovi frammenti, che egli considera caldaici, un influsso del "tempo eterno" dello zervanismo, e quindi del culto di Mitra sugli *Oracoli*, ravvisando l'unica differenza – peraltro non trascurabile – nel fatto che l'*Aion* mitriaco sarebbe *la* divinità superiore del culto stesso, mentre l'*Aion* caldaico sottostà all'Uno (cfr. *Excursus VII* di Lewy).

Anche Romagnoli dedica numerose pagine (pp. 243 ss.) alla presenza di *Aion*, il tempo eterno, nel poema dei due Giuliani e nel mitraismo. Un elemento di forte collegamento è il *fuoco*. Dalla bocca dei leontocefali esce quasi sempre una lingua di fuoco (cfr. R. Bortolin, *op. cit.*, tav. 40 e copertina: leontocefalo di Palazzo Colonna, Roma). Si può ipotizzare che da *Aion*, il tempo eterno da cui si genera *Kronos*, il tempo misurabile della creazione, si generi anche il materiale – il fuoco artefice – che darà forma al cosmo sensibile. Il collegamento fra *Kronos*/Saturno leontocefalo e le altre divinità degli *Oracoli* sembra confermato da Marziano Capella (*De nupt*. II 197-205). Una situazione del genere corrisponde abbastanza al quadro iniziale del *Bundahišn*, il testo pahlavi della creazione primordiale, e questo riannoderebbe anche i legami con l'Iran antico, portando acqua al mulino degli orientalisti.

Decisamente avverso all'ipotesi orientalistica appare invece l'ultimo lavoro di Attilio Mastrocinque (*The Mysteries of Mithras. A Different Account*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017). Mastrocinque si è occupato a più riprese di mitraismo, e questo libro è il frutto del lavoro di una vita, ma – come annuncia il titolo – contiene anche parecchie novità. Per il primo aspetto, esso si presenta come una sintesi ricognitiva molto puntuale, che dà conto esaustivamente di tutti i principali aspetti e problemi connessi al mitraismo. Tutto questo, però, viene fatto da un'ottica particolare, che intende rompere con due interpretazioni tradizionali: quella di matrice cristiana e – soprattutto – quella di matrice orientalistica.

Secondo Mastrocinque l'uso del modello indo-iranico nella spiegazione del mitraismo è fuorviante, perché impedisce di capire la specificità del culto nel passaggio da Oriente a Occidente. Non sono i *Veda* o l'*Avesta* che spiegano il mitraismo imperiale, ma, al contrario, sono il culto imperiale e la connessa ideologia che spiegano il mitraismo, ed anche la presenza di elementi orientali va riletta e riconsiderata alla luce di questo paradigma. Il Mitra imperiale nasce tra Augusto e Tiberio, e quindi un cantore delle gesta di Augusto, come Virgilio, risulta più importante dell'*Avesta* nella delucidazione del culto mitriaco. Prova ne sia che gli adepti del mitraismo (lo ha dimostrato Clauss) erano nella stragrande maggioranza cittadini romani: militari, funzionari imperiali e Imperatori. Un riscontro di ciò sono ad esempio le iscrizioni, dove i simboli mitriaci (il globo terrestre, la Vittoria e l'aquila, il Sole ecc.) e le dediche a Mitra sono nello stesso tempo dediche all'Imperatore, così come accade per il termine *invictus*, che è riferibile ad entrambi, e simboli comuni.

Quello che propone Mastrocinque è dunque un vero e proprio "riorientamento gestaltico" (tipo la famosa oca/coniglio), che, partendo dalla scena centrale, la tauroctonia, penetra in ogni dettaglio dell'iconografia mitriaca, ivi comprese le enigmatiche scene laterali. Come sfondo privilegiato dell'iconografia mitriaca viene proposto il periodo della storia romana che va dalle guerre civili alla creazione dell'Impero e all'apoteosi di Ottaviano Augusto. La gigantomachia delle scene laterali è una metafora delle guerre civili, che culminano nella battaglia di Azio del 31 a.C., che vede la sconfitta definitiva dei nemici di Roma. Il toro sulla scapha lunata (per cui si è sempre chiamato in causa il Bundahišn iranico) è una icastica raffigurazione della battaglia navale fra la flotta di Cleopatra e quella romana, dove il toro è il sacro bue Apis, simbolo dell'Egitto insieme ad Anubis (latrator Anubis, Eneide VIII 698), divinità protettrici della flotta egiziana che fronteggiano altrettante divinità romane.

Nella concezione romana, scrive Mastrocinque, la vittoria di Azio è il *turning point* della storia. Dopo, «tornano i regni di Saturno», come dice Virgilio nella IV *Ecloga*, e si apre un'era di prosperità, la *pax romana* sotto Augusto. Di tutto questo parlano i rilievi laterali che precedono la tauroctonia stessa, e, in mancanza dei libri sacri del mitraismo, che abbiamo perduto, parlano altrettanto chiaramente i versi 4-10 e 28 della IV *Ecloga* Virgilio, assurto implicitamente al ruolo di cantore di Mitra e di Augusto insieme. Esiste una corrispondenza precisa, secondo Mastrocinque, fra la sequenza delle immagini mitriache e quella dei versi virgiliani.

Nel primo caso vediamo: I. Zeus che fulmina i giganti; 2. Saturno che dorme su una roccia; 3. La nascita di Mitra dalla roccia; 4. Uomini nuovi che germogliano dagli alberi. Nel secondo caso abbiamo: I. La fine dei nemici di Roma, progenies ferrea desinet; 2. Il ritorno di Saturno, redeunt Saturnia regna; 3. La nascita di un fanciullo divino, tu modo nascenti puero; 4. Un nuova generazione di uomini che vede la luce, nova progenies demittitur (cfr. A. Mastrocinque, op. cit., pp. II6-II7 e I45).

Il Mitra nascente è il dio del nuovo regno, l'età dell'oro di Saturno che mette fine alla sanguinosa età del ferro. Mitra nasce come *comes*, compagno di Augusto (Mitra, anche nella tradizione iranica, non è solo il dio dei contratti, ma, come abbiamo visto, si trova spesso accanto ai sovrani come compagno e amico), e si delinea così una sostanziale identità fra i due, e quindi fra Mitra e gli imperatori successivi.

Una sintesi figurativa di tutto ciò è espressa nella scena centrale, la tauroctonia, e nella cattura e nel trasporto (*transitus*) del toro Apis che la precede (figg. 32-33 Mastrocinque = figg. 22-23 Vermaseren). Poi il toro viene immolato da Augusto/Mitra, e gli animali che lo assalgono sono gli alleati di Roma, mentre il grano che spunta dalla coda simboleggia la rinnovata fertilità agricola che si avrà grazie alla *pax* augustea. La tauroctonia diventa così il modello della vittoria sul male, e il simbolo dell'abbondanza che ne risulta (A. Mastrocinque, *op. cit.*, p. 159).

Oltre alla tauroctonia e alle scene a essa collegate, ampio spazio è dedicato nel libro alla figura del leontocefalo. L'analisi di Mastrocinque utilizza soprattutto l'ottimo lavoro di Raffaella Bortolin, e l'esame delle tavole, e soprattutto delle iscrizioni, lo vede propendere per l'identificazione del leontocefalo – la cui genesi deve molto all'iconografia di Sandas – con il dio Ahriman (A. Mastrocinque, *op. cit.*, p. 239). Esistono almeno cinque dediche *Deo Arimanio* riferibili al leontocefalo (A. Mastrocinque, *op. cit.*, p. 208), e questo deve spingerci a pensare che nemmeno l'Ahriman del mitraismo imperiale è spiegabile col ricorso ai testi iranici, come l'*Avesta* o il *Bundahišn*. La figura di Sandas/Ahriman nasce in un ambiente, la Cilicia, che ha mitigato il dualismo radicale del mazdeismo, trasformando Ahriman, da dio delle tenebre, in una divinità cosmica.

Questa ipotesi di Mastrocinque permette di capire meglio la sezione iranica di *Iside e Osiride* di Plutarco, nella quale Mitra viene definito il mediatore fra Ahura Mazda e Ahriman, che quindi non appare più destinato, come nei testi iranici, alla scomparsa definitiva. E poiché Plutarco indica nei pirati cilici i propagatori del mitraismo, avremmo la prova che il culto arriva a Roma avendo già subito profonde trasformazioni rispetto alle sue più lontane origini.

Mastrocinque appare consapevole che le tesi centrali del libro, soprattutto quelle che riguardano la tauroctonia e il suo contorno, possono apparire «astonishing» (p. 44) e poco persuasive. Ma in fondo questo vale per tutte le interpretazioni del mitraismo fornite dal giorno della sua nascita fino ad oggi. Anche alla fine di questa rassegna,

poche cose possono essere affermate con sicurezza. Come diceva Cumont, e come ripete Vermaseren, gli studiosi di Mitra si trovano nella stessa condizione di chi, volendo dedicarsi allo studio del cristianesimo, disponesse solo dell'Antico Testamento e delle cattedrali del Medioevo. Esistevano libri mitriaci, e sono quelli da cui sono stati estratti gli esametri in latino di Santa Prisca a Roma e quelli in greco di Firmico Materno e Giustino Martire. L'esistenza di libri scritti in greco è confermata anche da Porfirio, nell'*Antro delle ninfe*, e quindi dalle sue fonti, Eubulo e Pallas, di cui non sappiamo altro. Nei codici di Firmico Materno mancano proprio le pagine in cui si sta parlando diffusamente di Mitra, e il sospetto è che qualcuno, come ne *Il nome della rosa* di Eco, le abbia fatte sparire. Se trovassimo un codice integro di Firmico forse i nostri dubbi potrebbero avere qualche risposta. In sua assenza, ci muoviamo sul terreno dell'opinabile.

Sapienza *Università di Roma* luciano.albanese@uniromai.it



A proposito del complessivo progetto di riforma di Lutero

di Alessandro Agostini

In occasione della ricorrenza dei cinquecento anni dall'inizio della Riforma di Lutero, evento che a detta di molti studiosi ha sensibilmente contribuito a modificare e plasmare il volto dell'Europa, si sono moltiplicate nel mondo pubblicazioni di vario genere, tutte dedicate alla figura e al pensiero dell'"Ercole tedesco". In Italia se ne segnala in particolar modo una, dal titolo: *Martin Lutero e la sua riforma liturgica. Il percorso storico-teologico di un culto rinnovato*, curata dal luterologo, di ben nota fama, Michele Cassese, per i «Quaderni di Studi Ecumenici», n. 35, ISE San Bernardino, Venezia 2017.

Il testo si presenta suddiviso in sei capitoli. Nel I capitolo l'Autore esamina il contesto socio-culturale del primo Rinascimento, oscillante fra l'elitario e, perciò, minoritario spirito umanistico, con la sua nuova visione del mondo, della storia, dell'uomo, e lo stato del popolo credente, della chiesa discente, non ancora raggiunta da quel rinnovamento e, semmai, «[...] oppressa da una visione magica della vita, dall'angoscia e quasi dall'ossessione per la salvezza dell'uomo [...] dominato da forze metafisiche incombenti sul suo destino» (p. 12). Cassese non manca giustamente di rilevare che entrambe le parti sono comunque significativamente caratterizzate da un «accentuato antropocentrismo» (p. 15), che conferisce somma importanza all'iniziativa e agli sforzi morali umani che, nel caso del popolo credente, producevano «[...] rassicurazione e consolazione nelle proprie azioni meritorie, nella convinzione che l'uomo potesse conquistarsi la salvezza moltiplicando le pratiche religiose» (p. 15). Vorrei segnalare che questa dell'Autore non è affatto un'osservazione di poca importanza o scontata, perché il pensiero di Lutero, profondamente radicato nella Scrittura, ha origine proprio da una concezione consapevolmente e marcatamente antiantropocentrica e antiumanistica della storia e dell'uomo, totalmente incapace di compiere azioni meritorie e gradite a Dio, in quanto completamente succube del proprio "naturale", egoriferito ed egotistico, *amor sui*; da quest'ultimo, a meno di un intervento di Dio (unico e vero possibile autore della salvezza, unico vero centro della storia e dell'esistenza della creatura), non vuole, non può e non sa proprio come uscire¹. Il riformatore ne è così convinto

¹ Solo a titolo di esempio, giacché i riferimenti in tal senso sarebbero veramente molteplici, valgano tre tesi (rispettivamente la 4, la 7 e la 9) contenute in un brevissimo testo antiscolastico del 1517, intitolato Disputatio contra scholasticam theologiam, ove si asserisce: «Veritas itaque est quod homo arbor mala factus non potest nisi malum velle et facere»; «Sed necessario elicit actum difformem et malum sine gratia dei»; «Est tamen naturaliter et inevitabiliter mala et viciata natura», in D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, H. Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1883-ss., vol. I, 224 (d'ora in avanti WA). Come si può vedere, da questa prigionia naturale l'uomo autonomamente non è in grado di liberarsi e il tentativo morale di continua conquista di meriti non è altro che una perversa operazione di autoglorificazione attraverso la quale la creatura svilisce l'immeritata misericordia salvifica di Dio ed esalta il proprio sforzo. Tutto il testo non a caso è sistematicamente costruito sull'opposizione fra due autorità, Agostino e Aristotele (che a parere di Lutero assurgono a due antinomiche e irriducibili polarità culturali), e quindi sull'opposizione rispettivamente fra esaltazione dell'amore salvifico, ma immeritato, di Dio (unica possibile condizione di salvezza e riscatto) e umana autodeterminazione morale o positivo sforzo della creatura di collaborazione con il progetto salvifico divino (sul rapporto fra Lutero e Aristotele si segnalano almeno i contributi di Th. Dieter, Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-sustematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, De Gruyter, Berlin-New York 2015² e di E. Andreatta, Lutero e Aristotele, CUSL Nuova vita, Padova 1996). Sul naturale e spontaneo rifiuto della messa in pratica delle richieste chenotizzanti e, alla lettera, mortificanti, del Dio giudeo-cristiano, che chiede all'uomo esattamente l'opposto di quanto questi persegue o vuole perseguire, Lutero è chiarissimo, tanto che nella Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum (le celeberrime Tesi affisse a Wittenberg) del 1517, dichiara (tesi 63) che la grazia di Dio, il vero e unico «tesoro» della Chiesa, per la creatura non ancora convertita, è «a ragione odiosissimo [merito odiosissimus] perché fa dei primi gli ultimi» (WA, I, 236, 24), cioè rovescia tutto ciò che agli occhi del mondo e della creatura costituisce valore: l'unico possibile rapporto fra Dio e l'uomo prima della conversione non può che essere di odio e ripugnanza (da parte della creatura). Infine, già nelle sue giovanili Lezioni sulla Lettera ai Romani del 1515 Lutero constatava come persino dentro l'atto libero dello sforzo morale umano si cela un concupiscente desiderio di autoesaltazione che si manifesta in quello stato di soddisfatto piacere per la propria moralità vincente: «Tra i pagani e tra i giudei ci sono infatti, e ci sono state, persone convinte che bastasse possedere le virtù e la sapienza, con tutto il cuore e tutti i sentimenti, e non già in apparenza e per impressionare la gente. Era il caso di un gran numero di filosofi. Davanti agli altri costoro non pretendevano – e meno che mai si vantavano – di

al punto da considerare la parabola storica del cristianesimo come un vera e propria deformazione dell'originario spirito evangelico (la salvezza per sola grazia), in quanto, nel suo farsi cattolicesimo, esso tende sistematicamente, già a partire dai primissimi Apologisti e Padri greci, a rivalutare i meriti, l'autonoma capacità di libera scelta, gli sforzi morali autoredentivi dell'essere umano e, quindi, a giudizio del riformatore, esso ha generato una deviazione origeniana, pelagiana e platonizzante dell'autentico messaggio evangelico gesuano, perciò tradito². Dentro queste premesse si colloca il senso del progetto riformatore di Lutero.

Le denunce di uno stato di cose ormai deteriorato provengono prima di tutto proprio dall'orizzonte cattolico entro il quale si fa sempre più urgente e ineludibile la richiesta di una *riforma*, di una purificazione che restituisca la Chiesa romana alla sua antica e smarrita integrità spirituale. Dal Concilio di Costanza (1414-1418), al Concilio di Basilea (1431-1434), al Concilio Lateranense V (1512-1517) si assiste a un continuo susseguirsi di accorate richieste di rinnovamento e di implacabili denunce dei mali del clero, apertamente condannati da illustri personalità, interne ed esterne alla Chiesa del tempo: da Erasmo da Rotterdam a Egidio da Viterbo, da Pietro Quirini a Paolo Giustiniani, dal celebre Tommaso de Vio, il "Caietanus", allo stesso papa Adriano VI. La richiesta da parte di Lutero di una riforma non

essere irreprensibili; di fatto praticavano la virtù e la saggezza disinteressatamente [...]. Essi tuttavia non potevano astenersi dall'interna soddisfazione, e dal compiacersi, almeno in silenzio [non tamen continere se intus poterant, quin sibi placerent et apud se saltem gloriaretur in corde], di essere saggi, giusti e buoni: proprio di loro l'apostolo dice qui che "col dichiararsi sapienti sono risultati stupidi", ecc.» (WA, 56, 157, 11-19; trad. it. in M. Lutero, *Lezioni sulla Lettera ai Romani (1515-1516)*, vol. I, a cura di G. Pani, Marietti, Genova 1991, pp. 81-82). Si noti l'accento posto sull'autoriferito compiacimento della creatura di contro allo stato chenotico e svuotato in cui è ridotto invece il credente dalla grazia, la quale mostra al peccatore la sua desolante e degradata vita di peccato.

² L'esaltazione della capacità umana di libera adesione alla volontà salvifica di Dio e quindi la trasformazione del messaggio gesuano in un'etica classica che insegni come conquistarsi meriti è in fondo, per Lutero, proprio lo svilimento dell'unico vero protagonista della salvezza, Dio, ridotto, in tal caso, ad un equo distributore di premi e puro notificatore del bene compiuto in vita: «Infatti colui, al quale Dio verrebbe in aiuto secondo il suo merito [vordinst], sarebbe onorato e celebrato più della misericordia di Dio; e ciò costituirebbe un'enorme offesa. Perciò affinché la misericordia di Dio sia celebrata, devono essere annullati [zu nichte werden] tutti i meriti e tutte le dignità [...]» (WA I, 16I, 2I-24; trad. it. in M. Lutero, Scritti religiosi, a cura di V. Vinay, UTET, Torino 1967, p. 73).

è stata quindi un fatto né del tutto ingiustificato storicamente, né isolato o inatteso, quanto l'effetto «di un'esigenza condivisa ed espressa da più parti prima e contemporaneamente a lui» (p. 25). L'Autore più opportunamente precisa che la riforma proposta da Lutero (cfr. pp. 25-30), tuttavia, non è stata affatto concepita come un ripristino di canoni e istituzioni abbandonati a causa delle sempre più dilaganti cure mondane del clero e nemmeno come una purificazione morale delle istituzioni (si pensi a Erasmo), ma, piuttosto, come un vero e proprio ripensamento «dottrinale» (p. 34 e passim), che doveva trovare la sua scaturigine in un «rinnovato teocentrismo» (p. 35), tutto imperniato su una *nuova* interpretazione della Scrittura (aggiungerei: fondata anzitutto sui testi dell'Agostino antipelagiano e di Paolo, interpretato alla luce del pensiero agostiniano maturo³). Anche Lutero, come molti altri intellettuali (per esempio Valla, Erasmo, Cusano), guarda con vivo interesse emulativo alla «prima Cristianità, che sola è la vera [warhafftige] Chiesa»⁴, ma proprio perché in essa la falsa dottrina non ha ammantato il protagonismo della Parola salvifica, che «non deve essere prigioniera [alliqatum]» e neanche l'assoluta ed esclusiva centralità dell'anarchico e insondabile volere di un Dio onnipotente e libero da ogni umano condizionamento, nelle cui mani riposano le sorti dell'uomo (suo indegno oggetto di amore) e della storia. Coerentemente quindi il teologo tedesco conclude che

³ Si vedano in tal senso G. Pani, *Paolo, Agostino, Lutero: alle origini del mondo moderno*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; Id., *Introduzione*, in M. Lutero, *Lezioni sulla Lettera ai Romani (1515-1516)*, cit., pp. XI-L, nonché le dettagliate indicazioni bibliografiche contenute nel volume. Uno studio sistematico del pensiero dell'Agostino maturo e del suo rapporto con Paolo è affrontato in G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del* De doctrina christiana, Morcelliana, Brescia 2001; Id., *Teologia politica ed escatologia politica nel* De civitate Dei. *Il dispositivo apocalittico-paolino matrice decostruttiva del pensiero e del politico occidentali*, in Ch. Müller (ed.), *Kampf oder Dialog? Begegnung von Kulturen im Horizont von Augustins* "De ciuitate dei". Internationales Symposion, Roma 25.-29. September 2012, Augustinus bei echter, Würzburg 2015; Id., Enchiridion. *La summa dell'altro Agostino*, in *Fede e vita*. Lectio Augustini XIII, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2004.

⁴WA, 6, 297, 37-38; trad. it. in M. Lutero, *Scritti politici*, a cura di L. Firpo-G. Panzieri Saija, UTET, Torino 1959, p. 82.

⁵ WA, 7, 47, 29-30; trad. it. in M. Lutero, *Scritti politici*, *cit.*, p. 361. Si noti il voluto e anche scaltro richiamo al celebre passo paolino di *2Tm* 2,9: «Verbum Domini non est alligatum», di cui Lutero si serve per mostrare a Leone X, cui la lettera, da cui proviene la citazione, è indirizzata, il suo muoversi tutto internamente alla Scrittura, su cui ogni sana dottrina dovrebbe fondarsi.

l'unica autentica riforma propriamente non può che essere l'opera «di Dio soltanto» ⁶: come si vede, si è ben lontani dalle legittimazioni dei disordini sociali e politici che negli anni Venti sconvolgono alcune città tedesche (si pensi solo alle lotte armate dei contadini o ai violenti moti iconoclasti autorizzati da Carlostadio⁷), evidente forma di secolarizzazione dei principi della riforma luterana.

Il II capitolo affronta gli aspetti meno dottrinali dell'opera di riforma condotta dal teologo sassone, focalizzandosi in particolar modo su quelli squisitamente pastorali. Almeno fino alla data della scomunica «[...] l'ex agostiniano [...] non aveva mai pensato a formare una nuova chiesa, piuttosto aveva considerato l'opportunità di un'associazione di credenti che si riunisse per ascoltare la Parola e pregare, ma sempre restando parte della chiesa universale» (p. 41). Cosa ha potuto voler dire allora riformare una pastorale? Anzitutto inserire il progetto di una nuova Chiesa all'interno di un orizzonte teologico ormai collaudato intorno alla lucida e sistematica idea di una grazia incondizionata, immeritata e quindi indisponibile⁸. La Chiesa, cioè, non può essere affatto semplicisticamente concepita come l'assemblea tutta esteriore che si riunisce attorno ad alcuni segni riconoscibili (sacramenti, luoghi deputati al culto, la stessa Scrittura), i quali la rendono storicamente visibile e identificabile. Essa, invece, è la comunità eletta e quindi conosciuta soltanto da Dio, che Lutero non esita a definire, con linguaggio apparentemente tradizionale, la

⁶ WA, I, 627, 30; trad. it. in M. Lutero, *Le Resolutiones. Commento alle 95 Tesi*, a cura di P. Ricca, Claudiana, Torino 2013, p. 433.

⁷L'attacco frontale nei confronti di Carlostadio, al di là di alcune, pure molto significative, lettere private, è pubblicamente riservato da Lutero in maniera sistematica a due testi, nei quali egli ha modo di discutere tanto della questione della furia iconoclasta e delle immagini in genere, quanto del sacramento della Cena: le cosiddette *Invocavit Predigten* del 1522 (in WA, 10, III, 1-64; trad. it. M. Lutero, Lieder *e prose*, a cura di E. Bonfatti, Mondadori, Milano 2000, pp. 114-169) e *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament* del 1525 (WA, 18, 37-214; trad. it. M. Lutero, *Contro i profeti celesti sulle immagini e sul sacramento*, a cura di A. Gallas, Claudiana, Torino 1999). Un'articolata ricostruzione delle posizioni realtive alla questione delle immagini durante la Riforma è contenuta in G. Scavizzi, *Arte e architettura sacra*, Casa del libro editrice, Reggio Calabria-Roma 1981.

⁸ Sulla concezione luterana della Chiesa si vedano B. Ulianich, *La Chiesa in Lutero*, il Mulino, Bologna 1967; M. Lienhard, *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Cerf, Paris 1989 e M. Cassese, *Die Ekklesiologie der* Confessio Augustana, «Catholica» 34 (1980), pp. 296-333.

«comunità dei santi [ein gemeynschafft der heyligenn]»9, con la dovuta precisazione che «santo», per il teologo tedesco, non è affatto l'asceta cattolico-pelagiano alla conquista di meriti da far valere al cospetto di Dio ma, come ci istruisce perfettamente già a partire dalle sue giovanili Lezioni sulla Lettera ai Romani (1515-1516), «il messo da parte», il «segregatus», da Dio, colui che, cioè, viene sradicato dall'altrimenti inevitabile commercio con il mondo e che, pur vivendo nel mondo, non appartiene al mondo, alla sua logica e alle sue leggi; anzi, colui che è per il mondo motivo di scandalo, vivendo la continua chenosi di sé, la croce, e non inseguendo l'amor sui e le realizzazione di sé e del proprio volere¹⁰. Una comunità quindi fortemente sottratta all'umana pretesa di visualizzarla: ossia, essa non può che essere, nella sua più autentica natura, nascosta e invisibile. Come si può arguire, la lezione dell'Agostino antidonatista è stata perfettamente metabolizzata. Vorrei precisare che in tutto ciò non deve scorgersi nessuna forma di platonismo, in quanto non si sta dicendo che c'è una Chiesa storica e temporale che è immagine sbiadita e corrotta di una più autentica Chiesa sovrastorica, eterna, ideale, non visibile agli occhi sensibili. Questa (ma non solo) è la grandiosa novità nel panorama filosofico occidentale offerta dal teologo tedesco. La sua Chiesa invisibile è, infatti, in quanto comunità di eletti, comunque storica e, per di più, razionalmente insondabile. L'invisibilità luterana, pertanto, ha il carattere di un'occlusione totale delle forze razionali e conoscitive umane e non è il loro più autentico luogo di esercizio e di manifestazione, in quanto visione non sensibile, eidetica e mentale, come per Platone: difatti per il riformatore una teologia speculativa è ancora un pagano e perciò pervertito tentativo di possesso (teoretico) di un Dio invece sfuggente, libero e ingovernabile. L'amore del Dio degli ebrei è gratuito, ovvero senza merito e, proprio in quanto tale, immotivato, cioè senza ragione: Lutero semplicemente porta fino alle sue più coerenti conseguenze questa intuizione che, prima che sua, era già stata di Paolo e dell'Agostino antipelagiano.

⁹ WA, 6, 293, I.

[«]I termini "santificare" [sanctificare], "riservare" [separare], "mettere da parte" [segregare], nella Scrittura hanno più o meno lo stesso significato [...]. Di fatto ciò che è consacrato a Dio come santo viene separato e messo da parte, e per ciò stesso già santificato, nei confronti di tutte le altre cose profane. Quindi "sarete santificati" significa che sarete separati dalla realtà profana. Questa è appunto la santa volontà di Dio, che spiritualmente siate separati dalla malvagità umana e moralmente dai peccati», in WA, 56, 164, 28-165, 4; M. Lutero, Lezioni, cit., p. 89.

Aver riformato una pastorale, però, ha comportato anche ulteriori accorgimenti quali, come con dovizia di dettagli ricorda Cassese, l'aver munito la comunità di una Bibbia facilmente consultabile e leggibile in lingua tedesca (operazione mirabile non solo dal punto di vista filologico, ma persino linguistico-letterario"), oppure l'aver creato un compendio delle principali questioni concernenti la nuova fede riformata attraverso dei catechismi (Lutero in persona ne ha scritti ben due), come anche l'aver promosso la responsabilizzazione della comunità quanto alla nomina e alla destituzione dei pastori (evidente risultato della concezione del sacerdozio universale dei credenti con palesi effetti antigerarchici).

Nel III capitolo l'Autore prosegue la ricognizione del progetto del riformatore, puntando l'attenzione questa volta sul versante liturgico, divenuto tanto più urgente dopo la fine della Dieta di Worms (1521) con la quale si sancisce in via definitiva l'incompatibilità fra sensibilità cattolica e sensibilità riformata. Benché per il teologo sassone il culto rappresenti «l'evento fondante la stessa realtà della chiesa, perché era in quell'assemblea dei credenti che si annunciava la Parola e si amministravano i sacramenti» (p. 66), egli non mette subito mano alla progettazione di un possibile culto autenticamente evangelico, spaventato dai preoccupanti estremismi e disordini provocati da Carlostadio e dai cosiddetti "profeti di Zwickau" (pur ispirati profondamente dal messaggio luterano). Una proposta, ancora timida, esce nel 1523 su pressante e continuativa richiesta della comunità di Leisnig, per la quale viene scritto l'Ordinamento del servizio divino nella comunità, ove Lutero ha sia modo di ribadire come il culto non costituisca un atto meritorio al cospetto di Dio, ma il rinnovarsi del suo amore incondizionato per le sue creature, sia di proclamare la centralità, nella liturgia, dell'annuncio della Parola, giacché «ci si nutre con la Parola e non con la messa»¹². Si progetta un culto centrato sulla messa domenicale e scandito nei giorni feriali da due messe (una mattutina e una serale) durante le quali ripercorrere e leggere tutto l'Antico e il Nuovo Testamento. Fanno seguito: nel 1523

^{II} Su questo argomento si segnalano D.-R. Moser, *Bibbia, società e letteratura in Germania*, in L. Nazzi (ed.), *Bibbia, popoli e lingue*, Piemme, Casale Monferrato 1998; F. Buzzi, *La Bibbia di Lutero*, Claudiana, Torino 2016; G. Beschin-F. Cambi-L. Cristelloni (eds.), *Lutero e i linguaggi dell'Occidente*, Atti del convegno tenuto a Trento (29-31 maggio 2000), Morcelliana, Brescia 2002.

¹² WA, 12, 37, 6-7.

la Formula missae et communionis e nel 1525 la Deudsche messe (che dà il via all'ufficiale celebrazione in lingua tedesca), ove si affronta la riforma del culto in maniera sistematica, grazie anche al consenso ormai manifestato a Lutero dallo stesso principe Giovanni di Sassonia. Si registrano l'abolizione di quasi tutte le feste dei santi (ad eccezione di alcune relative alla Vergine, Paolo e Giovanni) e delle messe private, come anche la creazione di inni sacri idonei alla celebrazione da far intonare non più al solo coro ma a tutta la comunità partecipante. Si segnala inoltre la viva e spesso ripetuta raccomandazione di lasciare liberi i fedeli, giacché la fede cristiana non è mai legalisticamente un atto impositivo, ma, evangelicamente, un libero e volontario assenso al volere di Dio.

Segue il IV capitolo, tutto dedicato alla teologia sacramentale di Lutero. Una Chiesa riformata ha bisogno anche di un'adeguata sacramentologia «fondata nella Sacra Scrittura e collegata strettamente alla dottrina della giustificazione per fede» (p. 85). Benché il numero degli scritti dedicati da Lutero alla questione dei sacramenti sia tutt'altro che irrilevante, egli in ogni caso con ciò «non ci offre una riflessione esaustiva sulla sacramentologia generale» (p. 86). Le posizioni di Lutero sui sacramenti, tuttavia, sono storicamente ben note, tanto da essere state uno dei terreni di scontro meno sanabili con il mondo cattolico. Il loro numero viene drasticamente ridotto (da sette a tre) in base a quanto derivabile dall'unica fonte che può legittimarli e fondarli: la Parola di Cristo. Resistono alla prova della Scrittura soltanto il battesimo, la Cena (Eucaristia) e la penitenza.

Il battesimo è cristologicamente considerato come un atto di morte e resurrezione, in cui muore l'uomo vecchio, concupiscente, affetto dal "morbo" dell'*amor sui* e rinasce volendo la volontà di Dio. Per questo Lutero non risparmia iperboli dinanzi ad un sacramento così significativo: lo definisce un «diluvio di grazia»¹³, un atto di liberazione dal potere della morte e del diavolo, e proprio per questo motivo preferisce che il rito torni a svolgersi secondo le sue più antiche e originarie usanze: per immersione e niente affatto per aspersione. Naturalmente l'atto di grazia converte e cambia senso e verso alla vita del peccatore, ma non lo annulla del tutto; ciò significa che l'intera esistenza deve essere, quindi, un ripercorrere quotidianamente questa grazia battesimale, ogni volta morendo a se stessi e

¹³ WA, 2, 729, 15-16; trad. it. M. Lutero, *Sermoni e scritti sul battesimo (1519-1546)*, a cura di G. Conte, Claudiana, Torino 2004, p. 76.

rinascendo ad una volontà altra dalla propria (quest'ultima sempre riconosciuta come peccatrice e fonte di allontanamento dal volere salvifico di Dio). La Cena è, contrariamente a quanto andavano allora sostenendo Zwingli, Carlostadio e anabattisti, la presenza reale e materiale di Cristo, il vero corpo e sangue di Cristo, la cui realtà è istituita dalle stesse parole del Salvatore, che nella messa vengono ripetute e rinnovate in memoria dell'evento salvifico della passione di Cristo stesso. La qual cosa trasforma la messa in un memoriale. piuttosto che in un'offerta umana a Dio nel tentativo di procacciarsi al suo cospetto opere satisfattorie. «Lutero è fedele alla sua concezione cristologica della communicatio idiomatum, vale a dire dell'unione delle due nature, umana e divina, nell'unica persona di Gesù Cristo; perciò non può accettare la transustanziazione, perché altrimenti si cadrebbe con essa nel monofisismo [...]» (p. 107). Aggiungerei che la presenza reale e materiale di Cristo nella forma del pane e del vino apparenta la posizione luterana con quella cattolica, dalla quale, tuttavia. Lutero si distanzia mostrandone l'incoerenza di fondo rispetto a quanto la fede sta reclamando: lo scandalo logico-razionale di un ente che è qualcos'altro da sé viene annullato attraverso la troppo razionale concezione della transustanziazione, per mezzo della quale si sancisce che il pane muta sostanza e diventa corpo. A ciò si replica con l'idea di una consustanziazione: la fede, insufflata da Dio gratuitamente, sostiene il fedele ad accettare qualcosa che razionalmente è insostenibile e a credere fermamente che il pane è nello stesso tempo il corpo di Cristo (un oltraggio all'enunciato tradizionale del principio di contraddizione), in modo che «la bocca mangi corporalmente per conto del cuore, e il cuore spiritualmente per conto della bocca»¹⁴ (p. 108 n. 114). Infine, la confessione è spesso riconosciuta dal teologo come strumento utile a ripercorrere la grazia battesimale, in quanto nell'atto autoaccusatorio e nel riconoscimento del proprio peccato «[...] risorgiamo dai peccati, ossia ce ne pentiamo [...]» e con ciò «non facciamo altro che volgerci di nuovo verso la potenza e la fede del battesimo»¹⁵. Lutero considera forme di penitenza necessarie

¹⁴ WA, 23, 191, 10-15. Un'attenta ricostruzione della dinamica eucaristica è affrontata in S. Leoni, Nicht Nachwort, sondern Machtwort: *la grammatica dello Spirito in "La cena di Cristo. Confessione" di Lutero*, in P. C. Bori (ed.), *In spirito e verità: letture di Giovanni* 4,23-24, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, pp. 131-148.

¹⁵ WA, 6, 528, 13-14; trad. it. M. Lutero, *La cattività babilonese della Chiesa*, a cura di F. Ferrario-G. Quartino, Claudiana, Torino 2006, p. 179.

quella solitaria e quella comunitaria: la prima si esercita per mezzo dell'invocazione disperata e, a un tempo, fedele del Padre nostro; la seconda consiste nel perdono reciproco dei peccati nella comunità. Infine il riformatore riconosce come utilissima anche la confessione privata o segreta fatta con un pastore o un fratello nella fede (in nome del sacerdozio universale di tutti i credenti). Cassese rimarca, giustamente, il quadro ecclesiologico e cristico nel quale viene condotta la trattazione dei sacramenti (cfr. p. 94), nel senso che è Cristo che ha l'autorità di fondarli e, nel far questo, istituisce segni visibili esteriori attraverso i quali comunque si identifica e si individua una Chiesa (questo appunto l'aspetto ecclesiologico) riconoscibile oltre che per quei segni sacramentali, soprattutto per quella Parola che in essa viene annunciata. Bisogna tuttavia precisare che proprio la posizione luterana ha maggiormente contribuito a superare l'oggettivismo della teologia sacramentale medievale, mostrando come la loro oggettiva ed esteriore sacramentalità fosse del tutto vana e inefficace senza la fede soggettiva che crede fermamente nella Parola che istituisce un segno in qualità di sacramento.

Gli ultimi due capitoli, il V e il VI, sono dedicati alla descrizione degli esempi di culto che, secondo Lutero, sono adeguati alla sua nuova concezione teologica e che a suo avviso non devono affatto essere vincolanti, in quanto essi sono il frutto della libertà evangelica che può esercitarsi in forme sempre nuove, ma ovviamente più adeguate, di culto. Il centro del culto resta la Parola annunciata da un pastore che non è più il mediatore fra Dio e la sua comunità ma, più funzionalmente, un maestro che predica e insegna, lasciando così a Dio soltanto il compito della conversione dei cuori, giacché il culto è, coerentemente con la nuova teologia della grazia, l'«azione compiuta da Dio a beneficio della comunità riunita» (p. 113). Va sempre ricordato, infatti, che, quando si parla di un Dio di grazia quale quello giudeo-cristiano, «non è l'uomo che comincia a mettere la prima pietra, ma Dio solo [...] deve venire per primo»¹⁶. Sempre da Dio infatti deve partire l'iniziativa senza alcun minimo merito da parte dell'uomo e il culto deve far sentire tutta questa gratuità. Si capisce quindi a questo punto perché Lutero abbia sentito l'esigenza di avanzare una sua proposta di riforma liturgica. Della vecchia messa egli criticava almeno tre gravi difetti: il suo presentarsi, come già ricordato, come sacrificio meritorio al cospetto di

¹⁶ WA 6, 356, 4-6; trad. it. M. Lutero, *Messa, sacrificio e sacerdozio*, a cura di S. Nitti, Claudiana, Torino 1995, p. 103.

Dio (una visione umanistica e morale del culto, quindi anticristiana), il suo essersi ridotta a operazione simoniaca e puramente esteriore (per i guadagni che voleva assicurarsi con le messe private o "messe basse") e, infine, il suo candidarsi, in modo scritturisticamente infondato, a offerta in aiuto delle anime dei defunti.

L'intero volume si caratterizza per un'attenta e ben documentata ricostruzione storica e teologica delle questioni discusse, cui si aggiunge senz'altro il merito di aver tentato, nel panorama della ricerca italiana su Lutero, di far luce su un problema ancora poco esplorato, in verità non solo in Italia, ma anche all'estero. Senza ombra di dubbio un prezioso strumento di studio.

ISSR Mater Gratiae Ascoli Piceno ale.agostini@yahoo.it





Attila Németh, Epicurus On the Self

di Pamela Zinn

Attila Németh's engaging new study, *Epicurus On the Self*, analyzes Epicurus' notion of the self and its significance for our understanding of Epicurean ethics and philosophy of mind. Németh (= N.) seeks to show that, for Epicurus, the self began at the cradle. The process of developing as a desiring agent occurred largely through the $\pi \dot{\alpha} \theta \eta$ and self-reflection. In order to accommodate the self as responsible agent, Epicurus held a «non-reductive physicalist position» (p. xiii and *passim*) on the relationship between the mind and its atoms. This self was constantly developing in relation to the external world, to causation – both internal, like bodily and mental states, and external, like social interactions – and to memory. The book thus aims to contribute to our understanding of the relationship between Epicurean ethics and Epicurus' account of the psychological development of living beings.

N. draws primarily on the evidence of the fragments of Book XXV of Epicurus' *On Nature* (Περὶ Φύσεως), as published by Simon Laursen. These correspond to the following Herculaneum papyri, as N. groups them: *PHerc.* 419/1634/697, *PHerc.* 1420/1056, and *PHerc.* 1191. The *Appendix* on pp. 201–202 shows the way that these correspond to N.'s somewhat idiosyncratic relabeling. N. offers new translations of the fragments discussed and, occasionally, new readings. He also draws on related evidence from Epicurus, Lucretius, and — to a lesser extent — Philodemus, Diogenes of Oenoanda, Hermarchus, and Polystratus, as well as from non-Epicurean witnesses, such as Cicero and Alexander of Aphrodisias. N.'s analysis is in dialogue particularly with the work of Richard Sorabji on the self and of David Sedley, Tim O'Keefe, and Christopher Gill on Epicurean philosophy of mind.

N. also attests to the influence of Gábor Betegh, Voula Tsouna, and James Warren.

The first chapter is the cornerstone of this study. It follows an introduction which situates N.'s interpretation of Epicurus' notion of the self in the context of Epicurean ethics. Chapter one treats that notion, as well as self-awareness. The first half of the chapter focuses on the last eight fragments from Laursen's edition of the early parts of book XXV (S. Laursen, The Early Parts of Epicurus, On Nature, 25th Book, «Cronache Ercolanesi» 25 (1995), pp. 5-109). N. takes these to concern self-reflective thinking and to advance a "thin" idea of the self, a collective way of conceptualizing what N. believes to be a being's mental and physical aspects. N. finds that these fragments indicate that Epicurus discussed two distinct but not mutually-exclusive or hierarchical kinds of self-awareness: the *pathologikos tropos* (ὁ παθολογικὸς τρόπος) and the aitiologikos tropos (ὁ αἰτιολογικὸς τρόπος). According to N., the pathologikos tropos occurs through the experience of affective states, like pleasure and pain, and the aitioloaikos tropos through the interpretation of causality and one's role in it. These are also ways of explaining one's development. In this part, N. also considers the connection between allowing and $\pi \alpha \theta \circ c$. The second half of the chapter surveys a range of evidence, including from the later parts of book XXV (cfr. S. Laursen, The Later Parts of Epicurus, On Nature, 25th Book, «Cronache Ercolanesi» 27 (1997), pp. 5-82), concerning the nature and function of πρόληψις and memory; N. offers a new interpretation of the former (cfr. esp. p. 43). Through this chapter, N. also makes two broader claims relating these ideas to ethics. N. contends that the imperative of Socrates to know thyself was also operative in Epicurean philosophy and that, for Epicurus, these complementary ways of reflecting on and knowing oneself were necessary for scrutinizing one's beliefs and desires, and thus to achieving ἀταραξία.

The second chapter analyzes the account of responsible action in the later parts of book XXV as part of Epicurus' discussion of the *aitiologikos tropos*. Ultimately, N. rejects both the reductionist interpretation of O'Keefe and the anti-reductionist (or emergentist) position of Sedley and posits that Epicurus held a non-reductive physicalist theory of mind. In this context N. suggests that the controversial ἀπογεγεννημένα are temporary mental states, influenced by a variety of factors, including dispositions, beliefs, desires, and memories. For N., mental states are epistemologically non-reducible to their

constituent atoms and possess independent causal efficacy. They have downward causal efficacy over the atoms such that they transfer the cause to them and maintain the individual as a pyschophysical whole; mental states are thus «the major causal factors for actions and dispositions» (p. 87). A swerve does not necessarily alter one's mental state. Our responsibility for these mental states translates into our responsibility for our natures and actions. For N. the swerve ensures this self-determination by both eliminating causal determinism and allowing for type dualism, i.e. both physical and mental causation, despite «Epicurus' token monism» (p. 98).

According to N. (cfr. p. xviii), chapter four is an attempt to evaluate his interpretation of Epicurus' tripartite conception of the self on the basis of the evidence in Lucretius' *De rerum natura*. It is largely devoted to Lucretius' account of the swerve in the context of his discussion of atomic motion more generally. N. holds with the view that Epicurus derived the theory of the swerve from the experience of free will (*libera voluntas*) and then incorporated it into his cosmology. This unfixed element freed both the mind and the universe from causal determinism. It also offered an explanation for the existence of all atomic collisions and volitions, without being identical to or a necessary cause any of them. On this basis, N. suggests retaining the manuscript reading of *res* (over *mens*) at *DRN* II 289, with *res ipsa* referring to the atom itself. N. concludes by considering the implications of this interpretation for the inter-entailment of logical and causal determinism.

The fifth chapter explores the self in light of the evidence for the practices of Epicurean friendship, in the Garden and in other Epicurean communities, such as Philodemus' circle. N. purports that Epicurean friendship was essential to self-awareness, critical to an accurate evaluative conception of oneself, and ultimately constituted an extension of the self. Community members' moral evaluation of each other – conveyed through such techniques as good-willed, frank criticism and the sharing of self-reflections (particularly by benevolent teachers) – led to the improvement of all. Such things fostered a life of both virtue and pleasure, which N. takes to be inter-entailing. N. also contends that true Epicurean friendship goes further in having a basis in love (φιλία, amor), as rational emotion, between people with a «harmony of mind» (p. 175). Knowing thyself and being a good Epicurean required others. Even after his death, Epicurus was that quintessential other, against whom one could compare oneself. In the *Epilogue*, N. extends such considerations to the quasi apotheosis of Epicurus and the other founding members of the Garden. Along these lines, N. concludes that Lucretius' literary engagement with Epicurus functioned as a kind of virtual community and friendship, whereby one working independently could still enjoy the relationships necessary to flourish as an Epicurean self.

The major contribution of the volume is, of course, N.'s interpretation of Epicurus' "self" as an interdependent tripartite conception: the self-in-relation-to-the-external world, the self-as-causal agent, and the narrative self. N. has certainly advanced the debate on self-perception, with respect to both self-awareness and self-evaluation. Also noteworthy are N.'s analyses of the mechanisms of $\pi \rho \acute{o} \lambda \eta \psi \wp \wp$ and memory, which, for N., are key especially to the development of the self-as-causal agent and the narrative self. N.'s translations of the fragments of book XXV will also bear consideration by anyone working on these issues. On these merits alone, one will find considerable value in the book.

Less persuasive are some of N.'s particular arguments and the methodology behind them. These arguments predicated on the assumption of dogmatism within the school (cfr. e.g. p. 176); N. seems to view all Epicureans as necessarily consistent with Epicurus, unless an ancient witness like Cicero specifies otherwise. Thus, for example, because Hermarchus and Polystratus (although to a lesser extent) deny reason $(\lambda \acute{o} \gamma o \varsigma)$ to animals, N. assumes the same of Epicurus and Lucretius. However, as Sedley has shown, there was in fact variation within the Epicurean school, especially on matters not explicitly set out by Epicurus (cfr. D. N. Sedley, *Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World*, in M. Griffin-J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata*, Clarendon Press, Oxford 1989, pp. 97-119). The result of presuming consistency

is that N. argues that Epicurus must have believed that humans and animals had different kinds of selves, with different mechanisms of causal responsibility. N. argues this despite his interpretation of the Cradle Argument: that both human and animals selves begin from the same point in the same way. Similarly, N. argues that Lucretius must be describing two types of *libera voluntas*, a rational sort for humans, and an irrational sort for animals. But Lucretius twice identifies it as one thing (haec [voluntas], DRN II 255, II 256), which allows each of us to pursue pleasure, and explicitly attributes it to all living creatures (per terras ... animantibus, DRN II 255).

Overall, *Epicurus On the Self* is an important contribution to scholarship on Epicureanism. It will be essential reading for scholars of Epicurean philosophy of mind and the history of the idea of the self. It will also be useful for those working on Hellenistic psychology and ethics more generally. One also hopes that it will be a stimulus to further research on the papyri themselves; new technologies and improved imaging techniques will no doubt enhance our ability to read these texts and further refine our understanding of what this seminal philosopher thought about the development of the self in the world.

Texas Tech University pamela.zinn@ttu.edu

Németh, Attila, *Epicurus On the Self*, Routledge, London and New York 2017, 205 pp., £ 105,00.



Jürgen Hammerstaedt, Pierre-Marie Morel, Refik Güremen (eds.), Diogenes of Oinoanda: Epicureanism and Philosophical Debates / Diogène d'Œnoanda: Épicurisme et controverses

by Frederik Bakker

On the publisher's website this book is commended as the «first collection of essays entirely devoted to the inscription of Diogenes of Oinoanda». Indeed, this book can be said to represent a new stage in the research into this very important document.

The inscription, which was set up in the early second century AD in Oinoanda in Southern Turkey, provides an elaborate exposition of the philosophy of Epicurus (34I-270 BC). It was discovered in 1884, and so far 299 fragments have been brought to light, in various states of preservation and readability.

For the last half century the study of Diogenes' inscription has been dominated by the towering figure of Martin Ferguson Smith (Durham University), whose editions with translations and commentary – both philological and philosophical – still provide the best if not the only ways of access to the fragments. Most of the results of his research have been brought together in two volumes: M. F. Smith, *Diogenes of Oinoanda*. The Epicurean Inscription, Bibliopolis, Naples 1993; and M. F. Smith, Supplement to Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription, Bibliopolis, Naples 2003. From 2007 onwards Smith has been working together with Jürgen Hammerstaedt (University of Cologne). The results of their investigations have been conveniently collected in J. Hammerstaedt-M. F. Smith, The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda. Ten Years of New Discoveries and Research, Rudolf Habelt Verlag, Bonn 2014.

Besides these two scholars, over the years many others have involved

themselves with the inscription or portions of it, offering new interpretations of its philosophical content, and sometimes proposing alternative readings. In recent times, the inscription has been the subject of a monograph by P. Gordon, *Epicurus in Lycia*. The Second-Century World of Diogenes of Oenoanda, University of Michigan Press, Ann Arbour 1996, while specific parts have been dealt with by, for instance, D. Clay, Diogenes and his Gods, in M. Erler (ed.), *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2000, pp. 76-92; D. N. Sedley, Diogenes of Oenoanda on Cyrenaic Hedonism, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» 48 (2002), pp. 159-174; N. Pace, *Religione ed etica nel NF 126 Smith di Diogene di Enoanda*, «Cronache Ercolanesi» 35 (2005), pp. 201-209; and F. G. Corsi, *Il metodo delle molteplici spiegazioni in Diogene di Enoanda*, «Syzetesis» IV/2 (2017), pp. 253-284.

However, although scholarly engagement with Diogenes' inscription is not new, the present volume is exceptional in enlisting so many scholars to its study at the same time. The volume emerged from an international colloquium on Diogenes of Oinoanda held in 2014 at the universities of Istanbul and Muğla in Turkey. The focus of the book is on Diogenes' polemics against philosophical opponents, with special attention to the question of Diogenes' orthodoxy and originality with respect to Epicurus and the Epicurean tradition. The volume comprises twelve contributions in either English or French. The articles are preceded by a table of contents (pp. vii-viii), a list of illustrations (pp. ix-x), a Foreword (pp. xi-xvii), written by Martin Ferguson Smith, and a *Preface* (pp. xix-xxv), written by two of the editors, Pierre-Marie Morel and Jürgen Hammerstaedt. The articles are followed by a list of abbreviations (p. 271), a Bibliography (pp. 273-290), biographical information about the authors (pp. 291-293), and five indices, viz. of *Places* (pp. 295-296), of Gods and Mythological Figures or Concepts (p. 296), of Ancient Persons, Philosophical Schools and Concepts (pp. 297-300), of Persons of Modern Times (pp. 301-303), and of Ancient Texts (pp. 304-321). The book is dedicated to the memory of Martin Bachmann, the Deputy Director of the Istanbul Department of the German Archaeological Institute, who led the investigations at Oinoanda in 2007-2012 and 2015, and one of the contributors to the volume, who died unexpectedly in August 2016, just months before the book was due to appear.

The first two articles are not philosophical in content, but provide some background information that is indispensable for anyone dealing with the inscription of Diogenes of Oinoanda. Both articles are provided with beautiful photographs, maps and other illustrations. In the first article, *Oinoanda: Research in the City of Diogenes* (pp. 1-28), Martin Bachmann provides an overview of the archaeological research conducted at Oinoanda from its rediscovery in 1841 till the present. In the second article, *The Philosophical Inscription of Diogenes in the Epigraphic Context of Oinoanda* (pp. 29-50), Jürgen Hammerstaedt sketches the original structure, the historical and epigraphic context, and the subsequent vicissitudes of the inscription, as well as the current state of the research. The next ten articles all address the philosophical content of the inscription.

In the third article, Diogenes against Plato: Diogenes' Critique and the Tradition of Epicurean Antiplatonism (pp. 51-65), Michael Erler discusses two passages: NF 155 and Theol. III 7-IV 5, both of which critically engage with Plato – the first passage overtly, the other (or so Erler believes) implicitly. In NF 155 Diogenes criticizes Plato's asymmetric thesis that the world had a beginning but will not have and end. Although this criticism – based on a literal reading of Plato's Timaeus (esp. 32c, 38b, 41a-b) – was traditional, Diogenes' choice of words is not: copying Plato's own terminology Diogenes suggests that Plato would have done better to use «nature as a craftsman» (φύσει δημιουργῶ). According to Erler this combination of words, which is rare in general, and unprecedented in Epicurean literature (but see Verde's useful suggestions on pp. 82-84 of the volume), is best understood in the context of an on-going debate about creation and providence conducted between Epicureans and Middle-Platonists such as Atticus. Erler next discusses a passage of the "Theological *Physics*-sequence" (henceforth *Theol.* = NF 167 + NF 126/127 + fr. 20 + NF 182: see J. Hammerstaedt-M.F. Smith, op. cit., pp. 263-270). Here Diogenes refers to certain people (III 7-IV 5) who are righteous because they live according to Epicurean philosophy. These people are contrasted with ordinary people, who «are righteous, in so far they are righteous, on account of the laws and the penalties, imposed by the laws, hanging over them» (IV 5-10). According to Erler this disproves the oft-repeated claim that the Epicureans were legalists, for on this account a community of Epicureans would not need laws to be just. In this respect, Erler argues, an Epicurean community would be similar to Plato's Kallipolis in the *Republic*, where laws are not necessary to ensure justice either. However, although Erler's account certainly opens up some interesting new points of view, a few critical observations are in order. In the first place, the passage under discussion does not describe an Epicurean ideal city, but a mixed society in which different motivations for being righteous exist alongside each other. For a description

of an Epicurean utopia Erler would have done better to turn to fr. 56 of Diogenes' inscription (discussed by Morel on pp. 233-237 of the volume). Secondly, Erler does not make it quite clear what he means with "law" or νόμος. According to *Theol*. IV 5-10, an important aspect of laws is that they are enforced by penalties (see Morel pp. 226 and 231-232 of the volume). When the Epicureans say that sages don't need laws, it is this external enforcement they must have in mind. It is still a matter of debate whether a community of Epicurean sages could do without rules altogether (see e.g. E. Brown, *Politics and society*, in I. Warren (ed.). The Cambridge Companion to Epicureanism, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 179-196, esp. 189-195; and J. Thrasher, Reconciling Justice and Pleasure in Epicurean Contractarianism, «Ethical Theory and Moral Practice» 16.2 (2013), pp. 423-436), but they certainly don't need penalties to remain righteous. Thirdly, I don't think Plato's Kallipolis provides a good parallel for the Epicurean ideal city. In contrast to what Erler says (p. 64) Plato's Kallipolis does have laws (e.g. Resp. III 415e et passim) as well as penalties for those who break them (e.g. Resp. III 389d: III 415e; V 465a). In fact, the Epicurean ideal city, as described in fr. 56, in which there is «no need of fortifications or laws», and where tasks are divided equally, is much more like Plato's "city of pigs" (Resp. II 372d), to which Kallipolis is only second best (cfr. B. Farrington, The faith of Epicurus, Weidenfeld and Nicolson, London 1967, pp. 16-18).

In the fourth article, *Plato's Demiurge (NF 155 = \hat{Y}\hat{F} 200) and Aristotle's* Flux (fr. 5 Smith): Diogenes of Oinoanda on the History of Philosophy (pp. 67-87), Francesco Verde discusses two fragments, fr. 5 and NF 155. In both fragments Diogenes presents and critically engages with the views of earlier philosophers. In fr. 5, Diogenes criticizes Aristotle and the Peripatetics for denying the possibility of scientific knowledge on account of the rapidity of the flux, a view that in reality cannot possibly be identified with any known Aristotelian theory. The criticism is part of a longer passage, already started in fr. 4, in which several philosophers, possibly including Pyrrhonian and Academic sceptics, are attacked for rejecting natural philosophy. Verde argues persuasively that the source of the entire passage, including the reference to the presumed Aristotelian flux theory, must be an Epicurean doxographical reconstruction that bears witness to a specifically Epicurean way of using the past, which «does not aim to be historically objective, but often adopts a hostile approach» (p. 78). Next, Verde deals with NF 155, already discussed by Erler in the previous article (see above). Assuming, with J. Hammerstaedt-M. F. Smith, op. cit., pp. 25, that NF 155

may have immediately followed fr. 100, which dealt with a Stoic theory, Verde suggests that NF 155 implicitly criticizes the Stoics as well. I must admit I am not convinced by this part of Verde's argument. In the first place, fr. 100 is so badly preserved that we cannot be sure what it was about or even whether it mentioned the Stoics at all (see app. crit. in M. F. Smith, Diogenes of Oinoanda, cit., p. 289); in the second place, it is not certain that fr. 100 and NF 155 were contiguous; and, finally, since both fragments belong to the *Maxims*, which are self-contained units, there is no reason to connect the two, even if they were contiguous. Still, the suggestion that NF 155 might be read as an implicit criticism of an alleged Stoic theory is attractive. Possible parallels are Pseudo-Plutarch *Placita* II 4, I, where the asymmetric thesis is attributed to the Stoics, and – in an Epicurean context – Cic., ND, I 20, where this thesis is first attributed to Plato, and then hypothetically extended to the Stoics («Pronoea vero si vestra est, Lucili, eadem, requiro, quae paulo ante»). That Diogenes did sometimes ascribe Platonic views to the Stoics we can see in Theol. XI 11-XIII 10, where the Stoics are (wrongly) charged with the view that the gods were idle during the infinity of time before they created the world. For an Epicurean parallel see Cic., ND, I 21-22, where this view is attributed to Plato and the Stoics together (see D. N. Sedley, Creationism and its Critics in Antiquity, University of California Press, Berkeley 2007, p. 143, with nn. 21-22). It is not unlikely, therefore, that NF 155, while explicitly criticizing Plato, was meant to apply to the Stoics as well. At any rate, as Verde observes, the fragment shows the same hostility towards Plato that we find in other Epicurean texts, such as Cic. ND I, where criticism of Plato and the Stoics went hand in hand, and with which it may well share a common Epicurean source.

In the fifth article, *Diogène d'Œnoanda et la polémique sur les* meteora (pp. 89-110), Giuliana Leone discusses a number of fragments (viz. frs. 4, 13, 14, and *Theol.* XIV 13-XVI 7) which deal with τὰ μετέωρα, i.e. astronomical and atmospheric phenomena. Leone argues that in all these fragments Diogenes' treatment of the subject is very close to Epicurus', not just from a lexical and stylistic point of view but also conceptually, showing the same ethical and theological concerns. Especially interesting, if not problematic, in this respect, is fr. 13 III 1-13. Here Diogenes introduces the method of multiple explanations, which is also known from Epicurus' *Letter to Pythocles* and the corresponding sections of Lucretius' *De rerum natura*. However, while Diogenes' treatment is otherwise very close to Epicurus' in the *Letter to Pythocles*, it differs from Epicurus' method in one respect: while Epicurus (just like Lucretius)

never expresses epistemic distinctions between the various alternative explanations, Diogenes explicitly allows for different degrees of plausibility. In F. A. Bakker, Epicurean Meteorology: Sources, Method, Scope and Organization, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 37-42, I have argued that this "probabilism" was an innovation with respect to Epicurus' method, that may have been introduced as a way to conform to the accepted astronomical views of the time without rejecting Epicurus' method of multiple explanations altogether. Dismissing this interpretation. Leone instead endorses the view of F. Verde, Cause evicuree. «Antiquorum Philosophia» 7 (2013), pp. 127-142 (esp. pp. 136-137 and 141-142), who proposed two alternative interpretations that would both safeguard Diogenes' orthodoxy: Diogenes' probabilism would reflect a later stage in the development of the method of multiple explanations - possibly instigated by attacks on the part of Academic sceptics - that was either (I) already present in works that Epicurus himself composed after the Letter to Pythocles, e.g. in the later books of the On nature, or (2) developed by subsequent generations of Epicureans – perhaps already by Epicurus' direct disciples. Leone favours the first option, which she supports with quotations from Epicurus' Letters to Pythocles and to Herodotus, as well as from his On nature (from books XI and XIV), in which Epicurus seems to admit different degrees of probability. This is not the place to enter into a detailed response to Leone's arguments, for which the reader is referred to F. Corsi, art. cit., pp. 259-263 and 278-282. However, I would like to add a few general remarks of my own. Firstly, while attempting to safeguard Diogenes' orthodoxy, Leone seems to lose sight of the undeniable doctrinal difference between Epicurus' method of multiple explanations and Diogenes' probabilism. Secondly, even if Epicurus himself did occasionally admit degrees of probability, as Leone argues, this is still a long way from adopting a wholly probabilistic version of the method of multiple explanations. Thirdly, if there is any truth to Sedley's claim about Lucretius' "fundamentalism" (D. N. Sedley, Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 62-93), the absence of references to probabilism in Lucretius' version of the method of multiple explanations suggests that probabilism did not figure in the sources that Lucretius considered authoritative. Hence it seems to me that the development of a probabilistic version of the method of multiple explanations probably postdates Epicurus himself. For a similar conclusion see F. Corsi, art. cit., p. 282.

The next three articles all revisit the old controversy over whether

fr. 33 (including NF 128), which deals with the relation between virtue and pleasure, is aimed at the Stoics or the Cyrenaics. The first view was championed by Smith (M. F. Smith, *Diogenes of Oenoanda*, cit., pp. 482-483 and id., *Supplement*, cit., pp. 90-98), and supported by Hammerstaedt (in J. Hammerstaedt-M. F. Smith, *op. cit.*, pp. 249-252), the second by Sedley (D. N. Sedley, *Diogenes of Oenoanda*, cit.), both sides supporting their interpretations with their own reconstructions of the incomplete and damaged text of the fragment.

In the first of these three articles and the sixth of the volume. entitled Virtue, Pleasure, and Cause: A case of multi-target polemic? (pp. III-141), Francesca Masi discusses this fragment together with fr. 32 and NF 192, which deal with the same subject and are believed to have preceded it. In my view, Masi's article presents one of the highlights of the volume. Preserving a critical distance with respect to either of the two interpretations and critically reviewing the various reconstructions, she concludes that not just fr. 33, but also fr. 32, are open to either interpretation; both could be directed against the Stoics, and both to the Cyrenaics. However, having reached this cautious conclusion, Masi goes on to present a more daring and yet very attractive proposal, to the effect that in fr. 32, NF 192 and fr. 33 Diogenes would have had two different targets in mind: the Stoics, who in all three fragments are addressed in the second person plural, and the Cyrenaics, who are consistently referred to in the third person plural, and whose notion of virtue as an antecedent cause of pleasure Diogenes wishes to dissociate himself from.

In the seventh article, *Diogenes of Oinoanda and the Cyrenaics* (pp. 143-164), Voula Tsouna discusses a number of fragments where she believes Diogenes is criticizing the Cyrenaics. The first fragment to be discussed is fr. 4, where «Socrates and his companions» are rebuked for denying the usefulness of natural philosophy. Tsouna observes (p. 144) that this criticism would apply not just to Plato's Socrates, but also to «two schools that sprang from his circle, namely the Cynics and the Cyrenaics». Next, Tsouna deals with fr. 49, the only fragment where a Cyrenaic philosopher, viz. Aristippus, is mentioned by name. In this fragment Aristippus' crude hedonism, which focuses on the immediate pleasures of the body, is contrasted to Epicurus' more subtle hedonism, which includes and even privileges pleasures of the soul regarding not just the present but also the past and the future. Tsouna argues that fr. 44, which may have stood not too far before fr. 49, was part of the same argument and may also have been aimed

at the Cyrenaics. Next Tsouna discusses fr. 33. In contrast to Masi's cautious approach, Tsouna openly sides with Sedley, whose interpretation and emendations she follows. Although there is a certain circularity to this approach, as Sedley's emendations are meant to support his interpretation, Tsouna's discussion is very insightful about the contrast between Cyrenaic and Epicurean hedonism. Tsouna concludes her article with a discussion of several other fragments, which she believes could also be read as criticizing the Cyrenaics.

In the eighth article, La critique des stoïciens dans l'inscription d'Œnoanda (pp. 165-185), Jean-Baptiste Gourinat explores the ways in which Diogenes' dealt with the Stoics. Gourinat discusses a number of fragments where the Stoics are either explicitly targeted, or have been assumed to be the intended targets. The most interesting fragments in this study are fr. 10 and fr. 33. In fr. 10, Diogenes sets up a contrast between two equally mistaken extremes – the Stoics who deprive dreams of every power they might have, and Democritus who grants them a power they don't have. Gourinat argues that Diogenes' account of the Stoic position is a distortion constructed precisely in order to be better able to oppose the Stoics to Democritus and so create a schema in which the truth of the Epicurean position comes out most clearly. As regards fr. 33 Gourinat reopens the case for identifying Diogenes' opponents with the Stoics, offering several fresh arguments to the old debate. The most interesting conclusions to emerge from Gourinat's article are the following: (I) Diogenes is prone to distort his opponents' views for dialectical reasons, and (2) Diogenes' criticism of the Stoics often takes the form of a counter-attack against Stoic anti-Epicurean arguments.

In the ninth article, *Diogenes of Oinoanda and the Epicurean Epistemology of Dreams* (pp. 187-205), Refik Güremen analyses Diogenes' account of dreams as presented in frs. 9, 10 and 43. Güremen largely agrees with Gourinat, expanding upon, and occasionally correcting the latter's account, and supplementing it with a discussion of Diogenes' presentation of Democritus in these fragments. Güremen argues that Diogenes' criticism of Democritus serves the purpose of defending the Epicurean doctrine against a *reductio ad absurdum* argument, such as we find in Plutarch's *Against Colotes* 28-29. Curiously, Güremen (p. 196) seems to assume that Plutarch is actually responding to Lucretius (IV 500-506 and V 878-924). In the final portion of the article Güremen argues that Diogenes' criticism of Democritus corresponds to a traditional Epicurean defence against sceptical *reductio* arguments.

In the tenth article, Diogène, Lucrèce et la théorie épicurienne de

l'imaginaire: Fragment 9 - De rerum natura *IV 971-993* (pp. 207-220), Alain Gigandet provides a thorough analysis of fr. 9, on perception and imagination, in the light of relevant passages from Epicurus and Lucretius. The first *simulacra* (εἴδωλα) to be received open up "pathways" (πόροι) of similar shape and size that facilitate the subsequent reception of similar *simulacra* even when the original objects are no longer present. However, although the process by which these pathways are opened up is largely mechanical, and predisposes us to have certain dreams and thoughts, the content of our thought is not entirely without our control, but can be purged and disciplined by right Epicurean doctrine. Gigandet's article deviates from the other articles in the volume, in that it does not deal – as the volume's subtitle suggests – with philosophical debates.

In the eleventh article, La Terre entière, une seule patrie. Diogène d'Enoanda et la politique (pp. 221-240), Pierre-Marie Morel explores Diogenes' attitude towards politics and cosmopolitism. The discussion consists of four parts, which, unfortunately, are not marked in the text. In the first part (pp. 222-226), Morel concludes, on the basis of frs. 3, 29 (+ NF 207), and 22, that Diogenes shared Epicurus' ambivalent attitude towards politics, on the one hand, distancing himself from traditional politics and the exercise of power, but, on the other hand, explicitly extending his philosophical message to the general public, including foreigners and future generations. In the second part (pp. 226-232), Morel discusses the Theological Physics-sequence, where Diogenes refutes the Stoic view of divine providence as the foundation of justice, law and politics. In the third part (pp. 233-237), Morel deals with fr. 56, which depicts a utopian community of Epicurean sages, full of mutual love and justice without the need for fortifications and laws. This means, according to Morel, that in the ideal Epicurean community justice is realized without a contract (but see my comments on Erler above). Morel also argues convincingly that Diogenes' description of an Epicurean utopia should not be viewed as a prediction about some future state, but as a hypothesis to be contrasted with utopias of other schools. Morel ends (pp. 237-240) with a discussion of fr. 30, arguing that Diogenes' cosmopolitism is compatible with Epicurus' prescribed attitude towards politics, but very different from Lucretius' more private enterprise.

In the twelfth and final article, *Diogenes' Polemical Approach*, or *How to Refute a Philosophical Opponent in an Epigraphic Context* (pp. 241-269), Geert Roskam develops a theme that many of the earlier articles already touched upon: the rhetoric of Diogenes' inscription. Going

over the various fragments, Roskam argues that Diogenes' polemics had the same therapeutic aim as those of Epicurus and his early followers, viz. to clear the way for "correct opinions". Also the targets of his polemics seem to have been mostly traditional rather than contemporary. Yet, Diogenes' polemics tend to be milder than Epicurus', and their style is dictated by the medium of the inscription as well as by the short attention span of its readers, favouring short and simplified versions of his opponents' views. Thereby Diogenes displays various approaches: Roskam distinguishes a schoolmasterly, a rhetorical and a commonsensical mode. These observations are then put to the test in a case study focusing on the "Theological Physics-sequence", the longest continuous passage of the inscription. Through a detailed survey of the text Roskam manages to identify nearly all the earlier observed aspects and techniques of Diogenes' polemical style in this passage too. In the concluding sections Roskam speculates on the question why Diogenes should want to bother his readers with polemics against thinkers who had been «dead for more than half a millennium» (p. 267). He offers two speculative answers: (I) Diogenes needed these polemics to provide a contrast with, and thereby to clarify and confirm his own Epicurean views, and (2) he wanted to take his readers seriously and acquaint them with the philosophical arguments that led him to adopt these views.

Together the articles in this volume develop many different, and often new, points of view on the inscription, sometimes confirming, sometimes contradicting each other, and thereby showing that the research into the inscription of Diogenes of Oinoanda is still an on-going affair. The volume therefore presents an ideal point of access for those who want to familiarize themselves with the inscription and the current state of the research.

Radboud University, Nijmegen, The Netherlands f.bakker@ftr.ru.nl

Hammerstaedt, Jürgen – Morel, Pierre-Marie – Güremen, Refik (eds.), *Diogenes of Oinoanda: Epicureanism and Philosophical Debates / Diogène d'Œnoanda: Épicurisme et controverses*, Leuven University Press, Leuven 2017, 321 pp., € 90,00.



Marie-Luise Lakmann, Platonici minores: *I. Jh.v.Chr.* – *2. Jh.n.Chr. Prosopographie. Fragmente und Testimonien mit deutscher Übersetzung*

di Tiziano Dorandi

La filosofia platonica nel periodo che va dalla fine dell'età ellenistica ai primi secoli dell'Impero suscita sempre più interesse fra gli studiosi impegnati a rivalutare l'originalità e la specificità delle dottrine di alcuni dei suoi rappresentanti maggiori. Ne è un esempio concreto il libro appena pubblicato di G. Boys-Stones, *Platonist Philosophy 80 BC-AD 250. An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge 2017. Questa corrente del pensiero antico, d'abitudine e per convenzione, conosciuta a lungo con l'ambigua etichetta di "Medioplatonismo" (basta qui citare il volume pionieristico di J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D.* 220, Cornell University Press, Ithaca-New York 1977) è oggi definita con maggiore senso storiografico "Platonismo postellenistico".

Di numerosi seguaci del Platonismo postellenistico si conservano ancora per intero le opere. È il caso di Albino, Alcinoo, Apuleio, Massimo di Tiro, Nicomaco di Gerasa, Plutarco di Cheronea, solo per fare qualche nome. Per altri, e sono più numerosi, dobbiamo accontentarci di frammenti, spesso anche ampi e ricchi di dettagli: Antioco di Ascalona, l'Anonimo commentatore del *Teeteto*, Attico, Numenio di Apamea, Eudoro di Alessandria, Celso, Longino... La lista è lunga.

Da molti anni, l'interesse per questi filosofi non si limita solo allo studio del loro pensiero, ma anche e opportunamente, all'edizione delle loro opere, che siano integre o frammentarie, con buoni risultati.

In questa tradizione si inserisce il grosso volume di Marie-Luise L(akmann) che contiene una prima raccolta sistematica e assai esaustiva dei frammenti e delle testimonianze con traduzione tedesca dei *Platonici minores* dal I secolo avanti al II secolo dopo Cristo.

Va subito detto che si tratta di un prodotto di grande qualità anche se la distinzione fra *Platonici minores* e *Platonici maiores* presupposta fino dal titolo può, per diverse ragioni, lasciare perplessi.

Il volume trova la sua origine e la sua ispirazione nel monumentale progetto *Der Platonismus in der Antike* iniziato negli anni Ottanta del secolo scorso da Heinrich Dörrie († 1983) e proseguito da Matthias Baltes († 2003) e poi da altri studiosi e in particolare la L. con l'aiuto di E. Pahnke († 2009). I sette volumi usciti tra il 1987 e il 2008 sono elencati da L. (p. 5).

L. ha lavorato a lungo alla sezione del progetto che prevedeva una *Prosopographia Platonica*. Dalla riorganizzazione di quel materiale, rivisto e aggiornato negli anni con criteri talvolta diversi è nato questo volume che L. ha realizzato insieme a Henner Thoss e a altri collaboratori impegnati nella traduzione delle fonti greche e latine (*Vorwort*, pp. XIII-XIV). L. aveva già diffuso una primizia di questo lavoro certosino nel 1995 con la pubblicazione di una raccolta dei testi di Calveno Tauro nel suo libro *Der Platoniker Taurus in der Darstellung des Aulus Gellius* (pp. 229-258).

L'opera monumentale di cui disponiamo completa questa prima ricerca e si colloca accanto e integra le più recenti raccolte dei testi dei filosofi platonici postellenistici curate da A. Gioè, Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione. Edizione traduzione commento, Bibliopolis, Napoli 2002 e da E. Vimercati, Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze. Testi greci e latini a fronte, Bompiani, Milano 2015. Entrambi i volumi di Gioè e Vimercati restano comunque indipendenti da quello della L. perché propongono anche testi e opere di Platonici maiores.

La breve introduzione ai *Platonici minores* della L. (pp. 1-31) si declina in quattro capitoli. Nel primo è presentato lo stato della ricerca con l'indicazione anche delle precedenti collezioni. Nel secondo, viene tracciata una breve storia dell'Accademia di Platone fino al I sec. a.C. (con una bibliografia finale). Il terzo contiene una precisa descrizione dei criteri e dei principi che hanno presieduto alla scelta dei filosofi "medioplatonici" (*Auswahl der Mittelplatoniker*) della raccolta; l'ultimo paragrafo è riservato a una lista cronologica di tutti i filosofi divisi secolo per secolo, dal I a.C. agli inizi del III d.C. compresi alcuni nomi la cui datazione resta incerta. Il quarto capitolo infine spiega i criteri seguiti nell'organizzazione del materiale.

Il corpo centrale e principale del volume della L. è a sua volta diviso in due parti strettamente legate fra loro: *Prosopografia* (pp. 35-257) e *Testi e traduzioni* (pp. 259-780). Le due parti devono essere lette in parallelo nel senso che nella prima sono presentati i profili dei singoli

Platonici minores, i cui frammenti e testimonianze sono poi riuniti nella seconda. L'ordine di successione è alfabetico (seguendo l'ortografia tedesca dei nomi), ma per ogni personaggio sono forniti riferimenti cronologici. Oltre ai nomi noti, vi troviamo quattro Anonimi distinti fra loro con le cifre romane da I a IV. Nella parte prosopografica, i singoli profili sono accompagnati da una bibliografia perlopiù aggiornata. Nelle pagine su Potamone di Alessandria (pp. 220-221), è, tuttavia, sfuggito il mio contributo Potamone di Alessandria, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 199 (2016), pp. 33-35 dove è proposta una nuova cronologia dell'iscrizione di Efeso III 789 che conferma in maniera decisiva l'esistenza di almeno due Potamone omonimi, uno fiorito in età augustea e uno nei primi decenni del II sec. d.C. In queste sezioni bibliografiche, le edizioni dei frammenti, qualora ne esista una, precedono la letteratura secondaria citata seguendo l'ordine alfabetico degli autori. Il fatto che la L. abbia rinunciato a pubblicare una bibliografia globale alla fine del volume, ha come risultato che molti titoli sono ripetuti identici e per intero a più riprese.

Maggiore attenzione richiede (almeno per me) la seconda parte che contiene la raccolta dei frammenti e delle testimonianze. Il modello è ancora una volta quello dei volumi del Platonismus in der Antike. La successione dei filosofi in stretto ordine alfabetico riprende (come già detto) quella della Prosopografia. Qui però il nome dei singoli autori è riproposto da solo senza altra indicazione. Forse ripeterne la cronologia acquisita non sarebbe stata una cattiva idea. Quando una testimonianza o un frammento coinvolge più nomi di Platonici, il testo è stampato una sola volta nella sezione consacrata a quel filosofo che è primo nell'ordine alfabetico. Per i restanti vi sono rimandi interni. I testi greci e latini sono disposti senza distinguere tra testimonianze e frammenti e accompagnati, laddove giudicato necessario, da un succinto apparato critico a piè di pagina ripreso dalle edizioni di riferimento utilizzate. Non poteva essere altrimenti e dobbiamo dunque essere riconoscenti alla studiosa per avere messo a disposizione del lettore questo utile strumento di riferimenti. L. è responsabile della raccolta dei testi; le traduzioni sono state invece preparate da M. Baltes, E. Pahnke e H. Thoss, come indicato di volta in volta alla fine di ogni passo.

Le edizioni utilizzate sono quasi sempre le più recenti e affidabili. Segnalo solo che, del commento di Porfirio agli *Harmonica* di Tolemeo (fonte del filosofo Ailianos) disponiamo oggi anche della nuova edizione Teubneriana di M. Raffa rivista da A. Barker (2016). Per l'*Index Academicorum* di Filodemo, L. utilizza la mia edizione (1991) e tiene

conto sporadicamente anche di contributi più recenti (in particolare di D. Blank e di E. Puglia). Non capisco perché nel riprodurre la testimonianza di Filodemo su Aristone di Alessandria, Dione di Alessandria e Cratippo di Pergamo (vedi p. 372 dove il testo è citato nella sezione su Ariston von Alexandrien), la L. si ostini a stampare a testo la vecchia congettura ἐγένον[το] Περιπα[τητι]κοὶ ἀ[ποστα]τήσα[ντες τῆς] ἄκαδημείας di Bücheler (che anch'io avevo accolto nella mia edizione), quando conosce la nuova e molto migliore lettura di Blank ἐγένον[το] Περιπατη[τι]κοὶ Δ[ί]ων δὲ τῆς ἀρ[χ]αία[ς Ά]καδημείας resa possibile dai nuovi strumenti tecnici di lettura dei papiri di Ercolano. Scompare così l'ingombrante verbo ἀ[ποστα]τήσα[ντες che avrebbe indicato una apostasia di quei filosofi dall'Accademia di Antioco di Ascalona e di suo fratello Aristo e ricompaiono il nome di Dione di Alessandria e la denominazione di Antica Accademia (τῆς ἀρ[χ]αία[ς Ά]καδημείας), cioè della scuola fondata da Antioco.

In un articolo appena pubblicato (e che la L. non poteva conoscere), Kilian Fleischer, *The Pupils of Philo of Larissa and Philodemus' Stay in Sicily (PHerc. 1021, col. XXXIV 6-19)*, «Cronache Ercolanesi» 47 (2017), 73-85: spec. 74, 76-77, ha provato che non è mai esistito un filosofo accademico chiamato Iollas di Sardi e che quindi la sua identificazione (già di per sé dubbia) con l'omonimo personaggio onorato in una iscrizione di Sardi (*I.Sard.* 27) è da escludere. Nella col. 34, 7-8 dell'*Ind. Acad.* di Filodemo si legge infatti il nome di Iolaos (Ióλα|ος) di Sardi. Di conseguenza, devono essere riscritte le pp. 134-136 della Prosopografia e nella raccolta dei testi del filosofo Iolao deve rimanere solo il rimando al passo di Filodemo ma non più l'iscrizione di Sardi.

Recensendo il volume della L. (*Bryn Mawr Classical Review* 2017.11.16, URL: http://www.bmcreview.org/2017/11/20171116.html [09.11.2017]) A. Falcon ha criticato la sua scelta di includere fra i Platonici Aristone di Alessandria e Cratippo di Pergamo (pp. 154-157 e 564-579): «I am surprised, in particular, to see that Ariston of Alexandria and Cratippus of Pergamon are listed in the volume as *Platonici minores*. Their inclusion is apparently justified because we know from Philodemus' *Index of Academic Philosophers* that Antiochus' school was taken over by his brother Aristus, and that the latter had several students, including Ariston of Alexandria and Cratippus of Pergamum (*Index of Academic Philosophers* 35.2-17)».

In principio, Falcon non ha torto. La testimonianza di Filodemo che Aristone di Alessandria, Cratippo di Pergamo (e anche Dione di Alessandria, citato con i due precedenti) furono all'inizio discepoli di Aristo di Ascalona, il fratello di Antioco, resta comunque importante per ricostruire il loro *cursus studiorum*. Pur essendo acquisito che tutti e tre i filosofi passarono al Peripato e divennero veri e propri peripatetici, a un certo momento almeno della loro formazione, essi furono pur sempre Accademici e quindi, con tutta la cautela e i *distinguo* necessari, la loro presenza in una raccolta di *Platonici minores* non mi meraviglia troppo. Semmai L. avrebbe potuto meglio giustificare e spiegare questa sua scelta.

Quello che è sorprendente è piuttosto che nella raccolta dei testi su Cratippo manchino tre testimonianze. Le prime due, più significative, derivano dal *De officiis* ciceroniano (III 33 e III 121). La terza è una iscrizione (*CIL* III 399) relativa al figlio di Cratippo, sacerdote di *Roma* e di *Salus*, utile per la ricostruzione prosopografica della sua famiglia. Esse sono ora reintegrate nella raccolta che completa l'articolo di T. Dorandi e F. Verde, *Il filosofo peripatetico Cratippo di Pergamo* (di prossima pubblicazione), rispettivamente come test. 12-13 e 15.

Il prezioso e ricco volume della L. è arricchito da una *Appendice* che contiene un regesto dei *Platonici maiores* (pp. 781-805). L'*Index fontium*, la Concordanza e l'*Index nominum [antiquorum]* ne facilitano la lettura e la consultazione (pp. 806-824).

Libri come questo rendono un enorme servizio alla comunità scientifica, al di là di eventuali critiche o prese di posizioni su certe scelte o decisioni o di avere rilevato qualche omissione o incongruenza. Non possiamo che essere sinceramente riconoscenti alla L. per avere dedicato tanto tempo e tanta fatica alla realizzazione della collezione dei *Platonici minores*. Essa si affianca degnamente ai sette volumi del *Platonismus in der Antike*, con i quali forma un duplice monumento alla storia del Platonismo. Tutti gli studiosi di storia della filosofia antica aspettano con impazienza la continuazione del primo progetto e anche una raccolta di parte almeno dei *Platonici maiores*.

CNRS, Paris tiziano.dorandi@orange.fr

Lakmann, Marie-Luise, Platonici minores: *I. Jh.v.Chr.* – 2. *Jh.n.Chr. Prosopographie. Fragmente und Testimonien mit deutscher Übersetzung*, Brill, Leiden-Boston 2017, 824 pp., € 215,00.



Pierluigi Donini, Plutarco: Il demone di Socrate

di Geert Roskam

De genio Socratis is often considered as one of Plutarch's best works. It is a lively dialogue in which Caphisias, the brother of Epameinondas, relates how a group of conspirators succeeded in liberating Thebes from Spartan rule in 379 BC. We hear about the decisive events, when the group meets in Simmias' house, prepares itself for the attack, waits for news and reacts to sudden peripeties, and we are also informed about their conversations. And these, strikingly enough, are not about the contemporary political situation or constitutional matters, nor about strategic plans, but about philosophical issues such as the correct interpretation of the inscription on Alcmena's tomb, the question as to whether Epameinondas should accept the large amount of gold that is offered to him as a present, and, of course, the notorious problem of Socrates' 'divine sign', his $\delta\alpha\iota\mu\acute{o}\nu\iota\nu$, which has given the work its title.

The dialogue, in short, contains a well-considered balance between philosophical reflection and concrete action, between λ όγοι and π ράξεις. This certainly adds much to the attractiveness of the work, yet at the same time it entails a difficult problem, viz. that of its unity. Scholars have often wondered what the connection is between the philosophical theoretical reflections and the energetic liberation of Thebes and they usually find the answer in the complex relation between the *vita activa* and the *vita contemplativa* (see, e.g., M. Riley, *The Purpose and Unity of Plutarch's* De genio Socratis, «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 18 (1977), pp. 257-273; D. Babut, *Le dialogue de Plutarque sur le démon de Socrate. Essai d'interprétation*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» I (1984), pp. 51-76; A. Georgiadou, *Vita activa and vita contemplativa. Plutarch's* De genio Socratis *and Euripides'*

Antiope, in I. Gallo-B. Scardigli (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, D'Auria, Napoli 1995, pp. 187-200). Epameinondas, the so-called 'Boeotian Socrates', then appears as a key figure (cfr. also A. Barigazzi, *Una nuova interpretazione del* De genio Socratis, «Illinois Classical Studies» 13/2 (1988), pp. 409-425). In his introduction to his new edition with commentary, Pierluigi Donini proposes an interesting new solution that throws a completely different light on this issue.

Donini begins by placing the dialogue in the broader context of Plutarch's Platonism. How did Plutarch understand his own Platonic philosophy? Donini here recalls two different philosophical genealogies that can be found in Plutarch's works and which he has repeatedly discussed in earlier publications. On the one hand, Plutarch accepts a tradition that begins with Parmenides and Heraclitus, and is further developed by Socrates, Plato and the New Academy of Arcesilaus (Adversus Colotem 1121F-1122A). On the other hand, he also repeatedly points to an alternative tradition that connects Pythagoras, Plato and Aristotle (see esp. De virtute morali 441E-442C; cfr. also De Iside et Osiride 370EF). Donini then understands the principal purpose and meaning of De genio Socratis against this specific background. In his view, Plutarch's first aim in this work has nothing to do with the relation between vita activa and vita contemplativa, but rather concerns the precise place of Pythagorean philosophy in Platonism.

Pythagorean elements are indeed prominently present in *De genio Socratis*. Theanor is explicitly introduced as a Pythagorean philosopher (582E) and Simmias and Epameinondas likewise endorse Pythagorean positions. Interestingly enough, though, none of these three characters adopts the same kind of Pythagoreanism. Theanor is the "professional" Pythagorean philosopher who follows a "pure" form of Pythagoreanism. His position shows some overlap with Platonic doctrines, but Theanor also differs from Platonic thinkers in following a less stringent argumentative course and defending more dogmatic views. Theanor, then, is definitely not Plutarch's ideal philosopher.

Epameinondas is a more interesting figure. He is also influenced by Pythagorean thinking but combines this with Academic tendencies, as appears from his reaction to Simmias' lengthy discussion of Socrates' divine sign. For Epameinondas, in spite of all his erudition, simply keeps silent, refusing to make his own contribution to the debate. His father explains this attitude by pointing to Epameinondas' silent character which is cautious in speaking (592F: τὸ ἦθος...τὸ τούτου, σιωπηλὸν καὶ πρὸς τοὺς λόγους εὐλαβές). This phrase recalls

the Academic εὐλάβεια and suggests that Epameinondas improves his Pythagoreanism with sound Academic insights. On closer inspection, however, Epameinondas goes too far: for Academic εὐλάβεια, of course, does not imply complete silence, that is, the abandonment of all further enquiry. In other words, Epameinondas seems to erroneously interpret εὐλάβεια as an ἐποχὴ περὶ πάντων. In that sense, he adopts an extreme and problematic position, which implies that he cannot be regarded as Plutarch's ideal philosopher either. This important insight is further corroborated by the myth of Timarchus and by the view of Theanor, which both imply, as Donini convincingly demonstrates, that Epameinondas is on a lower level than the pure and "daimonic" Socrates.

To a certain extent, Simmias surpasses Epameinondas, and he is for Donini in many respects the most important philosopher in De genio Socratis (p. 36: «il più importante e compiuto filosofo tra i personaggi del dqS»). Simmias' interpretation of Socrates' "divine sign" is open-minded, does not rest on absolute and apodictic truth claims, but is nevertheless a sincere attempt to look for the truth. Simmias, then, carefully avoids the extreme positions of Theanor and Epameinondas. From a methodological and epistemological point of view, his course is arguably the best one. Yet Simmias does not participate in the political action and thus is not directly useful for Thebes. On this point, Epameinondas is clearly superior, and this aspect should not be underestimated for a Platonist like Plutarch, who attached great importance to politics and who actively engaged in politics himself. Even Simmias, then, does not embody the figure of the perfect philosopher. Donini's painstaking analysis thus shows that the different characters all adopt their own interpretation of Pythagorean philosophy and that none of them actually expresses Plutarch's own position. This, in my view, is one of the most important new insights that are defended in this rich and thought-provoking introduction.

At the end of the introduction, Donini offers his readers a broader perspective by examining what Plutarch has reached in the dialogue and what he has left open. For Donini, the most important goal of the work, as said above, is the study of the place of Pythagoreanism within Platonic philosophy. The precise relation between both schools is far from clear and scholars have often struggled with this issue. Significantly enough, Neopythagorean authors are nowadays often seen as a kind of Platonists (cfr., e.g., J. Dillon, *Pythagoreanism in the Academic Tradition: The Early Academy to Numenius*, in C. A. Huffman (ed.), *A*

History of Pythagoreanism, Cambridge University Press, Cambridge 2014, p. 250: «Neopythagoreans were Platonists and not themselves directly affiliated to anything that could be described as a Pythagorean "school"»; cfr. also C. Riedweg, Pythagoras. His Life, Teaching, and Influence, Cornell University Press, Ithaca-London 2005, pp. 124-125 and M. Bonazzi, Eudorus of Alexandria and the 'Pythagorean' pseudepigrapha, in G. Cornelli-R. McKirahan-C. Macris (eds.), On Pythagoreanism, De Gruyter, Berlin-Boston 2013, p. 400). Plutarch here provides an interesting criterion to distinguish between the two philosophical traditions, viz. their different attitude towards Academic scepticism.

Donini also points to three big questions that receive no definitive answer in *De genio Socrates*. (I) Should Epameinondas accept Theanor's present or is he right in declining it? Simmias merely concludes the debate by saying that Epameinondas and Theanor should settle this dispute themselves (585DE). (2) Is the violence used by the conspirators to set Thebes free acceptable from a moral point of view? This question is nowhere conclusively answered. (3) How should Socrates' "divine sign" finally be understood? Several options have been elaborated by different participants in the dialogue, but once again, we do not receive a final and definitive answer.

In general, Donini's book shows all the qualities of its eminent author. Donini's overall interpretation of *De genio Socratis* is innovative and challenging, his argumentation is careful, clear and erudite. While the bibliography is far from exhaustive and actually shows a certain preference for Italian literature and philosophical studies, there can be no doubt about Donini's wide reading. His view always rests on an impressive πολυμαθία. Moreover, this πολυμαθία is generally combined with excellent philological ἀκρίβεια. Donini masterly knows how to read and interpret particular passages. His philosophical interpretations are always based on close reading and in-depth analysis. These eminent philological skills also appear from his careful translation and his commentary. The latter contains concise but useful and reliable information about realia and parallel passages, next to exegetical notes and discussions of problems of textual criticism. Regarding such matters, Donini often shows himself to be a careful and cautious reader gifted with a prudent judgement.

This book, then, has certainly much to recommend it. Yet the reader should know that it offers an introduction *sui generis* to the dialogue. Donini loses no time in providing some general information about Plutarch as an author, nor does he deal at length with the

difficult question of the date of the work, with its literary genre, its target readers, its langue and style. All this is simply taken for granted. More importantly, the introduction is not without a certain interpretative bias, in that Donini ascribes a quite specific philosophical agenda to the work. For Donini, as stated above, the main goal of *De genio Socratis* is to examine the relation between Pythagoreanism and Platonism. From such a perspective, however, the relevance of the historical part of *De genio Socratis*, which fills more than half of the work, is unduly neglected. Donini claims that the historical details are indeed important for the philosophical issue (pp. 63-64), but he nowhere elaborates this view and this reader at least keeps wondering what can be the relevance of the delivery of Thebes for the specific philosophical question that Donini discusses. This is a problem that deserves much more attention than it receives in Donini's book.

At the beginning of his introduction (p. 12; cfr. also his commentary on pp. 164-165), however, Donini refers to a programmatic passage at the outset of De audiendis poetis (14E). There Plutarch argues that young people are more enthusiastic about philosophical doctrines when these are combined with mythological stories. This, in Donini's view, can easily be applied to *De genio Socratis*: all the historical material which the work contains has no end in itself but can ultimately be reduced to the philosophical agenda. It helps in making all this philosophical stuff more digestible to the readers. In my view, however, this reflects a one-sided and oversimplifying interpretation which fails to do justice to the historical account as an end in itself. History also had its own agenda for Plutarch. After all, he also wrote the Parallel Lives and this ambitious project was presumably not conceived as a way to examine technical philosophical questions in a more entertaining, historical context. In that sense, Donini misses an important aspect of the whole dialogue, and it is symptomatic indeed that Plutarch's *Life of Pelopidas* is hardly mentioned at all in the introduction. Donini is not interested in the similarities and differences between *De genio* Socratis and the Life of Pelopidas, nor in a narratological analysis of De genio Socratis, nor in a detailed discussion and evaluation of Plutarch's dealing with historical material (as compared, for instance, with Xenophon, Diodorus of Sicily or Nepos). Donini, in short, only deals with one essential aspect of the dialogue, and, although he no doubt comes up with an interesting interpretation, De genio Socratis has much more to offer than Donini suggests.

Moreover, a more thorough comparison with the Parallel Lives

would have been very helpful in another way too, as it would have thrown more light on several questions which, as Donini has shown, remain open in the dialogue. As to the problem of the moral licitness of violence, for instance, Donini finds it surprising that Plutarch avoids clear answers in *De genio Socratis*, given that he elsewhere in his oeuvre usually adopts a much more straightforward and clearer position on such questions (cfr. p. 66: «È cosa estremamente singolare, senza veri paralleli, a mia notizia, nella produzione di Plutarco»). Donini suggests that Plutarch's caution may here be explained by Plato's inconsistency on this issue. This is an interesting suggestion indeed, but as a matter of fact, Plutarch's cautious approach is far less exceptional than Donini thinks. In the Parallel Lives, such an approach is indeed omnipresent. Plutarch there usually refrains from clear-cut answers and rather prefers a morally problematizing approach (see esp. the ground-breaking study of T. Duff, *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Clarendon, Oxford 1999), raising complicated moral questions and then taking his readers seriously and leaving the final answer to them (cfr. Id., *Plutarch's* Lives and the Critical Reader, in G. Roskam-L. Van der Stockt (eds.), Virtues for the People. Aspects of Plutarchan Ethics, Leuven University Press, Leuven 2011, pp. 59-82). In both the Parallel Lives and De genio Socratis the dynamics of moral thinking, of open-ended ζήτησις concerning moral issues, is often more important than black and white solutions and absolute truth claims.

This also holds true for the complex question of Socrates "divine sign". Although Donini has many interesting things to say about this section, there is at least as much that is ignored. The introduction contains no information about parallel texts (such as Maximus of Tyre, Apuleius, and later Neoplatonist interpretations) and does not offer a systematic and detailed analysis of Plutarch's arguments (the lengthy exegetical notes in the commentary do not suffice to fil this gap). In our view, Donini here as well fails to do justice to Plutarch's 'zetetic" approach. He only focuses on three answers (viz. the view of Simmias, the myth of Timarchus, and the view of Theanor), ignoring both Theocritus' "naive" interpretation (which, in fact, is often but unduly neglected in scholarly research; see on this G. Roskam, Theocritus' view of Socrates' Divine Sign in De genio Socratis 580CF, in A. Casanova (ed.), Figure d'Atene nelle opere di Plutarco, Firenze University Press, Firenze 2013, pp. 233-248) and Galaxidorus' view (rejecting, without compelling arguments, the interpretation of D. Babut, La part du rationalisme dans la religion de Plutarque: l'exemple du

De genio Socratis, «Illinois Classical Studies» 13/2 (1988), pp. 383-407). All of these positions, including the "naive" ones, contain valuable elements that make them worth mentioning. The dynamics of such creative thinking risks being obscured by a priori schemes or well-defined philosophical agendas. Again, the relevance and scope of this section, and of *De genio Socratis* as a whole, is much greater than the specific question regarding the place of Pythagoreanism in the Platonic tradition.

To conclude, Donini's book is a welcome addition to the scholarly literature on Plutarch's *De genio Socratis*. It is brilliant in its bias, and this, perhaps, is the privilege of truly great minds. In this light, our judgement of Donini can only concur with Simmias' characterization of Epameinondas: μέγας, μέγας ἀνήρ ἐστιν (585D).

KU Leuven geert.roskam@kuleuven.be

Donini, Pierluigi (Introduzione, traduzione e commento di), *Plutarco: Il demone di Socrate*, Carocci, Roma 2017, 215 pp., € 17,00.



Gilbert Simondon, Sulla tecnica

di Giulio Piatti

Per lungo tempo appannaggio quasi esclusivo degli ambienti accademici francesi, il pensiero di Gilbert Simondon (Saint-Étienne, 2 ottobre 1924-Palaiseau, 7 febbraio 1989) ha saputo progressivamente ritagliarsi, a partire dalla fine degli anni Ottanta del secolo scorso, un posto di tutto rilievo nel dibattito internazionale: dalla pubblicazione integrale – a circa sessant'anni dalla sua prima stesura, nel 2005 - della tesi di dottorato, dedicata al problema dell'individuazione, all'uscita di corsi e testi inediti, passando per il sempre più cospicuo numero di studi che riprendono molte delle più felici intuizioni simondoniane, si sta innegabilmente assistendo a una vera e propria rinascita. La grande originalità di una riflessione, come quella di Simondon (pionieristicamente riconosciuta, in tempi non sospetti, già da Gilles Deleuze), capace di tenere insieme rigore speculativo, vocazione per la concretezza e spirito enciclopedico sembra, insomma, ormai ampiamente riconosciuta. Specularmente, anche in Italia si è assistito a un cauto ma deciso interessamento: dalla seminale uscita, a cura di Paolo Virno, dell'Individuazione psichica e collettiva (DeriveApprodi, Roma 2001) sino alla più recente traduzione integrale, da parte di Giovanni Carrozzini, dell'Individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione (Mimesis, Milano-Udine 2011), la penetrazione della filosofia di Simondon sembra ormai agganciarsi all'attenzione parimenti manifestata a livello internazionale¹.

¹ Mi permetto di rinviare, a questo proposito, al numero 377 di «Aut aut», a cura di V. Cavedagna e G. Piatti, intitolato *Effetto Simondon*; il numero, oltre a presentare contributi di studiosi italiani e francesi, ospita *L'intervista sulla meccanologia*, contenuta nel presente volume, nonché la traduzione di *Epistemologia della cibernetica*, testo

Il volume *Sulla tecnica*, uscito nel 2014 per PUF e da poco tradotto in italiano per Orthotes, si inserisce perfettamente in questo orizzonte. Al suo centro è ovviamente il problema della tecnica, cui il nome di Simondon resta indissolubilmente legato: già a partire dalla tesi complementare di dottorato, Du mode de l'existence des objets techniques (1958), il pensiero simondoniano intesse infatti una complessa riflessione intorno al dato tecnico, non più squalificato – come per gran parte del pensiero filosofico novecentesco – a metafora di un'apocalisse annunciata, ma analizzato, con competenza, iuxta propria principia e nelle sue concrete effettuazioni. Disattivando così la classica opposizione funzionale tra "apocalittici" e "integrati", Simondon vede nello sviluppo (o "concretizzazione") dell'oggetto tecnico anzitutto uno «sforzo umano concentrato» (p. 306), uno schema operativo di comportamento (p. 27) presente all'origine stessa dell'umanità. Come mostra Jean-Yves Chateau, nella postfazione al volume, si potrebbero leggere i testi presenti in questo volume come delle osservazioni complementari a quelle presentate nel saggio del 1958: dove là Simondon si impegnava nell'estrapolare l'essenza stessa dell'oggetto tecnico, qui egli sonda la tecnica da un punto di vista psicosociologico, «transindividuale» (p. 395), ovvero a partire da quel suo effetto di alone (pp. 232-233) che la porta a essere influenzata e per ciò stesso "ostacolata" da aspetti psicologici, sociali e economici. Ecco allora emergere una serie di considerazioni sul prestigio e la "magia" che ammantano l'oggetto tecnico una volta uscito dalle mani del produttore, che possono ricordare, a tratti, alcune affilate annotazioni di Alberto Arbasino («Gli aristocratici inglesi si vantano di non possedere televisioni o la comprano solo per i domestici, cosa che li autorizza ad involgarirsi con eleganza. In Francia, negli ambienti borghesi, si sente spesso dire che si è visto un certo programma, alla televisione, "da amici"», p. 15).

Come spesso accade nei testi di Simondon, ci troviamo anche in questo caso di fronte a una mole sterminata di riferimenti, capaci di mettere in luce l'ampiezza degli interessi del filosofo francese: si va dalle analisi dell'immanicatura dei primi utensili preistorici (p. 343) allo studio del motore a scoppio, da una lunga e appassionata disamina dell'alchimia sino a uno studio dei meccanismi della pubblicità. Con spirito enciclopedico – e l'*Encyclopédie* illuminista, lo si vedrà, è in questo contesto un riferimento essenziale – Simondon può allora connettere assieme, con coerenza, le riflessioni di Mircea Eliade, Antoine de Saint-Exupery, René

Descartes, Carl Gustav Jung, André Leroi-Gourhan, Norbert Wiener e Jean-Baptiste Van Helmont, per citarne soltanto alcuni.

A animare trasversalmente i testi che compongono il volume è una preoccupazione etica, già presente nel saggio dedicato agli oggetti tecnici: come integrare la tecnica (e tutto il sapere millenario in essa contenuto) entro una cultura umanistica che pare esserne a tutti gli effetti impermeabile? Come impostare un nuovo umanismo? Lo iato sempre più ampio tra una "cultura" di reazione, che vede nella tecnica soltanto un potenziale mortuario o, nel migliore dei casi, un mero mezzo per realizzare più alti fini sembra, agli occhi di Simondon, il problema essenziale della modernità, la sua fondamentale impasse. Ecco allora la ragione della condanna di molte correnti filosofiche contemporanee, dalla fenomenologia all'esistenzialismo, le quali, in nome di una pretesa divaricazione tra dato naturale e dato culturale, contribuiscono a alimentare un «mito difensivo» (p. 53) che protegge i valori autentici della cultura di fronte ai pericoli della tecnica. A questo proposito, si potrebbero forse avvicinare le riflessioni di Simondon tanto ai più recenti dibattiti sorti intorno al cosiddetto "postumano" quanto alle considerazioni degli ecologisti (antichi e nuovi): il filosofo sembra infatti tentare di riarticolare le soglie di separazione tra natura e cultura, nonché tra tecnica e natura entro un orizzonte integrativo. All'alienazione del lavoratore diagnosticata da Karl Marx si dovrebbe così contrapporre un'umanità non più schiava (o ingenua proprietaria) della tecnica, quanto compiutamente "trasduttiva", ovvero capace di accompagnare (e guidare) in senso culturale lo sviluppo progressivo degli oggetti tecnici. Per fare questo è necessaria, secondo Simondon, una radicale riforma del sistema scolastico, che superi la dicotomia classista tra un sapere umanistico (o scientifico) riservato a pochi e una prassi manuale di pertinenza soltanto popolare. Ben al contrario, Simondon mostra, con intelligenza, in alcuni testi raccolti nel volume, le linee (e i progetti) per una pedagogia della tecnica (pp. 165-208), sulla scia di alcune intuizioni Ernst Haeckel, volti a rendere accessibile a tutti quella cultura tecnica, spesso obliata, che ha guidato l'evoluzione di homo sapiens nel corso dei millenni.

In questo riavvicinamento tra cultura e tecnica, un ruolo di primo piano è ovviamente giocato dalla riflessione filosofica, al centro di alcuni testi chiave del volume: Simondon si dedica infatti a una serie di ricostruzioni concettuali che attraversano la storia del pensiero dall'antichità fino ai giorni nostri, e volte a mostrare il decisivo intreccio tra invenzioni tecniche e speculazione filosofica. Ogni grande momento della tecnicità trova infatti le sue più profonde radici in una metafisica

corrispondente: è stata infatti la grande linea filosofica che, dal meccanicismo cartesiano, attraverso l'enciclopedismo illuminista, è arrivata sino al marxismo a connettere indistricabilmente la tecnica all'operazione umana di dar forma a una materia ritenuta inerte (p. 80); allo stesso modo, sarebbero incomprensibili gli sviluppi della chimica e della biologia nell'Ottocento, se privati di quella radice "spontaneista" che trova la propria origine nell'alchimismo. È allora compito della filosofia fornire il supporto perché tecnica e cultura, al di là dei rispettivi specialismi, possano tornare oggi a dialogare: se Simondon vede nel futuro dell'oggetto tecnico una struttura «reticolare» in grado di superare la scala ancora troppo "umana" dell'oggetto solido (p. 61), sarà al tempo stesso la speculazione filosofica a doversi ampliare in una vera e propria enciclopedia con valore d'essere, ovvero – detto in termini simondoniani – una cibernetica delle relazioni che costituiscono il mondo (p. 81). Il pensiero filosofico si potrà di conseguenza trasformare, in accordo con quanto sostenuto nell'*Individuazione*, in una conoscenza integrale o «transcategoriale», alla stregua di un «idealismo realista» (p. 248).

Non è quindi un caso che, nel momento in cui indaga lo sviluppo psicosociologico e storico-culturale degli oggetti tecnici, Simondon si soffermi così diffusamente sulla filosofia, sull'estetica, sulla morale e sulla religione: la posta in gioco del suo pensiero non è infatti né quella di uno specialismo "informato" o astrattamente erudito, né quella di una mera comprensione filosofica della tecnica. Si tratta al contrario, e molto più ambiziosamente, di un progetto metafisico e enciclopedico che, schivando l'astrattezza del pensiero deduttivo (p. 378), sappia connettere i rami sempre più dispersi del sapere: ciò che lo sviluppo della tecnica mostra è, infatti, più che l'esistenza di un ambito disciplinare a se stante, «un aspetto d'integrazione con la cultura, un aspetto insomma abbastanza vicino a quello dell'estetica e forse della morale» (p. 337).

Università degli Studi di Roma "Tor Vergata" Université de Toulouse Jean Jaurès piatti.giulio@gmail.com

Simondon, Gilbert, *Sulla tecnica*, Nota editoriale di N. Simondon, Postfazione di J.-Y. Chateau, a cura di A. S. Caridi, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, 410 pp., € 23,00.



Tommaso Piazza, Che cos'è la conoscenza

di Fabio Sterpetti

Il libro di Tommaso Piazza è un utilissimo strumento, scritto e pensato per introdurre in modo agevole, ma preciso, il lettore interessato a esplorare l'ambito dell'epistemologia analitica contemporanea e a conoscerne i temi, gli argomenti e i problemi principali, così come ad avere delle indicazioni circa l'origine e gli sviluppi fondamentali della disciplina. Al tempo stesso, la trattazione non cede mai a una minuziosa ricostruzione di tali temi, argomenti e problemi, cosa che distoglierebbe il lettore dall'esercizio di analisi dei problemi teorici che costituiscono il cuore della disciplina.

Il libro, dopo una breve introduzione (pp. 7-9) che descrive la struttura e le finalità del volume, si articola in cinque capitoli, con una disposizione tematica che rispecchia sia partizioni tradizionali dell'ambito disciplinare, sia lo sviluppo temporale della disciplina.

Il primo capitolo (pp. II-25) introduce il concetto di conoscenza e fornisce una rapida descrizione dei diversi tipi di conoscenza che vengono usualmente distinti, ovvero conoscenza proposizionale, conoscenza diretta e conoscenza pratica, chiarendo come l'epistemologia, che nasce dal desiderio di rispondere al dubbio scettico, si occupi principalmente di conoscenza proposizionale, ovvero della conoscenza intesa come rapporto tra un soggetto epistemico e una proposizione. Il motivo di tale preferenza è dato dal fatto che, potendo essere una proposizione vera o falsa, la conoscenza proposizionale risulta suscettibile di essere orientata alla verità, caratteristica questa che la rende il tipo di conoscenza più rilevante per coloro che mirano a contrastare lo scetticismo, ovvero ad affermare che possediamo effettivamente una conoscenza genuina. Per chiarire con un esempio, si consideri un soggetto epistemico, Caio, e la proposizione

"Sempronio possiede una Ford". La proposizione "Sempronio possiede una Ford" può essere sia vera che falsa, la sua verità dipende dal fatto se effettivamente Sempronio possieda o meno una Ford. Se Caio crede che Sempronio possieda una Ford, ecco che una credenza, uno stato mentale, quindi, del soggetto epistemico, è riferita a una proposizione, che, a seconda del rapporto che ha con i fatti del mondo, può essere vera o falsa. Assumiamo che in questo caso la proposizione sia vera, cioè che Sempronio possieda effettivamente una Ford. A questo punto possiamo affermare che "Caio sa che Sempronio possiede una Ford". La verità della proposizione cui la credenza di Caio si riferisce è pertanto un requisito necessario (ma non sufficiente, come vedremo) affinché possa dirsi che Caio *conosca* tale proposizione. Quella che viene attribuita a Caio è, pertanto, una conoscenza proposizionale.

Il secondo capitolo (pp. 27-59) presenta quella che può essere considerata la concezione standard della conoscenza proposizionale nell'ambito dell'epistemologia analitica tradizionale, ovvero la cosiddetta concezione tripartita della conoscenza, secondo cui la conoscenza sarebbe "credenza vera giustificata". Il cuore del capitolo è il concetto di giustificazione, ovvero del tramite che unisce il soggetto epistemico a una determinata proposizione e che dovrebbe essere in grado di assicurare che il soggetto conosca realmente ciò che è espresso dalla proposizione. Il requisito della verità, come detto, è infatti insufficiente a qualificare il contenuto di una credenza come genuina conoscenza. Caio potrebbe credere che Sempronio possieda una Ford, e che Sempronio possieda una Ford potrebbe essere vero, ma Caio potrebbe avere formato la propria credenza in un modo inaffidabile o casuale, ad esempio potrebbe avere visto Tizio salire su una Ford e averlo scambiato per Sempronio, generando così la credenza che Sempronio possieda una Ford. Dato che si dà il caso che anche Sempronio, come Tizio, possieda in effetti una Ford, la credenza di Caio è vera. Ma pochi sarebbero inclini a considerare quella di Caio come conoscenza genuina, appunto per l'accidentalità dell'allineamento tra la sua credenza e il contenuto della proposizione cui la credenza si riferisce. Il modo in cui la credenza del soggetto epistemico è giustificata è elemento chiave, quindi, nella ricerca di una definizione della conoscenza soddisfacente. Affinché una credenza sia giustificata devono essere prodotte delle *ragioni* che supportino tale credenza, in modo che l'accidentalità della credenza sia scongiurata. Le principali analisi epistemologiche del concetto di giustificazione e dei modi in cui le ragioni interagiscono tra loro per concorrere a giustificare o

meno una credenza, sono passate in rassegna nel lungo e meritorio paragrafo 2.3, dove alcuni concetti chiave del dibattito contemporaneo, come quello di *defeater*, ovvero di ragione che "sconfigge" le ragioni che erano state addotte per giustificare la credenza in una determinata proposizione, sono introdotti e spiegati accuratamente.

Il terzo capitolo (pp. 61-64) ricostruisce brevemente quello che rappresenta uno spartiacque nell'epistemologia analitica contemporanea, ovvero la critica mossa dal filosofo americano Edmund Gettier (1927) alla concezione tripartita della conoscenza nel suo famoso e breve articolo del 1963 intitolato Is Justified True Belief Knowledge?, pubblicato sulla rivista «Analysis» (vol. 23, pp. 121-123). La critica di Gettier si concentra principalmente sull'insufficienza della definizione tradizionale della conoscenza "come credenza vera giustificata", proponendo due controesempi a tale concezione, noti come problemi di Gettier, che descrivono scenari ipotetici in cui le condizioni della concezione tripartita della conoscenza sono soddisfatte e nondimeno ci si trova inclini a negare che il soggetto epistemico in tali scenari possieda davvero una conoscenza genuina. Di nuovo, l'elemento che accomuna tali controesempi è l'accidentalità che accompagna il soddisfacimento (di alcune) delle condizioni della concezione tripartita, ovvero la verità e la giustificazione della credenza, e che mina alla radice la possibilità di attribuire uno statuto di conoscenza genuina alla credenza del soggetto epistemico. Come il requisito di verità, così anche l'ulteriore requisito che la credenza sia non solo vera ma anche giustificata sembra essere insufficiente a individuare i casi di conoscenza genuina in modo univoco.

Il quarto capitolo (pp. 65-IIO) si dedica, quindi, all'esposizione delle principali concezioni della conoscenza che sono state sviluppate dopo la pubblicazione dell'articolo di Gettier proprio per cercare di fornire una definizione di conoscenza che sia in grado di non ricadere nelle difficoltà in cui la concezione tripartita della conoscenza incorreva. Due sono state le linee seguite per raggiungere tale obiettivo. La prima, e principale, linea teorica seguita da numerosi filosofi ha visto il susseguirsi di tentativi volti ad aggiungere ulteriori condizioni a quelle della concezione tripartita, affinché fosse possibile distinguere nettamente tra una condizione di conoscenza genuina e una di non conoscenza. Si tentava così di eliminare ogni possibile residuo di accidentalità che inficiasse l'attribuzione di conoscenza al soggetto epistemico. Ad esempio, come il capitolo 4 ricorda puntualmente, il filosofo inglese Michael Clark nel 1963, proprio in un articolo di commento a quello di Gettier dello stesso

anno, intitolato Knowledge and Grounds: A Comment on Mr. Gettier's Paper, e pubblicato sempre sulla rivista «Analysis» (vol. 24, pp. 46-48), propose di emendare la concezione tradizionale della conoscenza richiedendo non solo che il soggetto S creda che p, che p sia vera, e che S sia giustificato a credere che p, ma anche che S creda che p sulla base di ragioni vere. Col tempo, i diversi tentativi di emendare la concezione tripartita si sono fatti sempre più sofisticati (e convoluti). Ma per ogni proposta che veniva avanzata è sempre stato possibile elaborare un qualche controesempio che ricalcava, a un livello di sofisticazione e complicazione superiore, il modo in cui Gettier aveva criticato la concezione tripartita. Se si considera la proposta di Clark, ad esempio, si può costruire uno scenario in cui un soggetto epistemico abbia una credenza vera e sia giustificato a credere tale credenza in base a ragioni vere, ma dove, comunque, ci sia sempre una componente di accidentalità in ciò che rende vera tale credenza. Quest'ultima sfugge alla definizione di Clark e impedisce così di considerare la credenza del soggetto epistemico come conoscenza. Si pensi a Tizio che dice a Caio di avere venduto qualche settimana prima un'automobile di marca Ford a Sempronio. Si dà il caso che Tizio dica il vero. Caio, in base a quanto dettogli da Tizio, si forma la convinzione che Sempronio possieda una Ford. Si dà anche il caso che Sempronio al momento possieda effettivamente una Ford. La credenza di Caio che Sempronio possieda una Ford è quindi sia vera, sia giustificata da una ragione vera. Le condizioni richieste da Clark sono soddisfatte. Eppure, nel nostro scenario, si dà il caso che Sempronio abbia già venduto la Ford acquistata da Tizio, ma ne abbia anche già vinta un'altra a una lotteria. Quindi al momento è vero che Sempronio possiede una Ford. La credenza di Caio è dunque, come detto, vera. Ed è anche vero che Tizio ha detto la verità a Caio, egli ha effettivamente venduto una Ford a Sempronio, per cui la ragione per cui Caio crede che Sempronio possieda una Ford è anch'essa vera. Nonostante ciò, ciò che rende vera la credenza di Caio che Sempronio possieda una Ford, ovvero la vincita da parte di Sempronio di una Ford alla lotteria, mantiene una tale dose di accidentalità, di cui Caio non è nemmeno al corrente, ed è talmente irrelata alla formazione della credenza di Caio, che rende difficile attribuire alla credenza di Caio lo statuto di conoscenza genuina.

La seconda linea teorica, minoritaria, che alcuni epistemologi hanno seguito per far fronte al problema di Gettier, ha avuto come propria idea guida quella di modificare radicalmente la concezione tradizionale della conoscenza piuttosto che tentare di emendarla. Il capitolo prende in esame tre proposte che sono state avanzate in

questa direzione. La prima è la tesi sostenuta dal filosofo britannico Timothy Williamson (1955), conosciuta come "knowledge first", secondo cui la conoscenza non deve essere considerata un concetto analizzabile in base ad altre nozioni epistemiche, ma deve essere piuttosto considerato un concetto basilare, alla luce del quale è possibile chiarire altre nozioni epistemologiche rilevanti, come quella di evidenza e di giustificazione epistemica. La seconda e la terza proposta prese in esame da Piazza si discostano sia dagli approcci più classici analizzati nella prima parte del capitolo che da quello di Williamson, perché non condividono con questi l'idea che l'attribuzione di conoscenza a un soggetto epistemico dipenda esclusivamente da fattori di natura epistemica. Il "pragmatic encroachment" e il "contestualismo epistemologico" sostengono, rispettivamente, e in estrema sintesi, che se di un determinato soggetto epistemico possa dirsi che possieda o meno conoscenza dipende anche dagli interessi pratici del soggetto, poiché la questione della rilevanza della verità della proposizione creduta dal soggetto e della sua giustificazione può dipendere in modo essenziale dai suoi interessi pratici, e dal contesto in cui il soggetto epistemico si trova ad agire, poiché le condizioni di verità di un enunciato possono variare al variare del contesto in cui tale enunciato è proferito. Si pensi a Caio che crede che Sempronio possieda una Ford perché l'ha visto di recente al volante di una Ford. Se abbiamo a che fare con una chiacchierata tra amici, "Caio sa che Sempronio possiede una Ford" può essere considerata conoscenza. L'avere visto Sempronio al volante di una Ford è sufficiente per giustificare la credenza di Caio in tale ambito. Ma supponiamo che Caio sia chiamato in tribunale per una causa penale che vede imputato Sempronio e che il Pubblico Ministero gli chieda se sa che Sempronio possiede una Ford. In tale ambito sembra difficile attribuire una conoscenza genuina a Caio per il mero fatto che Caio ha visto Sempronio al volante di una Ford. Essendo tra gli interessi pratici di Caio quello di non testimoniare il falso e rischiare così di essere incriminato a sua volta, in tale ambito la giustificazione della sua credenza sembra essere insufficiente per consentire di attribuirgli una conoscenza genuina. Quindi, per i sostenitori della tesi del "pragmatic encroachment", nel primo caso è legittimo affermare che Caio sa che Sempronio ha una Ford, mentre nel secondo caso non lo è.

Il capitolo 4, il più esteso del libro con le sue 46 pagine, rappresenta indubbiamente il contributo di maggiore utilità e novità, perché passa in rassegna numerose posizioni, anche molto recenti, di autori non sempre tradotti in italiano, mettendone in evidenza sia i punti

di forza che di debolezza in modo lucido ed equilibrato, fornendo probabilmente la panoramica più completa e aggiornata, seppure sintetica, sul tema che sia oggi disponibile in lingua italiana.

Il quinto capitolo (pp. III-130), dopo che il concetto di conoscenza e le principali concezioni di conoscenza disponibili in letteratura sono stati presentati ed esaminati nei capitoli precedenti, si concentra sul tema classico dell'epistemologia, ovvero se sia possibile rispondere ai dubbi scettici e affermare che abbiamo in effetti una qualche forma di conoscenza certa. L'autore si concentra principalmente sulle strategie di risposta al dubbio scettico di matrice cartesiana che si ispirano, in senso lato, al lavoro di George Edward Moore (1873-1958), filosofo britannico che è figura centrale della tradizione analitica. In particolare, l'autore illustra dapprima la risposta al dubbio scettico proposta da Moore, per prendere poi in esame tre varianti di neomooreanesimo (esternalista, internalista, disgiuntivista) e, da ultima, la proposta contestualista.

Infine, anche la bibliografia (pp. 131-138) merita una menzione, poiché costituisce anch'essa uno strumento molto utile per approfondire lo studio della disciplina e avviarsi alla scoperta di autori e testi spesso poco noti. Ogni selezione è inevitabilmente parziale. Ma quel che conta in un libro come quello di Piazza è che nulla di ciò che è davvero essenziale manchi. E scorrendo anche solo rapidamente la bibliografia si ha subito la sensazione che qui ciò che è necessario non manchi. Anzi, il numero cospicuo delle voci presenti in relazione alle dimensioni del volume (141), che spaziano temporalmente dal Teeteto di Platone al libro Epistemic Anast. Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing di Dancan Pritchard, pubblicato nel 2016 per i tipi della Princeton University Press (Princeton), e consentono un utilizzo differenziale di tale strumento in base alla tipologia di lettore (il meno esperto potrà orientarsi sulle edizioni italiane dei classici o sulle altre opere italiane che vertono sui temi trattati nel libro, mentre un lettore più esperto potrà trovarvi riferimenti a lavori recenti in lingua inglese che non ha ancora avuto modo di consultare), così come la qualità stessa delle scelte bibliografiche, testimoniano, ancora una volta, la cura e il grande lavoro posti nella stesura di questo piccolo libro, la cui utilità scientifica è inversamente proporzionale alla sua dimensione fisica.

Quanto al contesto editoriale in cui appare, il volume di Piazza si colloca su un terreno non troppo battuto negli ultimi anni in Italia, anche se alcuni testi hanno già preso in esame temi simili, testi che sono (quasi) tutti citati e ricordati da Piazza stesso, che non nasconde il suo debito verso tali lavori. Vale qui la pena, a beneficio del lettore che intenda approfondire la sua conoscenza dell'epistemologia analitica, ricordarne, seppur brevemente, almeno tre, per individuare le affinità tra questi e il libro di Piazza, le peculiarità di quest'ultimo, e soprattutto in cosa questi libri possano utilmente integrare la lettura del volume *Che cos'è la conoscenza*.

Il primo testo che viene subito alla mente è *Teoria della conoscenza* di Nicla Vassallo, pubblicato nel 2003 per i tipi di Laterza (Roma-Bari), e, in seconda edizione, per la stessa casa editrice, nel 2008. Il valore del libro di Piazza rispetto all'ottimo testo di Vassallo risiede principalmente nell'aggiornamento che fornisce rispetto alle proposte più recenti. Il libro di Vassallo fornisce, invece, un'utile trattazione dell'approccio femminista alla teoria della conoscenza (par. 3.2), non presente nel volume di Piazza.

Un altro volume che tratta temi affini a quelli trattati da Piazza è *Scetticismo*. *Dubbio*, *paradosso e conoscenza*, di Annalisa Coliva, pubblicato nel 2012 sempre per i tipi di Laterza (Roma-Bari). Il testo di Coliva, come si evince anche solo dal titolo, ha una centratura diversa, quindi più che un'alternativa può rappresentare un utile complemento alla lettura del libro di Piazza (soprattutto al capitolo 5) per coloro che desiderano espandere le loro conoscenze in merito alle proposte anti-scettiche contemporanee.

Infine, il libro intitolato *Piccolo trattato di epistemologia*, scritto da Maria Cristina Amoretti e Nicla Vassallo, pubblicato nel 2010 da Codice edizioni (Torino). Questo testo, forse meno dettagliato nell'illustrare i pro e i contro delle posizioni epistemologiche più recenti rispetto a quello di Piazza, fornisce però maggiori riferimenti di questo alla filosofia della scienza, al naturalismo filosofico e ai temi della testimonianza e della cooperazione.

Il merito più grande dell'autore, a giudizio di chi scrive, è l'avere confezionato una guida capace di introdurre in modo puntuale alle sottigliezze teoriche dell'epistemologia contemporanea senza indulgere in semplificazioni eccessive, una guida che conduce passo passo in modo chiaro il lettore nell'analisi dei principali argomenti dibattuti in letteratura, senza la tentazione dell'esaustività, che rischierebbe di far perdere il lettore nei meandri dell'erudizione o di lasciarlo disorientato di fronte a inutili tecnicismi, riuscendo così a rendere l'esposizione compatta, densa, ma fruibile anche dai non esperti.

Il lettore si sente guidato in modo saldo, l'esposizione sicura e

pulita aiuta a seguire l'argomento senza doversi attardare a interpretare il dettato dell'autore. Da notare che questa chiarezza di esposizione e capacità di sintesi rende il volume di Piazza perfettamente in linea con l'idea editoriale alla base della collana che lo ospita, ovvero le Bussole di Carocci, fatto non sempre scontato e raramente rilevato dai recensori, e che invece dovrebbe sempre concorrere alla formazione del giudizio in merito a ogni volume recensito. In effetti, dopo la lettura del testo ci si orienta, si possiede una mappa dei problemi epistemologici maggiormente dibattuti e delle principali soluzioni che sono state via via proposte, si è in grado di analizzare gli argomenti e i contro-argomenti principali che sono stati prodotti per difendere o attaccare tali proposte. Dopo la lettura, più che da ciò che manca, per inevitabili ragioni di spazio, si è colpiti da quanto Piazza sia stato in grado di inserire nella misura (davvero ridotta) delle 140 pagine che costituiscono il volume. Anche la scelta di cosa includere e cosa lasciare fuori è coerente con l'idea di fornire uno strumento di orientamento iniziale alla disciplina, e, oltre a essere in larga misura ragionevole e condivisibile, dimostra non solo una grande padronanza della materia, ma anche una notevole sensibilità didattica, poiché è spesso difficile per gli accademici, quando si accingono a scrivere un volume per un pubblico più vasto di quello dei loro pari cui abitualmente si rivolgono, trovare le giuste proporzioni tra gli argomenti da trattare, e non cedere alla tentazione di concedere uno spazio più ampio del necessario ai temi su cui maggiore è la loro competenza.

Infine, è importante sottolineare come la chiarezza espositiva elogiata sopra non debba far pensare a un testo destinato a una lettura "rilassata" e ricreativa, a una divulgazione facile. La puntualità e il rigore del volume ne fanno un testo validissimo a livello universitario, ad esempio per un corso iniziale di epistemologia, utilissimo sopratutto per quegli studenti, numerosi ancora oggi in Italia, che abbiano poca dimestichezza con la tradizione analitica.

Sapienza *Università di Roma* fabio.sterpetti@uniroma1.it

Piazza, Tommaso, *Che cos'è la conoscenza*, Carocci, Roma 2017, 140 pp., € 12,00.



Pietro Perconti, Filosofia della mente

di Marta Benenti

Filosofia della mente di Pietro Perconti individua e discute i principali problemi della filosofia della mente contemporanea. La struttura che procede per nodi problematici, la bibliografia tematica che chiude ogni capitolo e il linguaggio che evita programmaticamente i tecnicismi rendono il volume una guida accessibile non solo agli specialisti.

Fin dalle prime pagine emerge con chiarezza la tensione costitutiva dell'indagine sul "mentale", ossia il difficile rapporto tra la filosofia e la scienza della mente – meglio, *le scienze* della mente. La posta in gioco è subito esplicitata: se riconosciamo l'importanza dei meccanismi biologici indagati dalle neuroscienze per i processi cognitivi, occorre individuare e tracciare i confini della *mente*. L'impresa è resa ancora più rilevante dall'interesse sociale sollevato e alimentato dalla filosofia della mente, in quanto «non c'è relazione sociale per noi significativa che non cavi il suo senso dal vocabolario mentale che usiamo sia per categorizzarla sia per sperimentarla» (p. 8).

Il testo è organizzato in sette capitoli che vale la pena ripercorrere per cogliere la ricchezza degli argomenti e le strategie adottate nell'affrontarli. In generale i temi e le teorie principali sono presentati e poi ripresi di sezione in sezione, in modo che il lettore possa riconsiderarli alla luce dei nuovi elementi che vengono via via introdotti. Questa struttura, d'altra parte, richiede una lettura completa e lineare del volume, per non perdere di vista la consequenzialità degli argomenti. Sebbene i collegamenti non siano sempre esplicitati, il lettore è invitato a coglierli con una certa naturalezza, grazie all'agilità di scrittura e alla brevità del testo.

Il primo capitolo è dedicato al problema principale sollevato dallo studio della mente, ovvero il cosiddetto *mind-body problem*. Perconti

rileva, per prima cosa, come il dualismo cartesiano che oppone una *res extensa* governata da leggi causali a una *res cogitans* governata da leggi logiche, sembri ormai superato. Gli avanzamenti delle neuroscienze permetteranno di spiegare – se non lo hanno già fatto – la sofisticata ingegneria biologica sottesa ai processi cognitivi, suggerendo la possibilità di ridurli integralmente a un sistema di leggi causali. Alla filosofia della mente non resterebbe dunque che il ruolo ancillare di epistemologa delle scienze cognitive.

D'altra parte, proprio la domanda sulla causazione è all'origine dell'indagine sul mentale: «come succede che un evento che accade nel regno delle cose estese [...] dipenda [...] da qualcosa di immateriale come la volontà o il desiderio, la cui dinamica non sembra riconducibile alle leggi del mondo fisico?» (p. 15). Se rifiutiamo di fare appello alla magia per spiegare questo fenomeno, allora saremo costretti a elaborare risposte che siano compatibili con la scienza moderna.

Sono state proposte soluzioni *moniste* e soluzioni *dualiste* a questo problema. Si può infatti sostenere che il mentale sia interamente riducibile al sostrato materiale che lo realizza, oppure si può argomentare che i due livelli siano irriducibili l'uno all'altro e tentare di spiegare da quali nessi di dipendenza siano invece legati. Inoltre, con una distinzione ortogonale a questa, una teoria può essere interessata allo statuto *metafisico* del mentale oppure a comprendere la *grammatica* dell'attribuzione psicologica, ossia quelle regole che governano l'ascrizione di intelligenza a certi eventi o comportamenti. Un'esemplare soluzione monista, che ricopre un ruolo fondamentale nella storia delle scienze cognitive, è il *comportamentismo*, a cui Perconti dedica alcune pagine del primo capitolo, dando conto sia del radicale rifiuto del *mentalismo* che lo caratterizza, sia del debito che il cognitivismo recente ha nei confronti di questa impostazione.

Il secondo capitolo è interamente dedicato alla *psicologia computazionale*, una soluzione dualista che è stata fondamentale per la nascita delle scienze cognitive. Il capitolo si apre con una chiarificazione della nozione, tanto intuitiva quanto controversa, di *rappresentazione mentale* a cui le teorie computazionali fanno appello: le rappresentazioni mentali non sono da intendersi come duplicati mentali del mondo, bensì come regole astratte, funzioni matematiche di cui si servono le scienze cognitive e che non hanno bisogno, per svolgere il loro ruolo teorico, di corrispettivi materiali nel mondo (in particolare nel cervello).

Se le cose stanno così, occorre spiegare come possano delle funzioni astratte avere il potere causale comunemente attribuito agli stati mentali.

La risposta della psicologia computazionale si rifà alla nozione di *simbolo* ed è efficacemente esemplificata da Perconti con la metafora del distributore automatico: le monete che vi inseriamo, il cui valore simbolico è sancito socialmente, devono il proprio potere causale alla loro struttura materiale che interagisce con gli ingranaggi. L'organizzazione funzionale del distributore che "reagisce" all'input della moneta secondo le regole che l'hanno programmato può allora essere vista come dotata di "intelligenza". A questa prospettiva si aggiunge la tesi della *realizzabilità multipla*, secondo la quale uno stesso stato mentale può essere realizzato da diversi sostrati materiali (poco importa se naturali o artificiali). A dispetto dell'eleganza di una simile soluzione – spesso sottolineata dall'autore – vale la pena di notare come le teorie dell'*embodied cognition* abbiano messo radicalmente in discussione l'idea della subalternità dei sostrati materiali (e, quindi, del corpo) rispetto alle *funzioni* che essi realizzano.

Il secondo capitolo si chiude con un altrettanto importante riferimento all'intenzionalità. Come è noto si tratta di una nozione problematica. Da una parte, sembra utile considerare la *direzionalità* degli stati mentali verso i relativi oggetti intenzionali come la cifra del mentale; d'altra parte, è possibile sostenere che non tutti gli stati mentali sono intenzionali. È non è nemmeno ovvio che l'intenzionalità sia coestensiva alla coscienza. Infine, a dispetto di quanto prometta, anche la soluzione semantica al problema dell'intenzionalità, ovvero la possibilità di analizzarla osservando il comportamento degli enunciati tramite cui si attribuiscono stati mentali, sembra destinata al fallimento. Secondo Perconti, in conclusione: «La teoria dell'intenzionalità mostra alcune caratteristiche peculiari degli stati mentali, ma non è in grado di fornire una base sicura per discriminare i fenomeni mentali da quelli fisici» (p. 40).

Il terzo capitolo esplora la cosiddetta *grammatica* dell'attribuzione mentale, un approccio dualista che si concentra sulle regole che guidano le attribuzioni di stati mentali (credenze, desideri, emozioni e così via). Anche in questo caso, la spiegazione si apre con un chiarimento preliminare. L'attribuzione di stati mentali presuppone comunemente l'adozione di una forma *folk* di *essenzialismo psicologico*, ossia la credenza, più o meno esplicita e giustificata, che gli stati mentali siano identificati dalle rispettive *essenze*. È sulla base di una simile convinzione che le persone tenderebbero a interpretare certi comportamenti *come se* fossero il frutto di entità mentali immateriali. Si tratta di una prospettiva che resta ontologicamente neutra, ovvero non si impegna sullo statuto metafisico degli stati mentali, limitandosi a rilevare le costanti di

quegli atteggiamenti umani che se ne servono come di riferimenti reali.

Fatte queste premesse, è possibile stilare un elenco esemplificativo di quelli che Perconti chiama – sulla scorta dell'inglese "trigger" – grilletti mentali, ovvero quei meccanismi naturali innescati da certe classi di stimoli ambientali che risultano nell'interpretazione del comportamento. I casi più eclatanti e studiati sono la disposizione a distinguere tra creature viventi e non viventi, la disposizione a distinguere le espressioni facciali e la capacità di condividere stati attenzionali. Il fatto che queste disposizioni emergano in una fase molto precoce dello sviluppo individuale, unito all'ipotesi dei vantaggi evolutivi che esse comporterebbero, depongono a favore del dualismo attributivo come teoria che riesce tenere insieme tanto le istanze del senso comune quanto quelle delle scienze empiriche.

Il quarto capitolo introduce la *scienza cognitiva* come il frutto della psicologia sperimentale, da un lato, (in particolare di impronta comportamentistica) e la teoria della computazione, dall'altro. Il tema centrale di queste pagine è dunque la prospettiva assunta storicamente dalle scienze cognitive rispetto all'architettura della mente, alla sua implementazione neurale e alla necessità di dare conto della cognizione come di un processo ecologicamente situato.

L'autore dedica ampio spazio alla definizione di conoscenza in termini di *processi duali*. L'idea, in breve, è che la conoscenza proceda su due livelli interconnessi ma distinti, solo uno dei quali può essere considerato *concettuale* nel senso filosoficamente pregnante del termine. Perconti si schiera esplicitamente in favore di un approccio che sappia distinguere le conoscenze *procedurali* (espresse per via di ostensione) da quelle *proposizionali* (sapere *che* le cose stanno in un certo modo, facendo per lo più appello ai concetti), pur tenendo conto del fatto che tali processi intervengono, di norma, congiuntamente – come per altro attestano gli studi sulle attivazioni cerebrali.

Il quinto capitolo affronta il tema della soggettività, a partire dall'intuitiva distinzione tra *avere* una mente – ossia essere *dotati di* una certa intelligenza – ed *essere* una mente, ossia essere *persone* relativamente consapevoli di ciò che fanno e di ciò che capita loro. Tuttavia, se si cerca di comprendere che cosa significhi "essere una mente" nei termini della coscienza di cui disponiamo, le cose si complicano immediatamente. L'assunto secondo cui mente e coscienza sarebbero coestensive, perlopiù condiviso dalla filosofia moderna e dal senso comune, è stato ampiamente messo in discussione dal concetto freudiano di *inconscio*: la vita della mente sembra non essere integralmente (e forse nemmeno

in misura preponderante) sottoposta all'egida della consapevolezza.

Le scienze cognitive hanno poi messo in luce un altro tipo di inconscio, il cosiddetto livello *subpersonale*. Questo si occuperebbe dell'elaborazione di tutte quelle informazioni che non raggiungono il livello *personale* e che tuttavia sono costitutive della coscienza che abbiamo del mondo e di noi stessi. Ed è proprio la selezione delle informazioni che possono raggiungere il livello personale a determinare l'efficacia dei processi cognitivi. Se fossimo consapevoli di tutte le informazioni processate continuamente dal nostro cervello saremmo completamente paralizzati, impossibilitati a prendere decisioni e agire efficacemente nel mondo. Il concetto di "frugalità cognitiva" già introdotto nel capitolo precedente, ben descrive il modo in cui la potenza computazionale del cervello si debba in larga parte alla sua capacità di rendere trattabili in maniera automatica e dunque implicite quante più informazioni possibile.

Rispecchiando una tendenza delle scienze cognitive, Perconti dedica ampio spazio alla dimensione subpersonale dei processi cognitivi e, in particolare, della coscienza di sé. D'altro canto, sarebbe un errore trascurarne l'aspetto fenomenico e quello narrativo. Come giustamente l'autore riconosce, la coscienza serve innanzitutto a renderci coerenti, a dare un senso alle nostre azioni, a costruire un'identità personale: «è lo spazio logico in cui il linguaggio verbale forma un racconto in cui le nostre azioni sono giustificate e orientate verso certi scopi» (p. 91).

L'elemento importante che emerge gradualmente da queste pagine è l'idea che "coscienza" si dica in molti modi, troppi, al punto da diventare una nozione sperimentalmente ingestibile. Perconti fa tuttavia notare come alcuni avanzamenti in ambito scientifico lascino sperare che la collaborazione tra filosofia e approcci empirici al mentale prosegua: a partire dalla differenza tra coscienza non concettuale e coscienza concettuale è possibile individuare una coscienza di sé non concettuale psicologica e una fenomenica, in cui la corporeità gioca un ruolo fondamentale; d'altra parte, anche il ragionamento riflessivo (potremmo dire la "narrazione") su di sé include una forma di autocoscienza psicologica e una fenomenica. Senza la pretesa di svelare il mistero della coscienza, tali distinzioni promettono una testabilità a grana sempre più fina e trovano progressivo riscontro nelle scienze empiriche.

Il sesto capitolo invita poi a estendere lo sguardo dalla coscienza di sé a quella degli altri. Anche in questo caso, niente di nuovo sotto il sole per ciò che riguarda la domanda *filosofica* che anima il dibattito nelle scienze cognitive: perché tendiamo a considerare gli altri come

se agissero intenzionalmente e razionalmente?

Gli approcci culturalisti che hanno dominato le scienze sociali fino agli anni Ottanta del Novecento, hanno sostenuto che la *cultura* determini in misura di gran lunga maggiore rispetto alla *natura* i nostri comportamenti e le pratiche sociali che implicano il riconoscimento. Le scienze della mente oppongono a questo modello l'idea che le nostre strutture biologiche costituiscano il vincolo "dal basso" delle nostre possibilità sociali. C'è un senso, in effetti, in cui la risposta più adeguata alla domanda sulle menti altrui è "siamo fatti cosi", ossia siamo evolutivamente "programmati" per rispondere a certi stimoli (le espressioni facciali, alcuni movimenti o stimoli sonori) *come se* fossero prodotti intenzionalmente da agenti animati. Gli studi sulle dimensioni e le capacità computazionali del cervello umano avallano questa ipotesi, pur senza negare deterministicamente (o almeno non sempre) le relatività culturali.

Infine, la partita relativa alle relazioni sociali nell'ambito delle scienze della mente si gioca oggi sul terreno dell'*empatia* (un concetto filosofico, come d'altronde quello di *intenzionalità*, le cui origini fenomenologiche non sempre vengono prese in debita considerazione dalle scienze cognitive). A partire dagli studi sui neuroni specchio, fino alle teorie sull'*embodied cognition* e all'etologia, la domanda sulle naturali disposizioni umane nei confronti dei consimili porta con sé importanti conseguenze etiche e politiche (Perconti cita a ragione il dibattito sul *libero arbitrio*), oltre che mettere ancora una volta in discussione la priorità dell'azione sulle percezioni e sulle strutture concettuali.

Nell'ultimo capitolo Perconti mette alla prova la dimensione applicativa della filosofia della mente. Si concentra prima sugli artefatti ergonomici e il rapporto che il *design* intrattiene con lo studio delle relazioni psicologiche che abbiamo con gli oggetti; successivamente dedica una sezione all'impiego della psicologia – in particolare dei processi di mentalizzazione – al servizio delle tecnologie per la regolazione del traffico cittadino. Da ultimo, Perconti affronta il tema della *magia*. Al di là dell'interesse che l'illusionismo suscita negli scienziati della mente e, in particolare, dei processi attenzionali, la riflessione sulla magia chiude ironicamente una panoramica che si era aperta con una vera e propria contrapposizione epistemica tra le scienze della mente e la natura apparentemente "magica" della causazione mentale.

Frutto della complessa interazione tra comportamentismo, teoria computazionale, evoluzionismo, fenomenologia e neuroscienze, la

moderna scienza della mente promette di dare conto di fenomeni mentali che sono sembrati a lungo misteriosi, dalla causazione mentale, all'attenzione, all'interrelazione tra i processi percettivi e cognitivi, all'interazione sociale. Il testo di Perconti è una ricostruzione aggiornata, attenta agli sviluppi più recenti in ambito filosofico e in quello delle scienze cognitive, da cui emerge un quadro prevedibilmente promettente. L'autore non prende quasi mai posizione nei vari dibattiti che illustra, anche se qua e là se ne possono cogliere le simpatie. Lo sviluppo storico della filosofia e delle scienze della mente è attestato dai riferimenti agli autori e ad alcuni dei testi più rilevanti delle varie tradizioni, ma il quadro complessivo che emerge privilegia nettamente i nessi concettuali rispetto a quelli storiografici e filologici.

Consorzio di Filosofia del Nord Ovest (FINO) martabenenti@gmail.com

Perconti, Pietro, *Filosofia della mente*, il Mulino, Bologna 2017, 147 pp., € 15,00.