

Syzetesis - Rivista di filosofia ISSN 1974-5044

Anno VIII - 2021 (Nuova serie)

Syzetesis – Rivista di filosofia Pubblicato da  $\Sigma$ YZHTH $\Sigma$ I $\Sigma$  Associazione Filosofica Via dei Laterani n° 36, 00184 - Roma (Italia) ISSN 1974-5044

Direzione: Marco Tedeschini, Francesco Verde

Comitato scientifico: Stefano Bancalari (Sapienza Università di Roma), Sergio Bucchi (Sapienza Università di Roma), Mirella Capozzi (Sapienza Università di Roma), Carlo Cellucci (Sapienza Università di Roma), Vincenzo Costa (Università Vita-Salute San Raffaele), Antonella Del Prete (Università della Tuscia), Adriano Fabris (Università di Pisa), Serena Feloj (Università degli Studi di Pavia), Stefano Gensini (Sapienza Università di Roma), Tonino Griffero (Università degli Studi di Roma Tor Vergata), David Konstan (New York University), Roberta Lanfredini (Università degli Studi di Firenze), Cristina Marras (ILIESI-CNR), Francesca G. Masi (Università Ca' Foscari Venezia), Pierre-Marie Morel (Université Paris I Panthéon-Sorbonne), Geert Roskam (KU Leuven), Denis Seron (Université de Liège), Emidio Spinelli (Sapienza Università di Roma), Voula Tsouna (UC Santa Barbara), Pierluigi Valenza (Sapienza Università di Roma), Marlein van Raalte (Leiden University), James Warren (University of Cambridge), Gereon Wolters (Universität Konstanz), Leonid Zhmud (Russian Academy of Sciences, Institute for the History of Science and Technology)

Responsabile di Redazione: Alessandro Agostini

*Redazione*: Selene Iris Siddhartha Brumana, Silvia De Martini, Tiziana Di Fabio, Enrico Piergiacomi, Marie Rebecchi, Luca Tonetti

http://www.syzetesis.it/rivista.html associazione@syzetesis.it redazione@syzetesis.it

Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale 4.0 Internazionale.



La rivista è indicizzata da: ACNP, DOAJ, Google Scholar

Gli articoli pubblicati sono sottoposti a *double-blind peer review*. *Syzetesis* è rivista scientifica (aree 11 e 12) secondo la classificazione dei periodici stabilita dall'ANVUR.

### INDICE Anno VIII – 2021 (Nuova Serie)

#### ARTICOLI

### Metafilosofia (a cura di Fabio Sterpetti)

Fabio Sterpetti, <i>Premessa</i>	7				
CARLO CELLUCCI, Philosophy, Discovery, and Advancement of Knowledge	9				
Susan Haack, Philosophy as a Profession, and as a Calling	33				
CHRIS DALY, Metaphilosophy: Meritorious or Misguided?	53				
Daniel Stoljar, Realism vs. Equilibrism about Philosophy					
Colin McGinn, Philosophical Philosophy	89				
Carlo Sini, Il compito della filosofia oggi	99				
Rossella Fabbrichesi, Philosophia perennis					
Francesco Verde, Storia (della filosofia) e conoscenza: Alcune considerazioni di metodo	119				
Anna Ichino-Lisa Bortolotti, <i>Complottismi, negazionismi, e altre distorsioni cognitive:</i> Una sfida all'incrocio tra psicologia e filosofia	I43				
Fabio Sterpetti, Metafilosofia e filosofia della scienza	163				
Tre studi di Storia della filosofia antica e di Papirologia ercolanese					
Avvertenza	210				
Emanuele Maffi, Reminiscenza, eros e ragione umana: Il "Platone" di Franco Trabattoni	211				
GRANCESCA GUADAUUPE MASI. From the Atoms to the Self					

Anna Angeli, La papirologia ercolanese tra racconto e manualistica					
NOTE E DISCUSSIONI					
Luciano Albanese, Da Platone al Medioplatonismo e oltre: Una rassegna degli studi recenti	371				
Massimiliano Lenzi-Manuel Mazzetti, La "volontà" umana e i suoi rapporti con quella divina e con l'intelletto					
Pietro Secchi, Ancora sull'autonomia della politica in Machiavelli: Alcune riflessioni	405				
Martino Feyles, Guardare attraverso gli esempi	417				
RECENSIONI					
Flavia Palmieri, F. Forcignanò (ed.), <i>Platone: Settima lettera</i>	439				
Tiziano Dorandi, P. Kalligas et al. (eds.), Plato's Academy:  Its Workings and Its History					
Francesco Verde, F. Decleva Caizzi, Pirroniana	455				
Enrico Piergiacomi, M. Erbì (ed.), Epicuro: Lettere. Frammenti e testimonianze					
Tiziano Dorandi, R. Janko (ed.), Philodemus: On Poems, Book Two					
Ludovica De Luca, R. Radice, I nomi che parlano					
Giulia Sfameni Gasparro, F. Berno, L'Apocrifo di Giovanni					
GIULIANO GUZZONE, A. Di Meo, Decifrare Gramsci	491				
Danilo Manca, I. Apostolescu (ed.), The Subject(s) of Phenomenology	499				
Germana Alberti, R. Barbaras, L'appartenance					

# Articoli

# Metafilosofia

a cura di Fabio Sterpetti



#### Premessa

Questa sezione monografica di *Syzetesis* è dedicata alla metafilosofia, ovvero al dibattito filosofico sulla natura, sul metodo e sulle prospettive della ricerca filosofica. L'idea era di sondare quanto più trasversalmente possibile, nella pur inevitabile limitatezza e parzialità di ogni possibile sondaggio, la comunità di coloro che si dedicano, in Italia e all'estero, allo studio della filosofia per capire come la natura, il metodo e le prospettive della ricerca filosofica vengano oggi concepiti da studiose e studiosi che provengono da ambiti filosofico-disciplinari, da contesti istituzionali e da tradizioni filosofiche diversi. Si è per questo cercato di raccogliere una serie di articoli che fornissero diversi e autorevoli punti di vista su domande come le seguenti: che cos'è la filosofia? Qual è il suo metodo? Qual è il rapporto della filosofia con le discipline non filosofiche? Che cos'è la metafilosofia? Quali sono i rapporti tra le diverse discipline filosofiche?

Sono molto grato alle Autrici e agli Autori per avere accettato l'invito a partecipare a questa sezione monografica e avere avuto la voglia di confrontarsi ancora una volta con temi e problemi che assillano i filosofi sin dall'origine stessa della filosofia. Se è forse vero che tali interrogativi sono destinati a rimanere senza una risposta univoca e risolutiva, è anche vero che rinnovare il confronto con tali interrogativi e problemi è essenziale alla pratica del filosofare di ogni tempo. Questo monografico cerca perciò non tanto di fornire una serie di risposte a tali interrogativi, ma di restituire uno spaccato aggiornato del modo in cui le filosofe e i filosofi continuano a riflettere su se stessi e sul proprio lavoro confrontandosi con tali interrogativi e riformulandoli alla luce del proprio lavoro filosofico e della storia della filosofia.

Vorrei inoltre qui ricordare e ringraziare il compianto Prof. Paolo Parrini, che prima della sua dipartita aveva accettato con gentilezza ed entusiasmo di contribuire a questo monografico.

Un ringraziamento sentito va poi ai Direttori della Rivista, che

hanno accettato la proposta di questo monografico e sopportato ritardi e richieste insolite, e che non mi hanno mai fatto mancare il loro sostegno e incoraggiamento, e a tutta la Redazione e ai Revisori, per avere lavorato al fascicolo con pazienza e dedizione.

Roma, agosto 2021

Fabio Sterpetti



### Philosophy, Discovery, and Advancement of Knowledge

### by Carlo Cellucci

ABSTRACT: According to a widespread opinion, philosophy has lost its bite and is a relic of past glories, because it is irrelevant to the advancement of knowledge. This sharply distinguishes the present philosophy from the philosophy of the past. For, in some important moments of its development, philosophy has played a relevant role in the advancement of knowledge, even leading to the birth of new sciences. To overcome the present impasse of philosophy, this paper proposes a view of philosophy according to which philosophy is acquisition of knowledge, it can contribute to the advancement of knowledge in several manners, in particular by improving the methods of acquisition of knowledge, and can even lead to the birth of new sciences.

Keywords: Philosophy as acquisition of knowledge, Philosophy as rephrasing, Philosophy and question answering, Philosophy and clarification, Philosophy and method, Philosophy and the birth of new sciences

ABSTRACT: Secondo un'opinione diffusa, la filosofia ha perso mordente ed è un avanzo di glorie passate, perché è irrilevante all'avanzamento della conoscenza. Questo distingue nettamente la filosofia attuale dalla filosofia del passato. Infatti, in alcuni importanti momenti del suo sviluppo, la filosofia ha svolto un ruolo rilevante nell'avanzamento della conoscenza, anche portando alla nascita di nuove scienze. Per superare l'attuale impasse della filosofia, questo articolo propone una concezione della filosofia secondo cui la filosofia è acquisizione di conoscenza, può contribuire all'avanzamento della conoscenza in diversi modi, in particolare migliorando i metodi di acquisizione della conoscenza, e può anche portare alla nascita di nuove scienze.

Keywords: Filosofia come acquisizione di conoscenza, Filosofia come riformulazione, Filosofia e risposta alle domande, Filosofia e chiarificazione, Filosofia e metodo, Filosofia e nascita di nuove scienze

Syzetesis VIII (2021) 9-32 / Articoli ISSN 1974-5044 - http://www.syzetesis.it DOI: 10.53242/syzetesis/i

#### 1. Introduction

According to a widespread opinion, philosophy has lost its bite and is a relic of past glories, because it is irrelevant to the advancement of knowledge.

Wittgenstein even says that it is «essential to» philosophical «investigation that we do not seek to learn anything new by it»<sup>1</sup>.

This sharply distinguishes the present philosophy from the philosophy of the past. For, in some important moments of its development, philosophy has played a relevant role in the advancement of knowledge, even leading to the birth of new sciences.

Thus, Galileo said that there was an intimate connection between the newborn modern science and «the true and good philosophy, especially concerning the constitution of the universe»<sup>2</sup>. Galileo himself had «studied for a greater number of years in philosophy than months in pure mathematics»<sup>3</sup>.

To overcome the present impasse of philosophy, this paper proposes an approach to philosophy according to which philosophy is acquisition of knowledge, it can contribute to the advancement of knowledge in several manners, in particular by improving the methods of acquisition of knowledge, and can even lead to the birth of new sciences.

### 2. Philosophy as Acquisition of Knowledge in Antiquity

According to several Greek philosophers, philosophy is an inquiry aimed at acquiring knowledge, briefly, it is acquisition of knowledge. This is affirmed already by the Presocratics.

Thus, Pythagoras says that «every human being has been made up by the god to know and inquire»<sup>4</sup>. In particular, «when Pythagoras was asked» what «is the thing for the sake of which nature and the god engendered us», he «replied: to inquire the heavens», and said that «he himself

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, transl. G. E. M. Anscombe, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, p. 47.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> G. Galilei, *Opere*, Barbera, Firenze 1968, vol. VII, p. 102. All translations of texts quoted are mine, unless otherwise stated.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Ibidem*, vol. X, p. 353.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Aristotle, *Protrepticus*, ed. I. Düring (*Aristotle's* Protrepticus: *An Attempt at Reconstruction*, Institute of Classical Studies, Göteborg 1961), fr. 20.

was an inquirer of nature and had come to life for this purpose»5.

Heraclitus says that «philosophers must be good inquirers»<sup>6</sup>. To be sure, «nature loves to conceal herself»<sup>7</sup>. So, in the inquiry of nature, the philosopher risks being like those «seekers of gold» who «dig up much earth, but find little gold»<sup>8</sup>. Nevertheless, the inquiry of nature can be successful, because «what encompasses us», namely nature, «is rational and endowed with intelligence»<sup>9</sup>. And the mind «recognizes the intelligence which rules all things through all things»<sup>10</sup>.

Xenophanes says that «the gods did not reveal all things to mortals from the outset, but in time, by inquiring, mortals discover things better»<sup>11</sup>. They can do so by making hypotheses, because «making hypotheses is available to everybody»<sup>12</sup>.

Parmenides says that the philosopher «must inquire into everything»<sup>13</sup>. So he «will know the nature of the aether, and in the aether all the stars, and the resplendent works of the glowing sun's clear torch and whence they arose»<sup>14</sup>. He will also know «the wandering deeds of the round-faced moon and her origin», and «the heaven that surrounds everything, whence it arose, and how Necessity bound it to keep the limits of the stars»<sup>15</sup>.

From this, it is clear that, according to Pythagoras, Heraclitus, Xenophanes, and Parmenides, philosophy is acquisition of knowledge. The same view of philosophy is put forward by the two most important philosophers of antiquity.

Thus, Plato says that «philosophy is acquisition of knowledge»<sup>16</sup>. The original name of philosophy, «philosophia», means «love of wisdom», and philosophy is «love of wisdom» because «what makes people wise is wisdom»<sup>17</sup>. But wisdom is in no way «different from knowledge», because people are «wise in just those things of which

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Ivi, fr. 18 Düring.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Heraclitus 22 B 35 D-K.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Ivi, 22 B 123.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Ivi, 22 B 22.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Ivi, 22 A 16.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Ivi, 22 B 4I.

II Xenophanes 21 B 18 D-K.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Ivi, 21 B 34.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Parmenides 28 B 1.28 D-K.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Ivi, 28 B 10.1-3.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Ivi, 28 B 10.4-7.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Plato, Euthydemus, 288 d 8.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Plato, *Theaetetus*, 145 d 11.

they have knowledge», so «knowledge and wisdom are the same thing»<sup>18</sup>. Therefore, «to be a philosopher is the same thing as to be a lover of knowledge»<sup>19</sup>. Indeed, only «the one who wholeheartedly tries all knowledge, who is eager to know and is insatiable for it, can be rightly called a philosopher»<sup>20</sup>. Philosophy aims at acquiring all possible knowledge about the world and at giving a global view of it, because «anyone who can have a global view is a philosopher, and anyone who can't isn't»<sup>21</sup>. Admittedly, not all acquisition of knowledge is «a right acquisition» of knowledge, but only «one which will benefit us»<sup>22</sup>. Thus «the kind of knowledge we need is that which combines making and knowing how to use the thing made»<sup>23</sup>. For, only that kind of knowledge can improve our quality of life.

Aristotle says that «by nature, all humans desire to know»<sup>24</sup>. This especially holds of philosophers, because they aim at knowledge about «the first causes and the principles of things»<sup>25</sup>. That kind of knowledge is «the ultimate thing for the sake of which we have come to be»<sup>26</sup>.

Plato and Aristotle say not only that philosophy is acquisition of knowledge, but also that the acquisition of knowledge requires a method, and philosophy provides such a method.

Indeed, Plato says that, proceeding without method, «would be like walking with the blind. But someone who goes about his subject skillfully must not be like the blind»<sup>27</sup>. Philosophy provides such a method and, «if we are to believe Hippocrates» of Cos, the physician, we cannot learn anything «unless we follow this method»<sup>28</sup>.

Aristotle says that, to be able to acquire knowledge, «one must have been educated in the method by which each thing should be produced»<sup>29</sup>. Philosophy provides such a method. It indicates «how to reach for premises concerning any problem proposed, in the case of

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Ivi, 145 e 1-6.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Plato, Respublica, II, 376 b 9-10.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Ivi, V, 475 c 6-8.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Ibidem, VII, 537 c 7.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Plato, Euthydemus, 288 d 9-e 2.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Ivi, 289 b 4-6.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Aristotle, Metaphysica, A 1, 980 a 21.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Ivi, A 1, 981 b 28-29.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Aristotle, *Protrepticus*, 32fr. 17 Düring.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Plato, *Phaedrus*, 270 d 9-e 2.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Ivi, 270 c 3-5.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Aristotle, *Metaphysica*, α 3, 995 a 12-13.

any discipline whatever», and generally, how to find «the way through which we may obtain the principles concerning each subject»<sup>30</sup>. Indeed, philosophy will «tell how we will always find syllogisms on any given subject, and by what method we will find the premises about each thing. For, surely one ought not only to investigate how syllogisms are constituted, but also to have the ability to produce them»<sup>31</sup>.

Thus, Plato and Aristotle put forward a view of philosophy according to which philosophy is acquisition of knowledge, the acquisition of knowledge requires a method, and philosophy provides such a method.

#### 3. Philosophy as Acquisition of Knowledge in the Modern Period

The view that philosophy is acquisition of knowledge is reaffirmed by several modern philosophers.

Thus, Bacon says: «I have taken all knowledge to be my province»<sup>32</sup>. It is «to be expected that there are still hidden in the bosom of nature many secrets of excellent use, which have no affinity or parallelism with things already discovered», and «have not yet been discovered»<sup>33</sup>. But, «by the method that we are now treating, they can be speedily and suddenly and simultaneously represented and anticipated» (*ibid.*).

Descartes says: «Philosophy» is «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»<sup>34</sup>. Indeed, «to try to acquire» this kind of knowledge «is properly termed philosophizing»<sup>35</sup>. Philosophy also provides a method to solve «all problems which can be proposed concerning any sort of quantity, whether continuous or discrete»<sup>36</sup>.

Hobbes says: «Philosophy» is «the study of wisdom»<sup>37</sup>. And «wisdom, properly called, is nothing else» but «the perfect knowledge of the truth in all matters whatsoever»<sup>38</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Aristotle, Analytica Priora, B 1, 53 a 1-3.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Ivi, A 27, 43 a 20-24.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> F. Bacon, Letters and Life, Longmans, London 1861-1874, vol. I, p. 109.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> F. Bacon, Works, Longmans, London 1857-1874, vol. I, p. 208.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> R. Descartes, *Oeuvres*, Vrin, Paris 1996, vol. IX.2, p. 2.

<sup>35</sup> Ihidem.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Ivi, vol. X, pp. 156-157.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> T. Hobbes, *English Works*, Longman, London 1839-1845, vol. I, p. xiv.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Ivi, vol. II, p. iii.

Kant says: «We would do well to leave» the word "philosophy" «in its ancient sense», as «the doctrine of wisdom», because this «would suit the Greek expression (which signifies love of wisdom) while yet sufficing to embrace under the name of philosophy love of science and so of all speculative rational cognition» <sup>39</sup>. Indeed, «philosophy» is «a complex of cognitions» <sup>40</sup>. So, «without cognitions one will never become a philosopher» <sup>41</sup>.

The statements of Greek and modern philosophers quoted above are not isolated. For example, the view that philosophy is acquisition of knowledge is the view of philosophy underlying a recent history of philosophy in many volumes by Chiaradonna and Pecere<sup>42</sup>. Indeed, Chiaradonna and Pecere say that «philosophy is a true laboratory» in which «new forms of knowledge and understanding of the world are formulated and experienced» <sup>43</sup>. Philosophy «represents, in a privileged way, the moment of the search for knowledge, the creation of new forms of knowledge» <sup>44</sup>. In particular, «studying philosophy reminds us that there is still a lot to be written on the path of knowledge», and this is «the most vital heritage that the study of philosophy can offer to the young people who approach it» <sup>45</sup>.

### 4. Philosophy as Rephrasing

In contrast with the philosophical tradition, however, the view that philosophy is acquisition of knowledge is completely abandoned in the twentieth century, and is mainly replaced by the view that philosophy is rephrasing. According to the latter, philosophy is not acquisition of knowledge, it can only clarify existing knowledge, thus improving our understanding of it, by assembling and marshalling what we already know.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> I. Kant, *Critique of Practical Reason*, transl. M. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge 2015, p. 88.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> I. Kant, *Lectures on Logic*, transl. J. M. Young, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 436.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Ivi, p. 538.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> R. Ĉhiaradonna-P. Pecere, *Filosofia: La ricerca della conoscenza*, Mondadori, Milan 2018.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Ivi, vol. 1A, p. v.

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Ibidem.

Thus, Collingwood says that «philosophical reasoning leads to no conclusions which we did not in some sense know already»<sup>46</sup>. Philosophy «does not, like exact or empirical science, bring us to know things of which we were simply ignorant», it only «brings us to know in a different way things which we already knew in some way»<sup>47</sup>.

Wittgenstein says that «philosophy gives no pictures of reality»<sup>48</sup>. In philosophy «there are no great essential problems in the sense of science»<sup>49</sup>. In it «we may not advance any kind of theory», and «the problems are solved, not by coming up with new discoveries, but by assembling what we have long been familiar with»<sup>50</sup>. In philosophy «we want to understand something that is already in plain view»<sup>51</sup>.

Ryle says that «philosophy is not a sister science or a parent science», its «business is not to add to the number of scientific statements»<sup>52</sup>. Philosophy is «intended not to increase what we know», but only «to rectify the logical geography of the knowledge which we already possess»<sup>53</sup>. For, philosophy is only «the clarification of ideas»<sup>54</sup>. Philosophy «does not discover, or look for, new matters», in a sense «the philosopher throws new light, but he does not give new information»<sup>55</sup>.

Dummett says that «philosophy does not advance knowledge» <sup>56</sup>. It «stands in complete contrast with sciences», its «methods wholly diverge from those of science», its «objective differs to an equal extent», and its results «differ fundamentally in character from those of the sciences» <sup>57</sup>. Philosophy does not aim «to discover new facts about» reality, it only «seeks to improve our understanding of what we already know» <sup>58</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, Oxford University Press, Oxford 2005, p. 161.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, transl. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford 1998, p. 106.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> L. Wittgenstein, *The Big Typescript TS 213*, transl. C. G. Luckhardt, and M. A. E. Aue, Blackwell, Oxford 2005, p. 301.

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, cit., p. 52.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Ivi, p. 47.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> G. Ryle, Collected Papers, Routledge, London 2009, vol. I, pp. 261-262.

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> G. Ryle, *The Concept of Mind*, Routledge, London 2009, p. lix.

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> G. Ryle, *Collected Papers*, cit., vol. II, p. 212.

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 173.

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> M. Dummett, *The Nature and Future of Philosophy*, Columbia University Press, New York 2010, p. 21.

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> Ivi, p. 7.

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> Ivi, p. 10.

Hacker says that philosophy is not «engaged, like» the «sciences, in the pursuit of knowledge of the world»<sup>59</sup>. It provides no new knowledge, «indeed, one might say, with only a little exaggeration, that in philosophy, 'If it's news, it's wrong'»<sup>60</sup>. In fact, «philosophy is not a contribution to human knowledge, but to human understanding»<sup>61</sup>. To reach understanding one need not acquire new knowledge, «one need only assemble and marshal what one already knows»<sup>62</sup>.

Of course, if philosophy is not acquisition of knowledge, then questions about method are no longer a major object of investigation in philosophy.

Indeed, Ryle says that «preoccupation with questions about methods tends to distract us from prosecuting the methods themselves. We run, as a rule, worse, not better, if we think a lot about our feet»<sup>63</sup>.

Compare this with Descartes's view. According to him, philosophy must develop a method, because «it is far better to never think of investigating the truth of anything than to do so without a method» <sup>64</sup>. To have no method is to be like a person who «is burning with such a stupid desire to find a treasure, that he constantly roams about the streets to see if by chance he might find one lost by a passer-by» <sup>65</sup>.

### 5. Philosophy and Question Answering

That the view of philosophy as acquisition of knowledge is completely abandoned in the twentieth century, is due to the conviction, widespread throughout the century and beyond, that, while the sciences answer questions, philosophy cannot answer them, it can only ask them.

Thus, Russell says that «there are many questions» that «are asked by philosophy, and variously answered by various philosophers», but «the answers suggested by philosophy are none of them demonstra-

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Comparisons and Context*, Oxford University Press, Oxford 2013, p. xx.

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup> Ivi, p. 19.

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> Ivi, p. 9.

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> P. M. S. Hacker, *The Intellectual Powers: A Study of Human Nature*, Wiley-Blackwell, Chichester 2013, p. 454.

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup> G. Ryle, Collected Papers, cit., vol. II, p. 331.

<sup>&</sup>lt;sup>64</sup> R. Descartes, *Oeuvres*, Vrin, Paris 1996, vol. X, p. 371.

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup> Ibidem.

bly true»<sup>66</sup>. So, we cannot «include as part of the value of philosophy any definite set of answers to such questions»<sup>67</sup>. Philosophy «is to be studied, not for the sake of any answers to its questions», but «rather for the sake of the questions themselves»<sup>68</sup>. Indeed, «the value of philosophy» cannot «depend upon any supposed body of definitely ascertainable knowledge to be acquired by those who study it», on the contrary, it is «to be sought largely in its very uncertainty»<sup>69</sup>.

Gadamer says that philosophy is not a discipline «by means of which we could master the discovery of truth», instead, it is «the art of questioning»<sup>70</sup>. Philosophy «proves its value because only the person who knows how to ask questions is able to persist in his questioning», and «the art of questioning is the art of questioning ever further – i.e., the art of thinking»<sup>71</sup>.

Bobbio says that, while «science gives partial answers», and yet answers, «philosophy only asks questions without giving answers»<sup>72</sup>. Thus, «one must not expect of philosophy what one expects of science, namely answers, not even partial ones»<sup>73</sup>. Indeed, «beyond the territories conquered by the scientific enterprise, there are only questions without answer»<sup>74</sup>.

#### 6. Consequences of the Denial of Philosophy as Acquisition of Knowledge

The abandonment of the view of philosophy as acquisition of knowledge has had a very negative effect on philosophy. Philosophy has become more and more inward-looking and self-referential, of no interest to people working in other areas, or to cultured people at large.

In particular, several important scientists and mathematicians have claimed that the present philosophy is irrelevant to knowledge, or even that philosophy is dead.

<sup>&</sup>lt;sup>66</sup> B. Russell, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 90.

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> Ivi, p. 91.

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup> Ivi, p. 93.

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> Ivi, p. 91.

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, transl. J. Weinsheimer and D. G. Marshall, Continuum, London 2004, p. 360.

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> N. Bobbio, *La filosofia e il bisogno di senso*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 46.

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> Ivi, p. 31.

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> Ivi, p. 67.

Thus, Dirac says that «the field of philosophy has terribly declined. I feel that philosophy will never lead to important discoveries. It's just a way of talking about discoveries which have already been made» 75.

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»<sup>76</sup>. 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»<sup>77</sup>.

Dyson says that, «compared with the giants of the past», the present philosophers «are a sorry bunch of dwarfs», they «are historically insignificant. At some time toward the end of the nineteenth century, philosophers faded from public life», they «suddenly and silently vanished. So far as the general public was concerned, philosophers became invisible», and philosophy lost «its bite», it became a «relic of past glories»<sup>78</sup>.

Krauss says 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 whatsoever», so «it's really hard to understand what justifies it»<sup>79</sup>.

Wolpert says: «No scientist that I know of» has «the slightest interest in the philosophy of science», because in this century the philosophy of science «has contributed zero to the understanding of the scientific process» 80. Scientists «are very ambitious. They're very competitive. If they really thought philosophy would help them, they'd learn it and use it. They don't » 81.

Rota says: «Our latter-day philosophers are not concerned with facing up» to «any relevant features» whatsoever «of the world»<sup>82</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> T. S. Kuhn, *Interview of P. A. M. Dirac*, 6 May 1963, Niels Bohr Library & Archives, American Institute of Physics, College Park 1963.

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> S. Weinberg, *Dreams of a Final Theory*, Vintage Books, New York 1993, pp. 168-169. <sup>77</sup> Ivi, p. 167.

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> F. J. Dyson, *Dreams of Earth and Sky*, The New York Review of Books, New York 2015, p. 243.

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup> L. Krauss, *Has Physics Made Philosophy and Religion Obsolete?* Interview by R. Andersen, «The Atlantic», April 23, 2012.

<sup>&</sup>lt;sup>80</sup> L. Wolpert, Round Table Debate: Science Versus Philosophy? «Philosophy Now», 27 (2000). <sup>81</sup> Ibidem.

<sup>82</sup> G.-C. Rota Indiscrete Thoughts, Birkhäuser, Boston 1997, pp. 102-103.

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»<sup>83</sup>.

Hersh says: «A famous mathematician said to me, 'I am willing to leave that question to the philosophers.' Which philosophers? Professional philosophers who are not mathematicians?! To obtain answers meaningful to us, I'm afraid we'll have to get to work ourselves»<sup>84</sup>.

Hawking says that, while questions such as «How can we understand the world in which we find ourselves?» have been traditionally «questions for philosophy», now «philosophy is dead», it has become unable to advance knowledge, «scientists have become the bearers of the torch of discovery in our quest for knowledge» <sup>85</sup>.

However, it is one thing to claim that the present philosophy is irrelevant to knowledge, and quite another thing to claim, like Hawking, that philosophy is dead. Indeed, concerning this claim, at a debate held at the British Academy, «Crane said» that «Hawking himself», with his claim, «proved that philosophy is unavoidable, since he put forward a lot of philosophical views. Unfortunately, these amounted to "bad philosophy, because he is unaware of it as a discipline and a practice with a history"»<sup>86</sup>.

In fact, that the present philosophy is irrelevant to knowledge does not mean that philosophy is dead, but only that the present philosophy is totally inadequate, and that an alternative approach to philosophy is necessary.

### 7. Philosophy and Clarification

It might be thought that the claim by several important scientists and mathematicians that the present philosophy is irrelevant to knowledge is disproved by the view of philosophy as rephrasing, by which philosophy can clarify existing knowledge, thus improving our

<sup>&</sup>lt;sup>83</sup> Ivi, p. 103.

<sup>&</sup>lt;sup>84</sup> R. Ĥersh, *Reply to Martin Gardner*, «The Mathematical Intelligencer» 23/2 (2001), pp. 3-5, p. 4.

<sup>&</sup>lt;sup>85</sup>S. W. Ĥawking-L. Mlodinow, *The Grand Design*, Bantham Books, New York 2010, p. 5. <sup>86</sup> M. Reisz, *Is Philosophy Dead?*, «Times Higher Education», February 22 (2015).

understanding of it. Some supporters of this view argue that, even if philosophy cannot add to our knowledge of the world or mathematics, it can be useful to knowledge, because the natural sciences and mathematics contain conceptual confusions that are an obstacle to the advancement of knowledge. Philosophy can dispel them, clearing the ground for scientific and mathematical practice.

Thus, Hacker says that philosophy cannot «add to the sum of our knowledge of the world (or of mathematics)»<sup>87</sup>. But «philosophy can contribute in a unique and distinctive way to understanding in the natural sciences and mathematics», because «it can clarify their conceptual features»88. This is important because «the sciences are no more immune to conceptual confusion than is any other branch of human thought<sup>89</sup>. Philosophy can clarify such conceptual confusions since it is able «to solve or dissolve conceptual unclarity or misunderstanding, and to answer conceptual questions» 90. For example, it clarifies that «alternative geometries are not alternative theories of space but alternative grammars for the description of spatial relationships», and this «contributes to a better understanding of the enterprise of geometry» 91. Philosophy clarifies conceptual features of the sciences and mathematics through an investigation into «the uses of words, phrases, and sentences» 92. The investigation concerns «rules for the use of the words signifying things»93. This only requires «one's competence as a mature language-user (aided by the reminders of the Oxford English Dictionary and by the etymology and history of words it provides)»94.

This view is just a revival of Locke's view of the philosopher as an under-labourer for the sciences. According to it, the philosopher is «to be employed as an under-labourer in clearing ground a little, and removing some of the rubbish, that lies in the way to knowledge», which is «cumbred with the learned but frivolous use of uncouth,

<sup>&</sup>lt;sup>87</sup> P. M. S. Hacker, Wittgenstein: Comparisons and Context, cit., p. 11.

<sup>&</sup>lt;sup>88</sup> Ivi, p. 10.

<sup>&</sup>lt;sup>89</sup> P. M. S. Hacker, Why Study Philosophy? What Does Philosophy Actually Do? «Institute of Art and Ideas» 2 (2018), https://iai.tv/articles/why-study-philosophy-auid-289 [06.06.2021].

<sup>90</sup> P. M. S. Hacker, The Intellectual Powers: A Study of Human Nature, cit., p. 462.

<sup>&</sup>lt;sup>91</sup> P. M. S. Hacker, Wittgenstein: Comparisons and context, cit., p. 11.

<sup>&</sup>lt;sup>92</sup> Ivi, p. 17.

<sup>93</sup> P. M. S. Hacker, The Intellectual Powers: A Study of Human Nature, cit., p. 446.

affected, or unintelligible terms, introduced into the sciences» 95.

This view of the philosopher as an under-labourer for the sciences, however, is untenable. Indeed, it is unrealistic that philosophy can clarify conceptual confusions of the sciences and mathematics because it is able to solve or dissolve conceptual unclarity or misunderstanding, and to answer conceptual questions. This is contradicted by the above statements of several important scientists and mathematician. For example, it is contradicted by Weinberg's statement that he knows of no physicist in the period after World War II, whose research has been significantly helped by the work of philosophers.

In particular, it is untenable that alternative geometries are not alternative theories of space but alternative grammars for the description of spatial relationships. This is contradicted by the fact that non-Euclidean geometries were introduced because their creators felt that Euclidean geometry was inadequate as a theory of certain kinds of spaces. For example, Riemann formulated elliptic geometry because he felt that Euclidean geometry was inadequate as a theory of space in the infinitely small, since «we cannot draw conclusions from metric relations of the great, to those of the infinitely small» <sup>96</sup>.

Moreover, it is totally implausible that it is possible to solve or dissolve conceptual unclarity or misunderstanding, and answer conceptual questions sharply, simply on the basis of one's competence as a mature language-user, aided by the *Oxford English Dictionary*. For example, it is totally implausible that it would have been possible to dissolve the incoeherence of the naive concept of set, according to which a set is any collection of elements, simply by looking up the word 'set' in the *Oxford English Dictionary*. Zermelo did not dissolve the incoeherence of the naive concept of set by an investigation into the uses of the word 'set', but by a completely different kind of investigation, that led him to a new concept of set.

### 8. The Alternative of Philosophy as Acquisition of Knowledge

Given the inadequacy of the present view of philosophy, an alternative

<sup>&</sup>lt;sup>95</sup> J. Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Oxford University Press, Oxford 1975, p. 10.

<sup>&</sup>lt;sup>96</sup> B. Riemann, *On the Hypotheses Which Lie at the Bases of Geometry*, transl. W. K. Clifford, Birkhäuser, Cham 2016, pp. 39-40.

view is necessary. The latter is provided by an updated version of Plato's and Aristotle's view of philosophy. According to it, philosophy is acquisition of knowledge, it can contribute to the advancement of knowledge in several manners, in particular by improving the methods of acquisition of knowledge, and can even lead to the birth of new sciences.

In saying that philosophy is acquisition of knowledge, the term "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, "knowledge" must include 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» <sup>97</sup>.

#### 9. The Relation between Philosophy and the Sciences

That philosophy is acquisition of knowledge involves that philosophy is continuous with the sciences, in the sense that it aims at a kind of knowledge that is not essentially different from scientific knowledge and is not limited to any area. Like the sciences, philosophy is interested in any question concerning the world, and ourselves in it. As Russell says, «what concerns philosophy is the universe as a whole» 98.

The only difference between philosophy and the sciences is that philosophy strives for questions that go beyond the present sciences. The present sciences are what we already know, philosophy aims at acquiring knowledge about what we do not yet know – not about open questions of the present sciences, but about open questions of none of the present sciences. By dealing with such open questions, philosophy can even give rise to new sciences.

<sup>&</sup>lt;sup>97</sup> 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.

<sup>98</sup> B. Russell, An Outline of Philosophy, Routledge, London 1995, p. 189.

### 10. Previous Contributions of Philosophy to the Advancement of Knowledge

The possibility of a philosophy as acquisition of knowledge is not wishful thinking. Philosophy has had an essential role in the birth of modern science, because the latter has been made possible only by Galileo's philosophical revolution, his change in the object of science with respect to Aristotle<sup>99</sup>. But the influence of philosophy on science has not ended there.

As Rovelli says, «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», it is this «that allows him to construct this fantastically new physical theory, scientific theory, which is quantum mechanics»<sup>100</sup>. The same holds of «Maxwell, Boltzmann»<sup>101</sup>. Generally, «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»<sup>102</sup>.

Philosophy has had an essential role also in the birth of non-physical sciences. For example, in the twentieth century, both computer science and cognitive science originated from Turing's philosophical analysis of the computational behaviour of human beings. The philosophical character of Turing's analysis is clear from «the enthusiastic philosophical reception of Turing's approach», which «stands in stark contrast to the very limited attention given to it in print in the following decade» <sup>103</sup>.

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.

### II. Objections to Philosophy as Acquisition of Knowledge

Against the view that philosophy is acquisition of knowledge, some

<sup>&</sup>lt;sup>99</sup> See C. Cellucci, Rethinking Logic: Logic in Relation to Mathematics, Evolution, and Method, Springer, Cham 2013, Chapter 8.

<sup>&</sup>lt;sup>100</sup> C. Rovelli, *Science Is Not about Certainty: A Philosophy of Physics*, «Edge», May 30 (2012), https://www.edge.org/conversation/a-philosophy-of-physics [06.06.2021]. <sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> Ihidem.

<sup>&</sup>lt;sup>103</sup> J. Mosconi, The Development of the Concept of Machine Computability from 1936 to the 1960s, in J. Dubucs-M. Bourdeau (eds.), Constructivity and Computability in Historical and Philosophical Perspective, Springer, Dordrecht 2014, pp. 37-56, p. 38.

scientists and philosophers have objected that, after the birth of modern science, only science can be acquisition of knowledge, so only the present science can advance knowledge.

Thus, Rutherford says: «All science is either physics or stamp collecting»<sup>104</sup>.

Crick says: «The knowledge we have already makes it highly unlikely that there is anything that cannot be explained by physics and chemistry»<sup>105</sup>.

Russell says that «whatever knowledge is attainable, must be attained by» the present «scientific methods; and what» the present «science cannot discover, mankind cannot know»<sup>106</sup>.

Quine says that the philosopher can only carry out «his reasoning within the inherited world theory»<sup>107</sup>. That is, within the present science.

The objection, however, is unfounded, because it is based on two invalid assumptions.

The first assumption is that science is acquisition of knowledge because it is based on a method that is available to science but not to philosophy, namely, the «new scientific method which was fashioned almost entirely by Galileo Galilei»<sup>108</sup>. This assumption is invalid because, while Galileo changed the object of science with respect to Aristotle, contrary to a widespread misunderstanding he did not fashion a new scientific method. Both Galileo and Newton declared to use, and actually used, Aristotle's analytic-synthetic method as the method of modern science<sup>109</sup>.

The second assumption is that knowledge is exhausted by the present scientific method and the present sciences, so the latter are the only possible channel of knowledge. This assumption is invalid because there are many things we still do not know, even on fundamental issues, and there is no evidence that they can be known by the present scientific methods and the present sciences, and hence that they do not require new scientific methods and the creation of new sciences.

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

<sup>&</sup>lt;sup>104</sup> J. B. Birks, Rutherford at Manchester, W.A. Benjamin, New York 1963, p. 108.

<sup>&</sup>lt;sup>105</sup> F. Crick, Of Molecules and Men, University of Washington Press, Seattle 1966, p. 14.

<sup>&</sup>lt;sup>106</sup> B. Russell, Religion and Science, Oxford University Press, Oxford 1974, p. 243.

<sup>&</sup>lt;sup>107</sup> W. V. O. Quine, *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge 1981, p. 72. <sup>108</sup> M. Kline, *Mathematics for the Nonmathematician*, Dover, Mineola 1985, p. 284.

<sup>&</sup>lt;sup>109</sup> See C. Cellucci, Rethinking logic: Logic in relation to mathematics, evolution, and method, cit., Chapter 8.

plentiful, although we are not aware of it. Seneca even said: «the time will come when our posterity will marvel that we did not know such obvious things»<sup>10</sup>.

#### 12. Philosophy and Mathematics

If philosophy has had an essential role in the birth of modern science, there is a discipline with which it has had an important relation from antiquity: mathematics.

Indeed, on the one hand, mathematics played an important role in the birth of philosophy as discipline<sup>111</sup>. On the other hand, philosophy has been relevant to mathematics in many ways, either by providing analyses of mathematical concepts, or by exposing the inadequacy of mathematical concepts, or by formulating new methods of discovery and justification<sup>112</sup>.

Especially strict has been the relation between philosophy and mathematics as concerns method.

Thus, Plato gave rise to philosophy as discipline by modelling the method of philosophy on the method used by Hippocrates of Chios to solve problems in mathematics, namely the analytic method. Hippocrates of Chios did not give a formulation of the method, simply used it, Plato give the first formulation<sup>113</sup>. Moreover, in Plato there is «the only extant example of proof by» complete induction «in the ancient mathematical corpus»<sup>114</sup>.

On the other hand, Aristotle gave the first formulation of the analytic-synthetic method, or method of analysis and synthesis, and, as a byproduct, he gave the first formulation of the axiomatic method<sup>115</sup>.

Thus Plato and Aristotle gave the first formulations of the most basic methods of mathematics.

<sup>&</sup>lt;sup>IIO</sup> Seneca, Naturales Quaestiones, 7.25.

<sup>&</sup>lt;sup>III</sup> See C. Cellucci, *The Making of Mathematics: Heuristic Philosophy of Mathematics*, Springer, Cham, to appear, Chapter 1.

<sup>112</sup> Ibidem.

<sup>113</sup> Ivi, Chapter 5.

<sup>&</sup>lt;sup>114</sup> F. Acerbi, *Plato: Parmenides 149 a 7-c 3. A proof by Complete Induction?*, «Archive for History of Exact Science» 55 (2000), pp. 57-76, p. 58.

<sup>&</sup>lt;sup>115</sup> See C. Cellucci, *The Making of Mathematics: Heuristic Philosophy of Mathematics*, cit., Chapter 6.

#### 13. Method and Contemporary Mathematics

As philosophy has been relevant to mathematics in many ways in the past, it could be relevant to it even today.

In the twentieth century the most important mathematical schools, notably those of Hilbert and Bourbaki, have supported the view that the method of mathematics is the abstract axiomatic method, and mathematical practice should be based on that method.

The abstract axiomatic method is the method according to which, in order to present, justify, and teach an already acquired proposition, one starts from given axioms and deduces the proposition from them. The axioms are not required to be true, in the sense that there must be a kind of things, specified in advance, of which the axioms are true. They are only required to be consistent, namely, not to imply contradictions. Apart from satisfying this requirement, the axioms can be chosen arbitrarily.

Thus, Hilbert says that axioms are only «characteristic marks of the concepts which are given» and «I must of course be free to do as I please in giving characteristic marks»<sup>116</sup>. So, the axioms can be chosen arbitrarily. The choice of the axioms is only subject to the condition that the axioms must not contradict one another. For, «if the arbitrarily given axioms do not contradict one another with all their consequences, then they are true and the things defined by the axioms exist. This is for me the criterion of truth and existence»<sup>117</sup>. The abstract axiomatic method is «the indispensable tool, appropriate to our minds, for all exact research in any field whatsoever: it is logically incontestable and at the same time fruitful; it thereby guarantees the maximum flexibility in research»<sup>118</sup>.

The view that the method of mathematics is the abstract axiomatic method, and mathematical practice should be based on that method, is still the prevailing view of mathematics.

Thus, Vialar says that «mathematics base theories on propositions postulated as true, which are called axioms and use only demonstra-

<sup>117</sup> Ivi, pp. 39-40.

<sup>&</sup>lt;sup>116</sup> D. Hilbert, *Letter to Frege*, 29.12.1899, in G. Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, transl. H. Kaal, Blackwell, Oxford 1980, pp. 38-41, p. 39.

<sup>&</sup>lt;sup>118</sup> D. Hilbert, *The New Grounding of Mathematics: First Report*, transl. W. Ewald, in W. Ewald (ed.), *From Brouwer to Hilbert*, Oxford University Press, Oxford 1996, vol. 2, pp. 1117-1134, p. 1120.

tions deriving from these axioms»<sup>119</sup>. The only requirement on the axioms that «the construction of axiomatic systems imposes» is «consistency», namely «non-contradiction»<sup>120</sup> (*ibid.*). The «mathematician starts from axioms and definitions, and has also at disposal theorems already demonstrated; then the mathematician obtains new theorems by means of demonstrations», namely «chains of deduction that obey logical rules»<sup>121</sup>.

#### 14. Negative Implications of the Abstract Axiomatic Method for Mathematics

The view that the method of mathematics is the abstract axiomatic method and mathematical practice should be based on that method, however, has several negative implications for mathematics.

- I) The view leads to the trivialization of mathematical research, because it implies that the latter can be wholly made by a computer, mathematicians are unnecessary. This follows from the fact that the assumption reduces mathematical research to deducing propositions from arbitrarily chosen axioms, and there is an algorithm which generates all deductions, and hence all theorems, from given axioms. Thus, if mathematical research consists in deducing propositions from arbitrarily chosen axioms, then, as Turing says, we could «imagine that all proofs take the form of a search through this enumeration for the theorem for which a proof is desired»<sup>122</sup>. Therefore, the algorithm is all that is needed, mathematicians are superfluous.
- 2) The view leads one to think that mathematics is suitable only for belaboring the obvious. As Rota says, «the mistaken identification of mathematics with the» abstract «axiomatic method has led to a widespread prejudice among scientists that mathematics is nothing but a pedantic grammar, suitable only for belaboring the obvious and for producing marginal counterexamples to useful facts that are by and large true»<sup>123</sup>.
  - 3) The view leads to the parcelling-out of mathematical research.

<sup>&</sup>lt;sup>119</sup> T. Vialar, *Handbook of Mathematics*, Books on Demand, Norderstedt 2017, p. 6. <sup>120</sup> *Ibidem*.

<sup>&</sup>lt;sup>121</sup> Ivi, p. 7.

<sup>&</sup>lt;sup>122</sup> A. M. Turing, Systems of Logic Based on Ordinals, in B. J. Copeland (ed.), The Essential Turing, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 146-204, p. 193.

<sup>&</sup>lt;sup>123</sup> G.-C. Rota, *Indiscrete Thoughts*, cit., p. 142.

For, it encourages the mathematician to carve out a small space in which to work, losing sight of the final goal, or perhaps without even having one, often merely for career or funding reasons. Bourbaki himself admits that many mathematicians «take up quarters in a corner of the domain of mathematics», and «not only do they ignore almost completely what does not concern their special field, but they are unable to understand the language and the terminology used by colleagues who are working in a corner remote from their own»<sup>124</sup>.

- 4) The view opens the way to an anarchic and uncontrolled development of mathematical research. Bourbaki himself admits that the abstract axiomatic method has favoured the creation of «monster-structures, entirely without applications; their only merit was that of showing the exact bearing of each axiom, by observing what happened if one omitted or changed it»<sup>125</sup>.
- 5) The view leads to the obscurity of mathematics. As Rota says, because of the use of the abstract axiomatic method, «a piece of written mathematics cannot be understood and appreciated without additional strenuous effort. Clarity has been sacrificed to such shibboleths as consistency of notation, brevity of argument and the contrived linearity of inferential reasoning»<sup>126</sup>. As a result, «the impenetrability of mathematical writing has isolated the community of mathematicians»<sup>127</sup>.
- 6) The view breaks the connection between mathematics and concrete reality. Thus, Hilbert says that, through the abstract axiomatic method, mathematics «becomes completely detached from concrete reality», it «has nothing more to do with real objects»<sup>128</sup>. It is «a pure thought construction, of which one can no longer say that it is true or false», and «the task of mathematics is» merely «to develop this framework of concepts in a logical way»<sup>129</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>124</sup> N. Bourbaki, *The Architecture of Mathematics*, transl. A. Dresden, in W. Ewald (ed.), *From Brouwer to Hilbert*, Oxford University Press, Oxford 1996, vol. 2, pp. 1265-1276, p. 1266. <sup>125</sup> Ivi, p. 1275, fn. 9.

<sup>&</sup>lt;sup>126</sup> G.-Ĉ. Rota, *Indiscrete Thoughts*, cit., p. 142.

<sup>127</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>128</sup> D. Hilbert, *Lectures on the Foundations of Arithmetic and Logic 1917-1933*, Springer, Dordrecht 2013, p. 435.

<sup>129</sup> Ibidem.

### 15. The Aim of Improving Methods of Acquisition of Knowledge

As already said, despite the negative consequences of the view that the method of mathematics is the abstract axiomatic method, the view is still the prevailing view of mathematics. This suggest that philosophy might have an important role in convincing recalcitrant mathematicians to replace it with a view without these negative implications, which could benefit mathematical research.

Such an alternative view is the view that the method of mathematics is a development of the method originally formulated by Plato, the analytic method <sup>130</sup>.

This view involves a radical change in attitude towards discovery. According to the view that the method of mathematics is the abstract axiomatic method, discovery is an irrational process.

Thus, Dieudonné says that it is impossible to explain how mathematicians «arrived at their results», because «what goes on in a creative mind never has a rational "explanation", in mathematics any more than elsewhere» <sup>131</sup>. All we know is that a mathematician has «sudden "illuminations", and a "formalizing" of what these have revealed» <sup>132</sup>.

Feferman says that «the mathematician at work relies on surprisingly vague intuitions and proceeds by fumbling fits and starts with all too frequent reversals. In this picture» the «individual processes of mathematical discovery appear haphazard and illogical» So «the creative and intuitive aspects of mathematical work evade logical encapsulation» 134.

On the contrary, according to the view that the method of mathematics is the analytic method, mathematical discovery is a rational process. The analytic method is a general method of discovery, and is a logical method because it is based on logical rules, both deductive and non-deductive rules.

That the analytic method is a general method of discovery has been acknowledged already in antiquity. According to the view that the method of mathematics is the analytic method, mathematics

<sup>&</sup>lt;sup>130</sup> See C. Cellucci, *The Making of Mathematics: Heuristic Philosophy of Mathematics*, cit., Chapter 5.

<sup>&</sup>lt;sup>131</sup> J. Dieudonné, *Mathematics – The Music of Reason*, transl. H. G. Dales-J. C. Dales, Springer, Berlin 1998, p. 27.

<sup>&</sup>lt;sup>132</sup> Ibidem.

 <sup>133</sup> S. Feferman, In the Light of Logic, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 77.
 134 Ivi, 178.

is problem solving, while according to the view that the method of mathematics is the axiomatic method – already in the form of Euclid's concrete axiomatic method – mathematics is theorem proving. Now, Carpus of Antioch points out that, for «problems, a general procedure has been invented, namely the method of analysis, by following which we can always hope to find a solution. Thus it is that even the most obscure problems can be pursued»<sup>135</sup>. On the contrary, in the case of theorems, «no one to this day has been able to give us a general method of approaching them»<sup>136</sup>.

Replacing the abstract axiomatic method as the method of mathematics with the analytic method could be a main aim of philosophy with respect to mathematics.

### 16. The Aim of Contributing to the Birth of New Sciences

As already stated, another main aim of philosophy could be to contribute to the birth of new sciences.

For example, let us consider the theories of evolution. Knowledge has an important role in evolution. Even simple organisms such as the prokaryotes cannot survive if they do not acquire knowledge about the environment. But the current theories of evolution completely disregard the role of knowledge in evolution. They do not take into account that knowledge is one of the means by which individuals can be fittest to survive, and an important one. Therefore, they are unable to explain, for example, why our earliest human ancestors, who were weak and vulnerable creatures compared to large mammals, were able to survive in the midst of stronger competing or threatening species. This can be explained only by arguing that they could outsmart those species by showing greater ingenuity in acquiring and making use of knowledge about the environment. This is just an example of the fact that knowledge is a life function, because it is essential to the life of all organisms 137. In order to survive, all organisms must explore the ecological possibilities available to them, and to this purpose they need to have knowledge about the environment. But the current the-

<sup>&</sup>lt;sup>135</sup> Proclus, *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, 242.14-17 Friedlein.

<sup>&</sup>lt;sup>137</sup> See C. Cellucci, *The Making of Mathematics: Heuristic Philosophy of Mathematics*, cit., Chapter 17.

ories of evolution do not have the conceptual tools to deal with the role of knowledge in evolution, they have no place for knowledge as a life function.

Then, there is need for a new science that complements the current theories of evolution with a theory of knowledge. On account of its long-standing familiarity with the study of knowledge, philosophy could give an important contribution to the birth of this new science.

As another example, let us consider cognitive science. Mathematics essentially involves interaction with the world outside one's head. This is to be meant not only in the sense that several mathematical problems have an extra-mathematical origin, several mathematical concepts are formulated to deal with extra-mathematical questions, and several mathematical theories are developed to meet with extra-mathematical needs and are evaluated in terms of their capacity to meet those needs. It is to be meant also in the sense that the making of mathematics essentially involves representations located outside one's head. For example, much mathematics could not be done without using any symbolic or diagrammatic representation outside one's head. This is denied by supporters of the view that the method of mathematics is the abstract axiomatic method and mathematical practice should be based on that method. They claim that the use of symbolic or diagrammatic representations outside one's head is inessential, because mathematical truths can be deduced from given axioms, and deductions can be located entirely in one's head. But this claim is invalid. On the one hand, by Gödel's first incompleteness theorem, not all mathematical truths can be deduced from given axioms. On the other hand, generally deductions cannot be located entirely in one's head, because we are incapable of making even comparatively short deductions from given axioms without the help of symbolic or diagrammatic representations outside our head. Since the claim is invalid, one must account for the role in mathematics of representations located outside one's head. But the current theories of cognitive science do not have the conceptual tools to account for this role, and generally for the role in knowledge of representations located outside one's head.

Then, there is need for a new science that complements the current theories of cognitive science with a theory of representations located outside one's head. On account of its long-standing familiarity with the study of representations, philosophy could give an important contribution to the birth of this new science.

#### 17. Conclusion

The present condition of philosophy has led to claim that philosophy has lost its bite, and is a relic of past glories because it is irrelevant to the advancement of knowledge. To overcome this condition of philosophy, the present view of philosophy must be replaced by a view of philosophy according to which philosophy is acquisition of knowledge, it can contribute to the advancement of knowledge in several manners, in particular by improving the methods of acquisition of knowledge, and can even lead to the birth of new sciences. This paper has given some suggestions as to how to implement this conception of philosophy.

Sapienza Università di Roma carlo.cellucci@uniromai.it



# Philosophy as a Profession, and as a Calling\*

### by Susan Haack

© 2021 Susan Haack. All rights reserved

ABSTRACT: Philosophy hasn't always been, as it now is, an academic special-ty conducted mostly in universities and colleges. One might think, Haack comments, that the professionalization of philosophy means that not only more, but better, philosophy gets done; but she continues, sadly this is not so. Here, Haack explores the differences between doing philosophy as a profession, a job, and doing it because one has a calling, and articulates why those for whom philosophy is more than a job are apt to find themselves at odds with the "administrative" values of the profession.

KEYWORDS: Philosophy, Profession, Calling, Amateur, Work, Values

ABSTRACT: La filosofia non è sempre stata, come lo è ora, un'area di studi accademici condotti principalmente nelle università e nei college. Si potrebbe pensare, sostiene Haack, che la professionalizzazione della filosofia significhi che non solo si produca più filosofia, ma anche che se ne produca di migliore. Sfortunatamente, continua Haack, non è così. In questo articolo Haack esplora le differenze tra il filosofare in quanto professione, in quanto lavoro, e il filosofare perché se ne ha la vocazione, e spiega perché coloro per i quali la filosofia è più di un lavoro siano inclini a trovarsi in contrasto con i valori "amministrativi" della professione.

KEYWORDS: filosofia, professione, vocazione, dilettante, lavoro, valori

<sup>\*</sup> This article differs from all other articles published in this Journal, because the Author has set as a mandatory condition for the publication of her contribution to follow her own editorial norms for footnotes, which are different from the ones provided by the Journal [Editor's note].

[T]he philosophic nature [...] will inevitably grow to possess every virtue if it happens to receive appropriate instruction, but if it is sown, planted, and grown in an inappropriate environment, it will develop in quite the opposite way....'.

But yield who will to their separation, My object in living is to unite My avocation and my vocation As my two eyes make one in sight. Only where love and need are one, And the work is play for mortal stakes, Is the deed ever really done For heaven and the future's sakes<sup>2</sup>.

#### Introduction

Of course, philosophy hasn't always been a profession, an academic specialty conducted primarily in universities and colleges. René Descartes (1596-1650) earned a degree in civil and canon law; but rather than practicing law, in 1618 he became a volunteer in the army of Maurice of Nassau and then, later, in the army of Maximilian of Bavaria. In late 1646 Queen Christina of Sweden began a correspondence that eventually led, in 1649, to Descartes's going to Sweden under her patronage<sup>3</sup>. Benedict [Baruch] de Spinoza (1632-1677) turned down prestigious teaching positions and instead made his living grinding lenses for optical instruments, collaborating on designs with Christiaan Huygens. His philosophical ideas caused him to be shunned by his own Jewish community, and his *Ethics*<sup>4</sup> was placed on the Catholic Church's *Index of Forbidden Books*<sup>5</sup>. John Locke (1632-1704)

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Plato, *Republic*, trans. G. M. A. Grube, revised by C. D. C. Reeve (c. 380 B.C.; Indianapolis, IN: Hackett, 1992), 492a (Stephanus pagination).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Robert Frost, "Two Tramps in Mud Time", in *A Further Range* (New York: Henry Holt and Company, 1936), 15. I learned of Frost's poem, by the way, from Robert B. Parker, *Mortal Stakes* (New York: Dell, 1973); and later discovered how much Parker learned from Frost. See especially Robert B. Parker, *Early Autumn* (New York: Dell, 1981), which is shot through with Frost's thinking about work, autonomy, etc.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> See Justin Skirry, "René Descartes (1596-1650)", *Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP)*, accessed October 12, 2020, https://iep.utm.edu/descarte/. Unhappily, he caught pneumonia and died in 1650.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Benedictus de Spinoza, "Ethica", in *Opera Posthuma*, eds. Jarig Jelles and Jan Rieuwertsz (Amsterdam: Rieuwertsz, 1677).

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> He died at age 44, from a lung disorder that (some conjecture) may have been the

was a trained in medicine, and later would be appointed physician to his patron, Anthony Ashley Cooper, first Earl of Shaftesbury<sup>6</sup>. George Berkeley (1685-1753) was the oldest son of William Berkeley, a minor Anglo-Irish nobleman. After lecturing in Divinity and Hebrew at Trinity College, Dublin, in 1721 he took holy orders. In 1721-1722 he was made Dean of Dromore and in 1724 Dean of Derry. In 1723 he received a legacy from Esther Vanhomrigh. In 1728 he married, and went to America until returning in 1732. He was appointed (Anglican) Bishop of Cloyne in 1735<sup>7</sup>.

David Hume (1711-1776) was a second son, and his inheritance was meager; so he moved to France, where he could live more cheaply, and there begin (at age 23) writing his *Treatise of Human Nature*. In 1745 he accepted a position as tutor to a young nobleman – who, however, turned out to be insane; so in 1746 he became secretary to his cousin, Lt. General James St. Clair, eventually going with him on a diplomatic mission to Austria and Italy. Between 1754 and 1762 he was a librarian to the Edinburgh Faculty of Advocates; and later secretary to the British Embassy in Paris before retiring in Edinburgh in 17698. Thomas Reid (1710-1796) was a minister in the Church of Scotland until 1752, when he became a professor at King's College, Aberdeen; then, shortly after the publication of his first book, he was given the Professorship of Moral Philosophy at the University of Glasgow formerly held by Adam Smith9.

John Stuart Mill (1806-1873) was a colonial administrator for the East India Company from 1823 to 1858; and served as Member of Parliament for City and Westminster from 1865-68, during which years he was also Lord Rector of the University of St. Andrews<sup>10</sup>. Except for a few years as a lecturer at Johns Hopkins University, Charles Sanders Peirce (1839-1914) spent most of his working life as a

result of inhaling fine glass particles in the course of his work.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> "John Locke", *History*, updated September 20, 2019, https://www.history.com/top-ics/british-history/john-locke.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> See generally H. B. Acton, "Berkeley, George", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan Publishing Co., 1967, vol. 1), 295-304.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> See generally D. G. C. MacNabb, "Hume, David", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan Publishing Co., 1967, vol 4), 78-80.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> See generally S. A. Grave, "Reid, Thomas", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan Publishing Co., 1967, vol. 7), 118-121.

<sup>10</sup> See generally J. B. Schneewind, "Mill, John Stuart, *The Encyclopedia of Philosophy*,

ed. Paul Edwards (New York: Macmillan Publishing Co., 1967, vol. 5), 314-315.

scientist at the U.S. Coastal Survey, until in 1891 he resigned and went to live on an inheritance from his father, mathematician Benjamin Peirce<sup>11</sup>. Friedrich Nietzsche (1844-1900) taught, not philosophy, but classical philology, at the University of Basel from 1869-1879, when he had to resign from his academic duties after finding he could use his eyes for only twenty minutes a day; but then, supported by a pension from the university and the City of Basel's Voluntary Academic Association, began writing his most important philosophical work. In 1889 he suffered a complete physical collapse, though he lived until dying of a stroke in 1900<sup>12</sup>. Gottlob Frege (1848-1925) taught, not philosophy, but mathematics, at the University of Jena; and during his early career survived on unpaid or poorly paid scholarships and lectureships, and had to be subsidized by his mother 13. Jeremy Bentham lived on an inheritance from his father, Jeremiah Bentham, a very successful solicitor 14.

More recently, Bertrand Russell (1879-1970) was fired from his position at Trinity College, Cambridge after he was convicted and sent to prison under the Defense of the Realm Act for his pacifism in World War I; later, his *History of Western Philosophy* (1945)<sup>15</sup> made him a secure income for life<sup>16</sup>. Ludwig Wittgenstein (1898-1951) – who had been a volunteer soldier in the Austro-Hungarian army in World War I – worked as a gardener and as schoolteacher before returning to Cambridge in 1929<sup>17</sup>.

Nowadays, however, the great majority of philosophers are profes-

<sup>&</sup>lt;sup>II</sup> Joseph Brent, C. S. Peirce: A Life (Bloomington: Indian University Press, 1993), 139, 203.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> R. Lanier Anderson, "Friedrich Nietzsche", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, first published March 17, 2017, https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/. (One conjecture, apparently, is that he had a slow-growing tumor on the brain behind his right eye). The part about the pension is based on Julian Young, *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography* (New York: Cambridge University Press, 2010), 276-277.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Frege's Philosophy in Context, eds. Michael Beaney and Erich H. Reck (New York: Routledge, 2005), 25-27.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Charles Milner Atkinson, *Jeremy Bentham: His Life and Works* (London: Methuen & Co., 1905), 26.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, 1945). <sup>16</sup> "Bertrand Russell Biography", *Biography Online*, accessed October 12, 2020, https://www.biographyonline.net/writers/bertrand-russell.html.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> "Ludwig Wittgenstein: 1889-1951", in *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments*, ed. Stuart Shanker (London: Croom Helm, 1986, vol. 1), 9-11.

sors or lecturers in academic institutions. Yes, there's also a cadre of "independent scholars"; but at least a good many of these are people who were unsuccessful in the pursuit of an academic job. And yes, quite a number of those who hold positions in philosophy departments probably don't think of themselves as philosophers, but simply as teachers of philosophy, with no pretensions or aspirations to *be* philosophers themselves. But with a few rare exceptions – such as the late Roger Scruton, who parted from the academy after several decades and instead supported himself, apparently, by consulting first for various businesses in the former Soviet bloc, and then for tobacco companies, working for think-tanks, etc.<sup>18</sup> – a philosopher, these days, is a professor of philosophy.

\*\*\*

You might think that this would mean that more philosophy gets done and, at least some of it, better, than in earlier times; after all, there are now thousands of people working at it rather than a few hundred, under no threat of official sanctions for heresy or political dissent<sup>19</sup>, most of them with relatively light other duties and, moreover, reasonably well-paid. But that isn't what we see; far from it. (Sometimes I wonder how much of the problem is just that the profession got *too* big <sup>20</sup> – and so, inevitably, includes too many time-servers).

Anyway, what we actually see is vast quantities of writing published, vast numbers of papers presented, etc., but a profession that is hyper-specialized, a discipline that is fragmented into cliques and fiefdoms; a raft of passing fads and fashions; a huge stack of journals, many published by the same few giant commercial concerns – and what there is of good work often crowded out or shouted down. And, rather than happy people grateful to be doing such interesting and challenging work, we see far too many who are anxious, depressed, or

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Roger Scruton, "Curriculum Vitae", *Sir Roger Scruton: Writer & Philosopher*, accessed April 2I, 2020, https://www.roger-scruton.com/homepage/about/curriculum-vitae. Ironically enough, Scruton died of lung cancer.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Though there is, I suspect, a lot of self-censorship by those who fear expressing unpopular ideas.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Ás Óswaldo Chateaubriand suggested to me in a discussion after I presented "The Fragmentation of Philosophy" at the Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.

low-energy and exhausted after finally getting tenure – or else manically hyperactive, as if they can't producing the barely-publishable stuff that got them that far.

Hence my topic here: the difference between philosophy as an academic profession and philosophy as a calling, a vocation if you will – not, I should add, in a religious sense, but in the sense in which we might describe nursing, for example, as (for some) a calling. This cuts across the distinction between professional and amateur. Though both the amateur and the philosopher with a calling would continue to do philosophy even if they weren't paid to do so; at least, in my mouth "calling" is not intended to have any of the unfavorable connotation "amateurish" has acquired, that hint of "minor league, not major league". When I speak of those who have a calling I have in mind those who would do philosophy seriously, genuinely trying to figure things out, even if they weren't paid to do so. An obvious example is Peirce, who worked steadily and productively at philosophy, logic, semiotic, history of science, etc., long before and for decades after Hopkins fired him.

For some few of us, of course, philosophy is *both* profession *and* calling. But this, as I shall argue, often leaves us torn between competing values and competing aspirations. For doing philosophy successfully – by which I mean, making some progress on some question or questions, or for that matter honestly going wrong in a way that will eventually enable others to do better – requires very significantly different skills, different temperament, different attitudes, etc., from being successful in the philosophy profession, or indeed as a professor in a university. For the core aspiration of a philosopher is to storm the citadel of knowledge, or at least – as Peirce puts it, to be one of the corpses over which subsequent generations can climb to get to the truth<sup>21</sup>; and it's abundantly clear that this is *not* the core aspiration of someone who aims to be successful in the philosophy profession today. The "philosophical nature" of which Plato speaks hears the call, but it is only too easily corrupted in a bad environment.

Don't get me wrong: I'm not saying that those for whom philosophy is a calling always or necessarily do a better job of advancing philosophical understanding than those for whom it's just a job. They

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Peirce, *Collected Papers*, eds. Charles Hartshorne, Paul Weiss, and (vols. 7 & 8) Arthur Burks (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1958), 6.3 (1898) (references to the *Collected Papers* are by volume and paragraph number, followed by the original date).

don't. Even the most dedicated can waste time in blind alleys; and even the most cynical "professionals" may hit on something really helpful. I'm not saying, either, that someone for whom philosophy is just a job can't be entirely serious about the work, i.e., can't genuinely try to figure out the truth of the questions that concern him. He *will* stop working on these questions if he's no longer paid to keep at it, however; and he won't worry much about whether those questions are just niggles.

And neither am I saying that it's *impossible* to survive, let alone to thrive, in our profession while doing genuine, serious philosophical work; I *am* saying, however, that it's really *difficult* – much more difficult than it ought to be, or than it would be were our profession, and our universities generally, better oriented to the life of the mind than they are. As I shall argue, there is real tension between what I shall call, for want of a better word, the "administrative" values and goals of these institutions, and the intellectual or epistemological values of the genuine inquirer.

The argument will begin with an articulation of those competing values and goals, and continue with some thoughts about why, as Plato saw, the philosophical temperament can so readily be corrupted by an inhospitable environment<sup>22</sup>.

I

I begin with a sketch – I'm afraid, a jeremiad – about the present condition of our profession.

An explosion of publications, the formation of cliques and cartels, the decline of quality: Publishers' book catalogues get fatter and fatter; but not to the benefit of philosophical advance. Many of these books, moreover, sell only a few hundred copies, at most – perhaps not even that, in the case of books published "print on demand" and often at prices so high that only a few libraries can afford them. And there has

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> A train of thought begun in Susan Haack, "Out of Step", in *Putting Philosophy to Work: Inquiry and Its Place in Culture*, expanded ed. (2008; Amherst, NY: Prometheus Books 2013), 25I-268 (text) & 313-317 (notes).

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> This doesn't mean, as you might imagine, that if you order the book, they'll print it; only that, if and when they have what they judge "enough" orders in hand, they'll print some.

been a huge explosion of journals – some, thank goodness, still independent, but many, at this point, owned by those huge commercial presses: Springer, Elsevier, de Gruyter, Taylor & Francis, etc., etc., and, yes, Oxford and Cambridge. These publish thousands of articles; but most of these articles are (deservedly) unread, or read only by members of the same small group of specialists who write them and referee them – and all too many are on such ephemeral and innutritious topics as X's critique of Y's interpretation of Z's commentary on W<sup>24</sup>.

Subscriptions to these journals are sold, at vast expense, to libraries, the cost being "justified" by the fact that their contents are peer-reviewed; but whether such review is any kind of guarantee of quality, or even of minimal competence, is at best doubtful<sup>25</sup>. The fact is that the swollen tide of submissions, especially from graduate students hoping this will help them find employment, is overwhelming; and that as a result editors are forced to rely on referees who are probably unknown to them, and often far from competent. Indeed, I have been told that some editors actually call on their graduate students to decide which papers get refereed, and which get rejected out of hand – which is, by my lights, grossly inappropriate. The inevitable result is the rise of refereeing-and-reviewing cartels, which in turn is reinforced by, another disturbing feature of our profession – hyper-specialization and fragmentation.

Even the style of philosophical writing has become more uniform, more "samey", and less engaged. Most of what's published, probably, is in more or less correct international-English or German or whatever – if necessary, it is copy-edited into conformity (usually by functionaries with no understanding of the topics at issue); so much so that by now a deadpan, lifeless manner is so much the standard fare that anyone who writes with real style or sense for the rhythm of English<sup>26</sup> is likely to leave some readers simply baffled. Contractions, for example, are now a big no-no; and a stylistically grim and often philosophically and historically misleading social-science style of references by parenthetical name, date, and page number is commonly

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Susan Haack, "The Academic-Publication Racket: Whatever Happened to Authors' Rights?" *Borderless Philosophy* 2 (2019): 1-21.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> See also Susan Haack, "Peer Review and Publication: Lessons for Lawyers" (2007), in *Evidence Matters: Science, Truth, and Proof in the Law* (New York: Cambridge University Press, 2014), 156-179.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Or, I would guess, Spanish, Italian, Chinese, or whatever.

enforced. Few complain, for publication seems to have become largely a formality; after all, most authors have been obliged to give up all rights to their work to Oxford, Springer, or whoever, and have no way of knowing what becomes of it after publication.

Is there good stuff out there among the dreck? Probably. Is there even important stuff out there? Possibly. But some good stuff, doubtless, is turned down because it's not sufficiently *au courant* with the current literature; and even some important stuff because it's just too unconventional. And the chances of anyone finding the best stuff are, of course, slim, simply because the tsunami of forgettable articles is so enormous. Instead, too many rely on looking for work from other members of their clique – or from Big Names, which often means those in highly-ranked departments, those known to have landed big grants or those who are able to make a big splash on the internet. We rely, inevitably, on surrogate measures of quality.

Hyper-specialization and fragmentation: when I began, decades ago, a department would doubtless include specialists in ancient philosophy, in history of philosophy, logic, epistemology, metaphysics, philosophy of science, etc.; but these would be broad areas, not tiny niches, and all would have a reasonably informed interest in other areas, too. Nowadays, however, we see more and more people specializing in Aristotle's philosophy of mind or the analytic a posteriori in Kant and Kripke, fewer in broad periods of history of philosophy; more in social epistemology, feminist epistemology, formal epistemology, virtue epistemology, evolutionary epistemology than in epistemology generally, more in philosophy of physics, or quantum physics, or philosophy of biology, or evolutionary biology or in feminist philosophy of science than in philosophy of science generally – ever more specialists in ever tinier niches<sup>27</sup>.

There is a plethora of cliques, cartels, and passing fads and fashions. Moreover, the debates in these tiny niches have a shorter and shorter shelf-life, as questions once fashionable simply fade from view when people get bored with them. Rarely, it seems, are such passing problems resolved; rather, the person from whose theory they derived dies, or retires, or fades from view, and people just move on to yet another passing fad.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> See Susan Haack, "The Fragmentation of Philosophy, the Road to Reintegration", in *Susan Haack: Reintegrating Philosophy*, eds. Julia Göhner and Eva-Maria Jung (Berlin: Springer, 2016), 3-32.

As a result, philosophy itself has become fragmented, and fewer people than ever are prepared to see cross-border connections even, say, between epistemology and metaphysics, or epistemology and philosophy of science. Moreover, much philosophy is largely cut off from its own history, strongly favoring the recent. And insofar as there are generalists, too often they are generalists with an axe to grind, some fad or some fashion to push, whether it be "experimental" methods, atheism, or whatever. And so we see today's equivalent of the Sophists against whom Plato was warning – those out to make their professional way, or even to make themselves famous in a larger world, by promising more than they can possibly deliver. The latter half of the twentieth century saw many notable Sophists<sup>28</sup>, among them Karl Popper (selling his covertly skeptical, and therefore utterly hopeless, philosophy of science not only to philosophers, but to scientists, judges, etc., as a modest and realistic fallibilism)29, and Richard Rorty (selling his farrago of vaguely post-modern confusions as "pragmatism")<sup>30</sup>. And today, we have the new Sophists who dismiss all questions of value on the basis of the unargued slogan that «physics fixes all the facts»<sup>31</sup>, or promise that neuroscience will solve all our philosophical problems for us, or ..., etc.

Π

What explains all this? – A good part of the disaster, I believe, results from a serious mismatch between what's needed to do serious philosophical work, and what's needed to succeed in the present, "productivity"-oriented environment of universities. Indeed, on reflection

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> I'm tempted to add W. V. O. Quine to the list, because his superficially clear prose disguises so many fatal ambiguities. See e.g., Susan Haack, *Evidence and Inquiry* (1993; Amherst, NY: Prometheus Books, 2009), chap. 6, on the ambiguities of his conception of "naturalized epistemology". Sandra Harding, with her grossly exaggerated claims about what feminism will do for philosophy, is another strong candidate.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Susan Haack, "Just Say 'No' to Logical Negativism", in *Putting Philosophy to Work: Inquiry and Its Place in Culture*, 179-194 (text) & 298-305 (notes).

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> See e.g., Haack, Evidence and Inquiry, chap. 9; Susan Haack, "Pining Away in the Midst of Plenty: The Irony of Rorty's Either-Or Philosophy", The Hedgehog Review: Critical Reflections on Contemporary Culture, Summer 2016, 76-80.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Alex Rosenberg, *The Atheist's View of Reality: Living Life without Illusions* (New York: W. W. Norton, 2011).

I'm tempted to say that universities' preoccupation with incentivizing productivity is itself a mistake, that it would be better simply to concentrate on hiring the right people and getting out of the way of their work, and that the real problem is less a lack of incentives to good work than an overabundance of perverse incentives to *produce stuff*, whatever its quality.

Of course, however, not *all* the blame can be laid at the door of administrators. We must face the fact that we have, to some degree, brought the disaster on ourselves by meekly adapting to those distorted administrative values.

What, then, is really needed to do good philosophy? – interest, time, intellectual capacity, judgment, realism, imagination, patience, intellectual fortitude, persistence. In more detail:

- First, obviously enough, you must have an interest in answering some philosophical question or questions. This needn't be, so to speak, self-generated, spontaneous interest; it might be interest that results, for instance, from being invited to write on a certain topic, or from being provoked by some mistaken claim by someone else. But it needs to be a genuine interest in answering the question, not merely in debating inconclusively over it, or in just coming up with some plausible and convenient answer.
- Second, equally obviously, you need the time to think things through.
- Third, you need the right kind of intellectual capacity, and enough background knowledge to have some idea how to begin figuring out the answers you want. This "necessary intellectual capacity" doesn't mean you need to be quick, clever, or "smart" (indeed, slower, but patient and persistent may be much better). And that "necessary background knowledge" doesn't mean that you need to have read all the literature on the subject; indeed, being provoked by Plato may be a lot better than having read a hundred recent journal articles.
- You will also need a realistic sense of which questions might, with hard work, be within your capacity, so that you don't waste time and energy on questions beyond your powers, or spend it on questions too easy to warrant so much work.
- More than this, though, you need the imagination to come up with possible solutions, and the patience to work them out in

- some detail; you will never get them exactly right the first time indeed, you'll be very lucky to get anything even approximately right the first time.
- On top of this, you need the intellectual backbone to start over should your ideas fail; and the courage to acknowledge that you had been mistaken, and had wasted perhaps weeks and maybe many years of work following false leads – or, even worse, trying to answer a question that was in one way or another misconceived.
- And this means you will need the persistence, sometimes, to figure out what's wrong with your question: a false presupposition several steps back, perhaps, or a hitherto unnoticed ambiguity.
- All this requires a certain obstinate independence of mind; it's simply impossible if you are preoccupied with trying to please others, or to get your ideas accepted by them.

Of course, no one starts out with all of this in place; and no one possesses all of it in equal measure. It's something that, with luck, you grow into over time. Plenty of people, sadly, start out full of enthusiasm, but end up bored and jaded; the lucky few find they're doing the work they were made to do, and happily keep on doing it -if their environment lets them.

But all this requires not only that you have, or develop, the right temperament and all the other necessary qualities, but also that your environment allows you the time and peace of mind to exercise them and, most importantly, does not encourage haste, carelessness, impatience, fudging, etc. Ideally, universities would attract people capable of doing really good work, give them incentives to keep at it despite the difficulties, and to keep producing the best work they can. But, sadly, the environment of universities today could scarcely be less suitable to getting real work done. Instead, it attracts and encourages plenty of would-be Names and would-be sophists, and plenty more just seeking an easy and quiet life.

III

Of course, the way universities are run isn't the same everywhere. I'll focus here on the U.S. and other parts of the English-speaking world; but will turn later to noting differences, and commonalities – most

importantly, among the commonalities, the increasing bureaucratization of universities – elsewhere.

Once upon a time (in the English-speaking world at least), universities were run largely by faculty: i.e., by working professors who took on the chore of being chair or dean for a few years, but with every intention of returning to their real work after that. This was what was called "service", and was perceived as a temporary sacrifice of serious intellectual work for the common good. Even the presidents of universities were usually academics, though often at a late stage of their career. Other administration – of finances, admissions, registration of students, recording of exam results, and such – was the work of professional administrators, who were thought of (and, I believe, usually thought of themselves) as charged with the task of making the *real* work of the university run smoothly.

But now things are very different. U.S. universities are now mostly "managed" – what a revealing word! – by professional administrators who view faculty as "employees", whose "productivity" they organize and monitor<sup>32</sup>. Indeed, at this point universities are enormous bureaucracies, some even with more administrators than faculty. (Some of us notice that, somehow, when there are more bureaucrats, there is also more bureaucratic work for faculty to do – administrators, after all, tend to care about how many people "work under them", and are quite good at finding new tasks to delegate to underlings, including us academic "employees").

University presidents are often former politicians, Deans former chairs; lower-level administrators may have the degrees in academic administration now offered by education departments. Deans, to be sure, were often once chairmen; but nowadays even the position of departmental chair is essentially an administrative position; and those who go into administration from the classroom, the laboratory, etc., only very, very rarely return; mostly, their goal is to rise in the administrative ranks, from Assistant Dean to Associate Dean, from Associate Dean to Dean, from Dean to Provost, perhaps even from Provost to President.

Most of these "managers" no longer have ongoing, serious intellectual interests, even if they once did; and while many are smart enough in political, practical, and bureaucratic ways, they aren't

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Benjamin Ginsberg, *The Fall of the Faculty, the Rise of the Administrative University* (New York: Oxford University Press, 2011).

going to solve any hard intellectual questions. Moreover, they are simply not equipped to assess the worth of academic work other than by external, surrogate measures. And their values, naturally, are entirely different from those of old-fashioned working academics. I shall focus here on chairmen and deans – who are middle managers needing to gain the approval both of faculty in their department or their school and of the upper levels of administration – because it is they who make the most crucial judgments about the work of faculty, and who faculty are granted tenure, who is promoted, who gets what kind of raise, and so forth.

Remember: we professors are now "employees" who are supposed to be, above all else, "productive." But what is it that faculty produce? Well-educated students, hopefully; but that's not what's at issue here; indeed, skill and success in teaching are held in less and less regard, perhaps because so many teaching duties are now assigned to graduate students and adjuncts. No, the important thing is research; hence the phrase "research-active" (which I never heard in my early decades of teaching), and the distaste for "dead wood," i.e. unproductive faculty. Once upon a time, an academic wrote a book or an article when he or she had an idea he wanted to put forward and share; now, we must all be productive all the time, and administrators must determine the worth of what we produce.

Probably there are still a few department chairs who make a conscientious effort to stay abreast of the work of people in their department; but my experience suggests they are now the exception, not the rule. Chairs are too busy, for one thing; in the case of graduate departments, managing squads of teaching assistants and adjuncts as well as (hopefully) ensuring that essential course are taught, involved in endless meetings, running around using up their generous travel budgets, etc. And in any case, while once to be a philosopher was to be a generalist, familiar with many areas, by now the subject has become so hyper-specialized they may be simply unable to judge colleagues' work. No wonder friendships and enmities count for so much; no wonder chairs rely on where work was published, not what it says.

Deans are even less qualified to make such appraisals. How could they? There is far too much to read, and even if there weren't, most of it will be far beyond their comprehension. So they rely on the judgment of chairmen and women – often biased, and as I've said, only rarely based on seriously reading anyone's work – and on such surrogate measures as the supposed "prestige" of this or that journal,

this or that press, on peer-reviewers, on the amount of grant money brought in and, of course, on "rankings".

Faculty anxious to get tenure, a raise, or promotion soon internalize these distorted administrative values. The result, inevitably, is an erosion of the qualities of character and the habits needed to do serious work. We see this all the time in philosophy, as people focus on fashionable topics where (they hope) it's easier to publish, rather than on topics where they really hope to be able to make progress; and concentrate on producing something publishable fast enough for the next annual report, not something solid and thought-through. They rush the work, and skimp the details; they are unwilling to admit it when they were wrong and need to start over. And they are too much concerned with the status of the journals or the presses with which they publish, and sometimes obsess over their department's "ranking" in the PGR<sup>33</sup>.

Moreover, when new professors are hired, the ones chosen are those judged likely to succeed in this environment, meaning the quick and the plausible, not those with slower but deeper and more painstaking minds. And when professors train graduate students (another revealing word! – years ago we used to think in terms of *teaching* and *educating* graduate students, not "training" them), naturally they aim to make them employable <sup>34</sup>, which means..., well, you can finish this sentence for yourselves.

That's the U.S. Elsewhere, things are somewhat different. In Europe, for example, the bureaucratic pressures may be, not local, but primarily from central governments; and the focus will likely be somewhat on rankings, especially of journals, but above all on grants – indeed, I have seen some European *résumés* that say to the nearest Euro how much money a faculty member has brought in, but offer very little detail about the work they actually *did* with all that money! (Grants will help your philosophical career in the U.S., too; but they don't – not yet, anyway – have the same grip as in much of Europe). But the consequences of the culture of grants-and-research projects

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> The Philosophical Gourmet Report, eds. Berit Brogaard and Christopher A. Pynes, last accessed October 12, 2020, https://www.philosophicalgourmet.com/. Perhaps you think my skepticism about these rankings is due to my department's not being more highly ranked. Far from it. If I thought the rankings were worth anything (which I don't), I'd say my department was too highly ranked!

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Not, of course, that all those graduate students *do*, in fact, find themselves employable; there have long been far more Ph.D.s produced than there are jobs available.

that soon grows up in this situation are disastrous<sup>35</sup>.

As graduate education comes to depend on those external grants, its quality inevitably suffers: being X's research assistant is simply no substitute for actually working on your own. Faculty members increasingly divide into two very unequal classes: the *élite*, with their big grants and light teaching duties, and the academic peasants who bear the brunt of the teaching. And of course the whole grant business distorts what topics people work on; they do what they believe they can get a grant to support. And it encourages people to exaggerate what they will achieve if they land the grant, and, even worse, to exaggerate what they have achieved using it. In time, inevitably, they begin to believe their own propaganda, and lose all sense of the real quality of their work.

How far all this extends to the rest of the world, I don't know for sure. But there have been straws in the wind: a Mexican correspondent tells me how anxious he has felt about the pressure he feels to be productive; a Chinese visitor tells me that his university pays him a bonus if he publishes a paper in a journal that is indexed in an "approved" place; and an Iranian correspondent writes that his university is pressing faculty to publish abroad. But I knew I had hit some kind of nerve internationally when my paper Can Philosophy be Saved?<sup>36</sup> was recently reprinted, and I posted the reprint on academia.edu, I was told that within two days it had been viewed by people in 39 countries: the U.S., China, Hungary, Brazil, Poland, U.K., Uruguay, Slovakia, Spain, Argentina, Ireland, Italy, Australia, Mexico, Germany, Ukraine, Canada, Chile, Turkey, Colombia, Costa Rica, Portugal, Peru, Ecuador, Israel, India, France, Bulgaria, the Russian Federation, the Islamic Republic of Iran, South Africa, the Republic of Korea, Greece, Norway, Austria, Finland, Lithuania, Mozambique and El Salvador, Gosh.

#### IV

Perhaps you are hoping that I will tell you how to fix all this. I'm sorry

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> A train of thought begun in Susan Haack, "Preposterism and Its Consequences", (1996), in *Manifesto of a Passionate Moderate* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 188-204.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Susan Haack, "The Real Question: Can Philosophy be Saved?" *Free Inquiry* 37, no. 6 (2017): 40-43.

to disappoint you, but I can't do that – the causes are too complex, and too thoroughly institutionalized, and frankly I wouldn't know, realistically, where to begin. Moreover, just now, with the global health crisis, the work of universities in many parts of the world has been so grossly disrupted that it's impossible to predict what they will look like in a year, or even several years – very different, I suspect. Or perhaps you are hoping that I will tell you what to do if, for you, philosophy really is a calling. Again, I'm sorry to disappoint you, but I can't really offer any generic advice here, either – each person's situation will be so different: some outside academia altogether, some academic job-hunting, some hoping to get tenure, some hoping for a raise or a promotion, and so forth. Each of us can only do what he or she can.

If you're outside the academy working as a taxi driver, computer consultant, caterer, or whatever, your first problem will be to carve out time to think and read and, if you get a good idea, to write; and the next, to find some way to be heard if you do produce something worth sharing. The internet has made the last part somewhat easier; but you should not expect an enthusiastic response from "the profession" – like the two former lumber-jack tramps in Frost's poem, who resent his chopping his own wood for the love of it – *they* should be doing that, for money! – professional philosophers will likely give you the cold shoulder.

If you are in the academy, you may discover that, for you, philosophy is a calling precisely in virtue of the tension you feel with those "professional" values. If so, you will have to «keep your head, when all about you [a]re losing theirs and blaming it on you»<sup>37</sup>. If you're a new Ph.D. seeking a job (assuming you haven't already been corrupted by one of those "prestigious" Ph.D. programs!), the best advice I can offer is: don't think it's terrible to fetch up in a department with no graduate program. It's not: undergraduate teaching can be very rewarding <sup>38</sup> – especially if you're not under pressure to get graduating students into supposedly elite graduate programs.

If you're on tenure-track, your position is especially difficult. Up to a point, you will have to be a political animal – prudent, but not buying into it all, keeping those administrative values at arms'

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Rudyard Kipling, "IF——", in *Rewards and Fairies* (Garden City, NY: Doubleday, Page & Company, 1910), 181.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Now I think of the young professor reaching in an undergraduate-only department (Oakland University) who told me, "this is the best job you never heard of".

length. You must of course get clear what's required of you, be alert to changes in your department or college that might affect this, and figure out when what's required of you crosses the line beyond which you can't stomach it. You'll probably have to be more sociable than you might ideally like. Still, unless your institution insists that publications be peer-reviewed to count, be open to invitations to write for lesser-known journals, and willing to resist if referees make unreasonable demands.

And I can offer a little advice, from my own experience, to relatively senior academics with a real calling who find themselves chafing against those distorted values. Be helpful when you can. But learn to say, politely, "no sorry, I can't do that" – to invitations to lunch, to requests that you referee what sounds like a really weak paper the author hopes the referee will rewrite for him, to proposals that you serve on this or that "important" university committee for sifting sawdust...<sup>39</sup>, or whatever. Decide which meetings are essential, but don't attend others; they are a waste not only of time but also, more importantly, of spirit; and learn to say calmly, when it's true, "No, I disagree; that's a bad idea, and it would be better to do this..."<sup>40</sup>. (Probably this won't change the outcome; but at least you will likely feel a *bit* better than if you would if you just let that bad idea go without objecting).

I would continue: publish when you have something to say, not on some administrator's timetable; don't meekly do whatever the referees for a journal ask of you – if their demands are unreasonable, or obviously a way of getting you to cite their or their friends' work, try saying, politely, "No, I don't think that would improve the paper". Try at all costs to avoid turning into a crank pushing his Big Idea or a guru collecting disciples; and beware of what Peirce called «the vanity of cleverness»<sup>41</sup>, an overweening belief in your own wonderfulness. We are all fallible.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> The phrase is from Thorstein Veblen, *The Higher Learning in America: A Memorandum on the Conduct of Universities by Business Men* (New York: B. W. Huebsch, 1918), 253. As Veblen said (in 1918!) these committees are "designed chiefly to keep the faculty talking while the bureaucratic machine goes on its way under the guidance of the executive and his personal counsellors and lieutenants". Ibid., 253. Indeed; these committees are 98% pseudo-consultation.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> This, I confess, I find extremely difficult, not to say impossible; it's very hard not to lose your cool when colleagues are behaving badly. I find myself silently squirming so as not to scream; but I hate myself afterwards for not speaking up!

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Peirce, Collected Papers, 1.31 (1869).

\*\*\*

But now I'm getting distracted from my main theme: that, desirable as it is to unite your avocation and your vocation, in practice nowadays there are very significant tensions between professional and philosophical values and aspirations – tensions none of us for whom philosophy is a calling as well as a profession can avoid, and all of us for whom philosophy is a calling as well as a profession must, somehow, deal with.

No one puts this better than Sinclair Lewis's Max Gottlieb, Martin Arrowsmith's mentor and hero. He is talking to Martin about a calling to science, not to philosophy; but he expresses the key idea brilliantly<sup>42</sup>:

To be a scientist – it is not just a different job, so that a man should choose between being a scientist and being an explorer or a bond-salesman [...]. It is a tangle of ver-y obscure emotions, like mysticism, or wanting to write poetry; it makes its victim all different from the good normal man. [...].

But once again always remember that not all men who work at science are scientists. So few! The rest – secretaries, press-agents, camp-followers! [...]. If you haf [something of the scientific calling], [...] there [are] two t'ings you must do: work twice as hard as you can, and keep people from using you.

Replace "scientist" by "philosopher", and there you have it. Not all who work at philosophy are philosophers, I will say; and those "victims" for whom philosophy really is a calling may pay a steep professional price. But in my experience, at least<sup>43</sup>, it has been a price worth paying <sup>44</sup>.

University of Miami shaack@law.miami.edu

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Sinclair Lewis, Arrowsmith (1925; New York: Signet Classics, 1961), 278-279.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> See Susan Haack, "Not One of the Boys: Memoir of an Academic Misfit", *Cosmos* 

<sup>+</sup> Taxis 8, no. 6 (2020): 92-106.

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> My thanks to Mark Migotti for his helpful comments on a draft and to Nicholas Mignanelli for his help finding references.



# Metaphilosophy: Meritorious or Misguided?\*

## by Chris Daly

ABSTRACT: Metaphilosophy studies what philosophy is and how it should be done. A general case against metaphilosophy claims that metaphilosophy is, at best, unnecessary for doing philosophy and, at worst, inimical to doing philosophy. This paper rejects the general case against metaphilosophy. It argues that metaphilosophy is a legitimate and indispensable branch of philosophy.

Keywords: Metaphilosophy, Science, Reliabilism, Agreement, Philosophical method

ABSTRACT: La metafilosofia studia cosa sia la filosofia e come dovrebbe essere fatta. Un argomento generale contro la metafilosofia sostiene che la metafilosofia sia, nel migliore dei casi, non necessaria per filosofare e, nel peggiore dei casi, nemica del filosofare. Questo articolo confuta l'argomento generale contro la metafilosofia e sostiene che la metafilosofia sia un ambito della filosofia legittimo e indispensabile.

Keywords: metafilosofia, scienza, affidabilismo, accordo, metodo filosofico

#### Introduction

Criticism of metaphilosophy may take one of two forms, general or special. A special case against metaphilosophy targets a particular conception of metaphilosophy, a particular way of thinking of philosophy. The later Wittgenstein notably sought to displace what he saw as the prevailing conception of philosophy as a theoretical, fact-uncovering enterprise in favour of his conception of philosophy

<sup>\*</sup> I am grateful to Fraser MacBride for discussing an earlier version of this paper.

as a form of therapy that frees us from the perplexities induced by a muddled understanding of language. So, a special case against metaphilosophy rejects some but not every conception of metaphilosophy. By contrast, a general case against metaphilosophy consists in a root and branch rejection of the enterprise of metaphilosophy. The enterprise is rejected as misconceived, pointless or inimical to genuine intellectual inquiry. A general case is usually made as part of a still more general claim: that philosophy, and not just the philosophy of philosophy, is misconceived, pointless or inimical to good thinking. Some thinkers who do not reject philosophy, however, have also endorsed the general case against metaphilosophy. In §2 I will consider the reasons they have offered against metaphilosophy, ones that supposedly do not carry over to philosophy itself. In §3 I discuss why there is a notable lack of convergence in opinion in philosophy as compared with the sciences. In §4 I will consider whether reliabilism can be deployed so as to make metaphilosophy unnecessary.

### 2. The General Case against Metaphilosophy

My interest here is not in a case against metaphilosophy that is encompassed by a still more general case against philosophy. A case of the latter sort might be offered, for instance, on the grounds that there is no progress in philosophy – specifically, no accumulation of knowledge or emerging consensus about what the correct solutions to philosophical problems are. Others have addressed this issue and I won't pursue it here. My interest is in views that target metaphilosophy, that think there is something seriously defective about it, but which do not target philosophy more broadly. In what follows, by "the general case against metaphilosophy", I have in mind just this line of criticism of metaphilosophy.

Part of the general case against metaphilosophy charges it with consisting of «vague and sweeping generalisations that can only distract us from the detailed work that needs to be done». Moreover, the very act of thinking about what philosophy is about «may prevent us from doing decent philosophy». We can be doing philosophy well,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Cf. F. MacBride, *Russell v Wittgenstein*, lecture given at Cambridge University on 13<sup>th</sup> December 2010. Available as a podcast at: http://www.sms.cam.ac.uk/media/1084822 [05.06.2021].

but if we are pressed to think about how we can do this, we're stymied and this thwarts what we were doing so well before.

Each of these reasons is debatable. First, even if metaphilosophy to date has largely consisted of vague and sweeping generalisations and a neglect of detailed work, then it is open for us to say that what needs to be done is better metaphilosophy, not no metaphilosophy. The same complaint could equally well have been made of philosophy at many times in its history, or of any nascent branch of science. The answer in each case is the same: doing away with vague and sweeping generalisations does not require doing away with generalisations. That would mean doing away with all theory. Some philosophers, such as the later Wittgenstein and so-called quietists, advocate such a measure, but then they find fault not just with the enterprise of metaphilosophy. They found fault with the idea that philosophy involves theorising and explanation in the first place. There is no call, however, for such drastic measures. Instead, vague and sweeping generalisations, in science or in philosophy, can be replaced by ones that are better supported and more precise.

Second, let's grant that reflecting on a practice and inquiring about how it is conducted can often paralyse our performance of that practice. Just try walking on a tightrope when you're thinking about the physics of what you're doing. Yet abandoning metaphilosophy for such a reason would be an over-reaction. By the same token, asking scientists what it is to explain something, or asking mathematicians what it is to prove a theorem, or asking any of us what it is to think well, is apt to paralyse these practices. That is, if asking metaphilosophical questions can paralyse philosophising, likewise asking philosophical questions can paralyse non-philosophical practices. But that is not to say that any of those questions are misguided. In each case, paralysis is avoided not by complete abstention, but by not allowing reflection to monopolise our resources, cognitive and otherwise. That leaves a time and place to address those questions. Furthermore, if reflection can sometimes frustrate a practice, at other times it can help to criticise and improve it. Failure to reflect on a practice involves acquiescing in whatever method happens to be associated with that practice, regardless of how unreliable or arbitrary that method may happen to be. Such intellectual complacency would be distinctly unphilosophical. I return to this point below.

The foregoing discussion brings out the fact that the metaphilosophical question *What is philosophy?* is tightly connected with the

methodological question What are the methods of philosophy? Or, to put the issue in normative terms, the metaphilosophical question What should philosophy be? is tightly connected with the methodological question What should the methods of philosophy be? For a pair of questions to be tightly connected I mean that to answer one member of the pair is at least partially to answer the other member. One way in which the general case against metaphilosophy has been made is by making a case against the methodological question whether in its descriptive or normative forms. This is the tactic found in D. H. Mellor's trenchant criticisms of metaphilosophy².

The remit of metaphilosophy, Mellor says, is «what philosophy is and how to do it»<sup>3</sup>. He claims that, even though philosophy reveals presuppositions made by science, «this does not require the methodology of metaphysics to differ from that of the sciences. [...] [The] criteria of scope and success used to judge metaphysical theories are the same as those used in science and mathematics»<sup>4</sup>. Let's grant this. What he then goes on to say, however, is that this is all that can be said about the methodology of metaphysics: «There is nothing peculiar about the methodology of metaphysics. Indeed, there is very little to it beyond a few platitudes that apply equally to all secular non-fiction [...]»<sup>5</sup>. Mellor is concerned with the methodology of metaphysics, not of philosophy more widely. His views about metaphilosophy, though, do not appear to be restricted in any way. How is his position to be defended?

Mellor first comments that «no one, I trust, thinks that studying the methodology of drama would have made Shakespeare a better playwright; merely a less prolific one. The methodology of science is no more helpful to scientists, not even in scientific revolutions»<sup>6</sup>. In reply, I think that writing good drama is a skill and I don't suppose that there is such a thing as «the methodology of drama». If doing metaphysics were what Mellor here supposes it to be, then there would be *no* methodology involved in metaphysics, and *a fortiori* no methodology shared with science. Yet he says otherwise. The analogy with drama is then, even by his own reckoning, spurious. He has already stated that metaphysics

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Cf. D. H. Mellor, *Mind, Meaning and Reality: Essays in Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2012, *Introduction*, §§ 4 and 5, pp. 5-9.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Ivi, p. 8.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ivi, pp. 5-6.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Ivi, p. 6.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Ibidem.

and science have a shared methodology (although, curiously, he takes this methodology to consist in little more than «a few platitudes»). It is also vital to mark the difference between practical help and theoretical understanding, and particularly theoretical understanding of why a given subject is as successful as it is. For instance, the valuable research by Alan Bullock or Joachim Fest about how Hitler came to power<sup>7</sup> need not provide, and was never intended to provide, a how-to guide for mountebanks to become dictators. Far from betraving a shortcoming in those historians' research, it would only expose the obtuseness of any would-be critics who expected otherwise. It is then surprising to find that Mellor makes this elision between practical advice and theoretical understanding in the above quote. Studying the practices of scientists or of philosophers perhaps may not help us in solving the problems that they are engaged in, but it does help in describing and evaluating what scientists or philosophers are doing when they tackle such problems, what they count as a problem in their field, what they would want as an adequate solution to such a problem, and how they think such a problem might go about being solved. Otherwise we should promptly bin the collected works of Bacon, Mill, Popper, Hesse, Kuhn, Cartwright and every other scholar of the philosophy of science because they do not further scientific investigation. That would be an over-reaction: scientific research is worthwhile, vet so too is research about the scientific enterprise itself. But if the philosophical study of science is in good standing, then we've yet to see why the philosophical study of philosophy is any worse placed. And if heuristics are needed to raise our game in philosophy, they can be separately provided<sup>8</sup>.

The comparison with science serves another point. The project of specifying and justifying philosophical methods need not be construed as a project of presenting some small set of simple rules that provide a recipe for doing successful philosophy. It need not be construed in this way any more than the project of specifying and justifying scientific method, the theory of confirmation, is intended to provide a simple recipe for doing future science. Part of the difficulty

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> A. Bullock, *Hitler: A Study on Tyranny*, Odhams Press, London 1952, and J. C. Fest, *Hitler: eine Biographie*, Propyläen, Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1973 (Engl. transl. by R. and C. Winston, *Hitler*, Vintage book, New York 1975).

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Cf. A. Hájek, *Philosophical Heuristics and Philosophical Methodology*, in H. Cappelen-T. Szabo Gendler-J. Hawthorne (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 348-373.

in formulating the methods of philosophy (or of science) is that good practice can be hard to distinguish from bad and that good practice itself may be the result of applying an entangled and complex series of principles and considerations. Different areas of the discipline may use different if overlapping sets of these principles, applying them in various context-sensitive ways. For these reasons, talk of the scientific method or the method of philosophy is, at best, misleading and, at worst, a misnomer. Given the sheer diversity of what passes as philosophy, it seems that there is no commonality to the many things that are called philosophy. "Philosophy" and "metaphilosophy" would then be family resemblance terms. But, even if they are, that would not close off the possibility that there are interesting things for metaphilosophy to say. Consider the (alleged) family resemblance term "game". Even if there is no commonality to games and so no common rules to them. each game has its set of rules and those rules and the relations between them can be specified. Likewise, each of the splintered sub-disciplines of philosophy may have its methods, methods assumed to achieve that discipline's goals. So even if there is no one set of rules for metaphilosophy to study, it could profitably study each set of methods in terms of how effective they are in reaching the goals that they are supposed to secure. So we can distinguish between two different scope readings: (I) for every philosophy of x, there is some y such that y is the philosophy of philosophy of x; (2) some y is such that for every philosophy of x, yis the philosophy of philosophy of x. This is the difference between there being a single metaphilosophy that encompasses every branch of philosophy and there being, for every sub-discipline of philosophy, a metaphilosophy that assesses its methods.

Not only can metaphilosophy be a valuable investigative branch of philosophy even if there is no single method shared across philosophy, assigning a method to a branch of philosophy does not have to be done at the outset of inquiry and it does not have to be a once and for all assignment. There are three tasks. There is the interpretative task of working out what methods a given branch of philosophy is following and what its goals are. There is the evaluative task of assessing how good those methods are for reaching those goals. And there is the prescriptive task of saying what methods would be most conducive to achieving the goals in question – or, indeed, for recommending fresh goals for that branch of philosophy. These tasks run simultaneously. In particular, the assignment of methods to a given branch of philosophy does not have to be prior to the start of inquiry

by that branch. Nor does the assignment have to be once and for all. I envisage a rolling programme in which attributions of method are revised as we understand the branch of philosophy at issue better, but also that the methods used by that branch are revised as their strengths and weaknesses are revealed by metaphilosophy.

Like the practitioners of many other disciplines, philosophers learn their trade through becoming steeped in the practice – by emulating their peers, internalising textbook treatments of issues, and selecting and tackling similar issues in similar ways. What is more, the practitioners of other disciplines do not need to learn a rationale for their discipline's scope and methods. Why, Mellor asks, should philosophy be different? I agree that not all philosophers need to learn such a rationale. You can do something well without needing to know how you do it. Fish swim without having explicit propositional knowledge of fluid mechanics. A better question to ask would be whether there is any benefit if philosophers had such a rationale. I think that there is. Whatever the situation may be in the case of other disciplines, there is a notable lack of consensus in philosophy about its scope and methods. This is not simply the fact that a plethora of methodological options is available; the key point is that many, if not all, of these methodological options are controversial and conflicting. Consider some candidates: verificationism, ordinary language. phenomenology, experimental philosophy, intuition, thought experiment, simplicity, appeal to naturalism, appeal to Biblical authority, appeal to clear and distinct ideas. These options can conflict: given a certain problem situation, they may prescribe mutually inconsistent conclusions. Providing a rationale for philosophy would be, in part, to say which of these options are permissible and which are not. It would also be to say which permissible methods take precedence over which others when the outcomes of methods conflict. Without a metaphilosophical investigation of this sort, philosophers would be "flying blind", unreflectively using the methods that had been bequeathed to them, regardless of their methods' lack of calibration or unknown degree of accuracy. By way of illustration, consider Mellor's own dubious appeal to ordinary language. Here he is arguing that things (as opposed to events) lack temporal parts:

But no one would say that only temporal parts of Hilary and

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> D. H. Mellor, Mind, Meaning and Reality, cit., p. 8.

Tenzing climbed only a temporal part of Everest in 1953. The rest of us think the two whole men climbed the one whole mountain. [...]. Likewise, when Churchill published an account of his early life, that is what he called it: *My Early Life*. He did not call it "Early Me", and the silliness of such a title is no mere triviality <sup>10</sup>.

What this passage requires, though, is some reason for thinking that an appeal to ordinary talk is an appeal to a suitably informed source about the metaphysics of time rather than a fallback to naivety or linguistic happenstance. That is a metaphilosophical task. (One indicator that Mellor's argument is a bad one is that he does think that events have temporal parts. Nevertheless, «no one would say» that every temporal part of the battle of Waterloo preceded a temporal part of Napoleon's exile on Saint Helena. Appeals to ordinary language such as these elide something true but irrelevant – no one talks in these ways – with something question-begging – were anyone to talk in these ways, they would be saying something false).

What I claim here about philosophy, I'd also claim about science. We need a metascience, which is a part of science, in order to ensure that science pursues reliable methods. Is there an identifiable discipline, metascience, which reliably does this? I think there is and that it involves two notable sub-disciplines: these are statistics and Bayesian confirmation theory. I single these out because they involve general principles that can be profitably applied to evaluate and improve the findings of any branch of empirical science. Now, since the value of metascience (as I call it) is evident, it seems to me that parallel considerations apply to philosophy: it would be valuable to have a discipline that stated general principles that can be applied to evaluate and improve the findings of the (other) branches of philosophy. In short, metaphilosophy is valuable.

## 3. The Lack of Convergence of Opinion in Philosophy

Philosophy contrasts with science with respect to their track records of reaching convergence. Science scores well, whereas philosophy

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Id., *Real Time*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 105. Cf. also Id., *Real Time II*, Routledge, London 1998, p. 86.

apparently scores badly on this measure. There is widespread agreement in science about a great variety of the topics it investigates. There is precious little, if any, agreement in philosophy about anything. What is responsible for the lack of convergence in philosophy? There is a lack of convergence in philosophy due to the presence of widespread and protracted controversy. But why is controversy itself so endemic and deep-rooted in philosophy? Any attempted solution of a philosophical problem involves (I) various notions involved in (2) various claims that are themselves linked by (3) various inferential steps. Our standards of clarity and justification raise challenges to each of these components. But meeting such challenges involves other specifications of these components – which are themselves open to iterated challenges. Philosophy is then clarification and argument without end. This is not to assume that every philosophical problem would need to be solved for any one of those problems to be solved. That may be correct though I suspect it is an exaggeration; in any case, my diagnosis does not require it. The contrast between the track records of science and philosophy comes about because science does not have the exacting standards of clarity and justification that drive philosophers through iterations of (I)-(3). Working scientists uncritically acquiesce in the use of rafts of assumptions and principles in order to get on with the business in hand, their day-to-day research or the application of theory to nature. In contrast, philosophers collectively will not take anything for granted. So-called naturalists in philosophy jib at the idea of seeking standards other than those employed in current science. They regard that idea as defective and distracting. But they cannot leave matters there. For the naturalists' view remains philosophically controversial and they are compelled to address the challenges of their opponents. So, unlike the scientists they emulate, they cannot simply acquiesce in the standards and procedures that they follow, whatever the latters' scientific provenance.

Seeking high standards of clarity and rigour is not the preserve of philosophy. Mathematics seeks such standards too and yet mathematics has an impressive track record of reaching convergence. What explains this difference? I think that the problem is that, although philosophy seeks high standards of clarity, justification and argumentative rigour, it cannot agree about what these standards are, or when they are met. Just which notions are sufficiently clear to be admitted in our ideology? Just which principles of inference should be accepted? In the same vein, philosophers cannot agree about which

principles and what data to work with. Nor do they agree about how to weigh the importance of the principles and the data that they do accept. With disagreement about the basics of the discipline – about how, in any detail, to philosophise – it is unsurprising that there is no agreement about the results.

Let's take stock. We need not know the method we are following for our philosophical practices to be successful. But we do need to be following a good method for them to be successful. So we have reason to think that our philosophical practices are successful if we have reason to think that we are following a good philosophical method. And in the case of disputes about how our practices should continue – which theoretical options to take, which conclusions to accept – we need to decide what our philosophical methods should be. Knowledge of good methods can enhance our future philosophical practices. The diversity of methods at play in philosophy reflects disagreement about fundamentals – and disagreement about how to settle issues about fundamentals.

#### 4. Reliabilism to the Rescue?

It might be that Mellor's animadversions to philosophical method and its study are, in part, motivated by his acceptance of reliabilism about knowledge<sup>12</sup>. In Mellor's version of reliabilism, to know that *p* is to have a true belief that *p* that has been caused by a reliable process. There is no requirement that you are able to cite reasons, or provide justification for your belief. Carried across to the case of philosophical beliefs, philosophical beliefs would constitute knowledge in just those cases in which the beliefs are true and have been caused by a reliable process – for instance, by a chain of reasoning that has at least a high chance of preserving truth from a premise set to a conclusion. If having knowledge does not require that you are able to give reasons for what you believe, then having philosophical knowledge

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> For further recent discussion of the issue of convergence, see R. Blackford-D. Broderick (eds.), *Philosophy's Future: The Problem of Philosophical Progress*, Blackwell, Oxford 2017, and D. Stoljar, *Philosophical Progress: In Defence of a Reasonable Optimism*, Oxford University Press, Oxford 2017.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> D. H. Mellor, *The Warrant of Induction*, in Id., *Matters of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 254-268.

does not require that you are able to state or justify the procedure by which you formed those beliefs.

This version of reliabilism is controversial<sup>13</sup>, but I will not take issue with it. Instead, my response is that reliabilism so understood lends no support to Mellor's repudiation of philosophical methodology. Consider the central claim of reliabilism: to have propositional knowledge is to have a true belief produced by a reliable process. In the case of philosophical knowledge, what would such a reliable process be? It would be a process that takes you from some data – some beliefs or some experiences or some intuition – to a true philosophical belief. Moreover, for this process to be reliable is for it to have a high chance of taking you from the data to a true philosophical belief. That process is a procedure you would follow. It might not be one that you consciously followed at each step of its development. Perhaps some inferential step you make in the course of the process would go unnoticed to you. But the process would be what was guiding you in reaching your belief. By following this process, however, you would be following a procedure, an internalised and perhaps ingrained set of prescriptions. In other words, you would be following a method. The fact that you need not be consciously aware of each stage of your implementing the method is, as we noted earlier, neither here nor there: you don't have to be aware of following a particular method in order to be acting on that method. Someone might be able to solve a Rubik's cube on demand without being able to say how they can do this. Nevertheless, there is no non-random means of solving a Rubik's cube without following some set of rules<sup>14</sup>. So, reliabilism about philosophical knowledge would not dispense with philosophical methods. It would depend upon the implementation of some reliable set of methods. All that would be dispensed with would be our conscious awareness of what those methods are. I leave open whether or not there are such reliable methods in philosophy. I note simply that Mellor implicitly assumes that there are – and that the particular methods he uses are among them. Whether or not his assumptions are correct, they are also not entailed by reliabilism.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Cf. e.g. J. E. Adler, *Reliabilist Justification (or Knowledge) As a Good Truth-Ratio*, «Pacific Philosophical Quarterly» 65 (2005), pp. 445-458.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> The example is Michael Dummett's, quoted by C. Wright, *Rails to Infinity: Essays on Themes from Wittgenstein*'s Philosophical Investigations, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2001, p. 228.

To see this, consider Newcomb's problem. The familiar problem is whether you should take one box or two<sup>15</sup>. Here's something we can all agree on: if you make a choice and it is for the right option, then you will automatically get the best pay-off. Does that solve Newcomb's problem? Of course not, because it leaves untouched the hard problem: what should you choose? Which choice selects the right option? Likewise, then, in the case of reliabilism, we might grant that if you believe some proposition and your belief is true and the result of a reliable process, then you automatically know that proposition. Does that solve the problem of knowledge? No, because it leaves untouched the hard problem: what should you believe? Which propositions should you believe, so that the process getting you to believe them would guarantee that you knew them? There are many propositions that you could believe. There are some that you do believe. But which ones should you believe? Reliabilism has no answer to these questions.

Lastly, reliabilists have to recognise that knowledge claims can face "defeaters": apparent reasons that defeat our claims to knowledge "6". Such reasons indicate that what is believed is false, or that the process by which the belief came about was not reliable. If a given knowledge claim faces a defeater, the claimant then needs to defeat the defeater – to give a reason to think that the claimant does know what she takes herself to know, despite the apparent defeater of her knowledge. In the case of philosophy, the fact that there is a marked lack of convergence about what we should think seems to be a defeater of philosophical knowledge. To defeat this defeater, Mellor would need to go beyond his reliabilism and give a reason for thinking that he has philosophical knowledge, despite the lack of convergence of opinion in philosophy.

Mellor remarks that philosophy is not a spectator sport: you can evaluate its results only by doing some philosophy yourself<sup>17</sup>. I take this to be a consequence of the fact that metaphilosophy is itself part of philosophy. Doing philosophy consists in conducting the philosophical study of some intellectually interesting subject matter. Where that subject matter is philosophy itself, we have the philosophical study

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> R. Nozick, *Newcomb's Problem and Two Principles of Choice*, in N. Rescher (ed.), *Essays in Honor of Carl G. Hempel*, D. Reidel, Dordrecht 1969, pp. 114-146.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> This is itself a serious problem for reliabilism: cf. B. Beddor, *Process Reliabilism's Troubles with Defeat*, «The Philosophical Quarterly» 65 (2015), pp. 145-159.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> D. H. Mellor, Mind, Meaning and Reality, cit., p. 8.

of philosophy – and that is what I take metaphilosophy to be. The fact that you can evaluate philosophy only if you do some philosophy vourself seems to me to be just a constraint on membership of the class of metaphilosophers: that metaphilosophers have to be philosophers. There seems to be nothing untoward in this. Nor is it anything that would diminish the importance of metaphilosophy<sup>18</sup>. To be a creditable inspector of work at a nuclear power plant, you would need to be able to work at such a plant. The role of the inspector remains important – as least as important as the roles of any of the workers. Likewise, a metaphilosopher needs to be a trained up philosopher, but it is consistent with this that the topic they have chosen to specialise in is as important as any other philosophical topic. And this leads to an important point. The question of what metaphilosophy should be - how we are to think of it and how it is to be pursued - is as much an open-ended issue as any other philosophical problem. It is not something we should expect to be settled or stipulated in advance of philosophical inquiry. Instead, it is another object of philosophical inquiry, just as much as (say) the question of what personal identity or freedom of the will consist in. Philosophical problems cannot be compartmentalised: advancing one kind of solution to a certain problem involves making assumptions about, or has implications for, the solutions of other problems. Philosophical questions are tightly connected, in the sense given in §2. Accordingly, where philosophical progress is made, it is made across a broad front, across a range of associated problems. The philosophical problem of what metaphilosophy is is no exception. It is a piece with these other problems. Moreover, proffered solutions to this problem can be indirectly assessed to the extent that they inform viable solutions to other philosophical problems. So, for instance, the failure to solve the problem What is sentence meaning? in terms of verification conditions and the failure to solve the problem What is mathematical truth? in terms of analyticity, were the principal reasons for the demise of the metaphilosophy of logical positivism. Contrariwise, progress in solving philosophical problems would be reason to think there was progress in our choice of metaphilosophy.

*University of Manchester* christopher.daly@manchester.ac.uk

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Pace Mellor. See ivi, p. 9.



# Realism vs. Equilibrism about Philosophy\*

# by Daniel Stoliar

ABSTRACT: According to the *realist* about philosophy, the goal of philosophy is to come to know the truth about philosophical questions; according to what Helen Beebee calls *equilibrism*, by contrast, the goal is rather to place one's commitments in a coherent system. In this paper, I present a critique of equilibrism in the form Beebee defends it, paying particular attention to her suggestion that various meta-philosophical remarks made by David Lewis may be recruited to defend equilibrism. At the end of the paper, I point out that a realist about philosophy may also be a pluralist about philosophical culture, thus undermining one main motivation for equilibrism.

KEYWORDS: Realism, Metaphilosophy, Belief, Acceptance, Pluralism

ABSTRACT: Secondo il *realista* filosofico l'obiettivo della filosofia è arrivare a conoscere la verità in merito alle questioni filosofiche. Di contro, secondo ciò che Helen Beebee chiama *equilibrismo*, l'obiettivo della filosofia è piuttosto far sì che i propri convincimenti formino un sistema coerente. In questo articolo presento una critica dell'equilibrismo così come formulato e difeso da Beebee, prestando particolare attenzione al suo suggerimento che diverse osservazioni metafilosofiche fatte da David Lewis possano essere utilizzate per difendere l'equilibrismo. Nella parte finale dell'articolo metto in evidenza come un realista filosofico possa anche essere un pluralista in merito alla cultura filosofica, minando così una delle motivazioni principali per l'equilibrismo.

Keywords: realismo, metafilosofia, credenza, accettazione, pluralismo

<sup>\*</sup> Acknowledgements: I am very grateful to an audience at the University of Delhi at which a previous version of this paper was presented; special thanks to Sahana Rajan for inviting me and facilitating the discussion. I have benefited also from generous written comments from Helen Beebee, Justin D'Ambrosio, Conor Leisky, Justin Mendelow and Gonzalo Rodriguez-Pereyra.

### 1. Realism about Philosophy

What is the goal of philosophy? According to *the realist*, the goal is to come to know the truth about philosophical questions. Do we have free will? Are morality and rationality objective? Is consciousness a fundamental feature of the world? From a realist point of view, there are truths that answer these questions, and what we are trying to do in philosophy is to come to know these truths.

Of course, nobody thinks it's easy, or at least nobody should. Looking over the history of philosophy, some people (I won't mention any names) seem to succumb to a kind of triumphalism. Perhaps a bit of logic, or physics, or psychology, or perhaps just a bit of clear thinking, is all you need to solve once and for all the problems philosophers are interested in. Whether those who apparently hold such views really do is a difficult question. But if so they are mistaken. At least since philosophy began as a professional discipline at the end of the 19<sup>th</sup> century, it has become increasingly clear that the subject is both extremely complicated and much more difficult than it appears at first. Progress, when it happens, is a 'one step forward two steps back' variety, and concerns issues that seem smaller than one might have hoped initially<sup>1</sup>.

The realist attitude to philosophy is not that different from a more familiar attitude to other fields of inquiry. What is the goal of mathematics, or archaeology, or linguistics, or history, or physics? A realist will say that here too the goal is to find out the truth about the questions that animate these fields. At the limit, the realist is a realist about *Wissenschaft*, that is, systematic rational inquiry into any subject matter at all. Systematic rational inquiry into a given topic, according to the realist, has as its goal coming to know the truth on questions about that topic. Realism about philosophy is from this point of view realism about *Wissenschaft – Wissenschaftlichter Realismus –* where the topics in question are restricted to philosophical topics.

## 2. Equilibrism

Is realism about philosophy true? Not according to some philoso-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> For an argument that there is progress in philosophy, see D. Stoljar, *Philosophical Progress: In Defence of a Reasonable Optimism*, Oxford University Press, Oxford 2017.

phers. For them, the goal of philosophy is not to come to know the truth of philosophical questions, it is rather, as Richard Cartwright once put it to «seek coherence – not only among philosophical opinions officially held but also between them and propositions which, outside the study, are irresistible objects of belief»<sup>2</sup>. Helen Beebee<sup>3</sup> has recently offered a detailed defence of this view, and has given it a good name, *equilibrism*. This paper is a response to equilibrism in the form Beebee defends it.

Equilibrism denies the realist view about philosophy, and so we may call it an anti-realist view. But equilibrism does not accept much of what goes along with that label. It does not say that philosophical claims lack truth values, or that they fail to be truth evaluable. Nor does it say that philosophical theses are false, or that positive versions of such theses are false. It rather is a view about what the aim of philosophy is, and in fact a two-part view. The positive part is that the aim of philosophy is coherence, i.e., to produce theories or propositions that have the property of cohering with some designated set of propositions<sup>4</sup>; the negative part is that the aim is not truth, i.e., not to produce true propositions. Clearly it is the second part which conflicts most directly with realism.

One might think that any claim along these lines, whether realist or equilibrist, has an obviously false presupposition. Why think philosophy *has* a unique ("the") aim or goal, why not multiple aims? For example, maybe it has one aim of producing theories that cohere and a quite different aim of producing theories that are true; indeed, maybe it has the first because it has the second.

However, while philosophy may have multiple aims, properly understood the dispute here concerns what might be called its *predominant* or *fundamental* aim. For the realist that aim is to get to the truth, for the equilibrist it is something else. Admittedly, understood this way, the realism/equilibrism dispute *does* presuppose that philosophy has a predominant aim, and this might be denied. Still, it can

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> R. Cartwright, *Philosophical Essays*, MIT Press, Cambridge (MA) 1987, p. ix.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> H. Beebee, *Philosophical Scepticism and the Aims of Philosophy*, «Proceedings of the Aristotelian Society» 118/I (2018), pp. 1-24.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> What set of propositions? In principle, different equilibrists may have different answers to this question, and nothing in what follows will turn on any particular answer. What I will mainly have in mind however is Cartwright's suggestion quoted above that the set includes other philosophical views and propositions that «outside the study, are irresistible objects of belief» (see fn. 2).

hardly be said that this presupposition is obviously false, so I will let it stand here.

### 3. Belief vs. Acceptance

If equilibrism is true, what is it that philosophers are up to when they engage in the activity of philosophy? What are they doing when they apparently put forward theories, object to the claims of others, make arguments, and so on?

It cannot be that they are expressing beliefs. For if they did they would be aiming at the truth, since to believe something is to aim at the truth, or so I will assume. Rather, philosophical activity must be understood as being organized around a different mental state – not belief, but something else. Different philosophers have different views about what this mental state is<sup>5</sup>. Beebee herself says that philosophers *accept* their views, rather than believe them, much as, according to Bas van Fraassen, scientists accept theories about unobservables, rather than believe them<sup>6</sup>.

What is it to accept a proposition, rather than believe it? In general, mental states may be distinguished from one another on the basis of their different functional, normative or phenomenal roles. Perception and imagination, for example, are similar in some ways but differ normatively: perception justifies belief about the local contingent world around us, imagination does not.

The same sort of thing is true in respect of belief and acceptance. These are similar as regards elements of their functional role. Both believing and accepting some claim, for example, will – other things being equal – dispose you to defend the claim against criticism. But belief and acceptance are normatively different, since they are correct under different conditions. Believing that p is correct, or so I will assume here, only if the believed proposition, p, is true. Accepting that p, by contrast, is correct if the accepted proposition, p, coheres with some designated system or set of propositions. To bring out the difference, consider a case in which some proposition coheres in the

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Cf., e.g., S. Goldberg, *Defending Philosophy in the Face of Systematic Disagreement*, in D. E. Machuca (ed.), *Disagreement and Skepticism*, Routledge, New York 2013.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Cf. B. van Fraassen, *The Empirical Stance*, Yale University Press, New Haven 2002; Id., *The Scientific Image*, Oxford University Press, Oxford 1980.

relevant way. If, in that case, you accept the proposition, the issue of correctness is settled: you have done what you ought to do. By contrast, if you believe the proposition in that case, it remains open whether you have done what you ought to, since it remains open whether it is true<sup>7</sup>.

The distinctive claim of the equilibrist is not simply that there is a distinction between belief and acceptance. That is unobjectionable, at least if the distinction is understood in the way indicated. Nor is the claim that philosophers sometimes accept their views rather than believe them. That is unobjectionable too. In philosophy as in other fields, people may sometimes be concerned with coherence rather than truth. The suggestion of equilibrism is rather that this is nevertheless the right attitude, and belief is not the right attitude, as regards philosophical propositions.

As Beebee's discussion brings out effectively, a position of this sort might be understood at a collective or at an individual level. Suppose a particular philosopher in advancing some thesis aims at the truth. It doesn't follow that the collective of which the philosopher is a part – the community of philosophers distributed in time and space – is doing likewise, at any rate if we can make sense of communities having aims of this sort; nor does it follow that it is not doing likewise. Similarly, suppose the community of philosophers is aiming at the truth. It doesn't follow that any given philosopher is doing so, or that they are not. In what follows, I will for the most part be considering equilibrism at the individual level, but what I will say should naturally apply to the collective level as well.

# 4. Descriptive vs. Normative

Taken as a thesis about individual philosophers, one might think there is a swift refutation of equilibrism, and in fact two swift refutations.

To see the first, recall the opening sentence of Kant's *Groundwork* of the Metaphysics of Morals: «It is impossible to conceive anything

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> In distinguishing belief and acceptance in this way, I am assuming that the coherence theory of truth is false, where, on that theory, a proposition p is true if and only if it coheres with a designated set of propositions. Nevertheless, equilibrism is a cousin of the coherence theory. Equilibrism says that a proposition p is (not true but) correctly accepted, if it coheres with a designated set of propositions.

at all in the world, or even out of it, which can be taken as good without qualification, except a good will». Don't ask: is this true? Ask instead: did Kant believe it? Of course. Nobody who has even a passing acquaintance with Kant can say he didn't believe what he said. The same point applies to many philosophical theses and many philosophers. So an objection to equilibrism is that it has the false consequence that Kant and many others do not believe their views.

One might respond by appealing to the fallibility of introspection. Maybe Kant believed he believed this, but didn't really? That is unlikely. It is true that introspection is fallible, and that even uber-rational people like Kant may believe things and not believe they do<sup>9</sup>. But the suggestion that, when he consciously wrote the first sentence of the *Groundwork*, he was not expressing a belief at all is implausible just as an interpretation of what the man was doing.

The better move is to clarify that equilibrism is a normative rather than a descriptive thesis. We saw earlier it is a theory, not simply about the aim of philosophy, but about its predominant aim. We should now add that it is a claim, not about what that aim is but about what it *ought* to be; that is, about what the *proper* predominant aim of philosophy is. So, in particular, what equilibrism entails is that the proper predominant aim is coherence rather than truth; hence, when it comes to philosophical propositions, the proper attitude – that is, the rationally appropriate attitude – is acceptance rather than belief. This thesis entails that Kant was not rational in *believing* his view, but it does not entail the obvious falsehood that he did not believe his view.

## 5. Is Equilibrism Incoherent?

Maybe it avoids the problem about Kant, but isn't there a second problem for equilibrism that is just as devastating? Philosophy is a subject in which self-reflection is central to the enterprise. Meta-philosophy is a branch of philosophy just like ethics, logic, epistemology and so

<sup>8</sup> I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, edited and Engl. transl. by H. J. Paton, Harper Torchbooks, New York 1964, p. 61.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> It might be, for example, that Kant had completely false beliefs about his own racist beliefs; for some discussion of Kant's racism, see L. Allais, *Kant's Racism*, «Philosophical Papers» 45/1-2 (2016), pp. 1-36; C. Mills, *Kant's* Untermenschen, in A. Valls (ed.), *Race and Racism in Modern Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 2005, pp. 169-193.

forth. It follows that equilibrism is itself a philosophical thesis. But now let's ask: does the equilibrist believe it? If they do, they contradict themselves. If they don't, why should we believe what they say?

This objection sounds good at first, but in fact peters out quite quickly. Yes, equilibrism is a philosophical thesis, and that means that the consistent equilibrist will accept it rather than believe it. Likewise, the consistent equilibrist will encourage us to accept, rather than believe, what they say. But that by itself is no objection to them, it is simply accusing them of holding (or accepting) their view.

Gonzalo Rodriguez-Pereyra has offered (personal communication) a separate but related objection. Given the equilibrist's own notion of acceptance, you can't accept a philosophical claim unless that claim coheres with others. What is it for one claim to cohere with another? Presumably it is at least for these claims to be consistent. But – and this is Rodriguez-Pereyra's point – to establish that two things are consistent is *itself* to hold a philosophical theory, at any rate a logical one. For example, perhaps theory T is inconsistent with theory T\* on one view of entailment but not on another. If so, it looks impossible to accept a philosophical claim without believing some other philosophical claims.

If Rodriguez-Pereyra is right, equilibrism would be self-defeating in a subtler way than the one we just considered. Nevertheless, I think equilibrists may resist what he says. For one thing, the aim of philosophy on their view is coherence, not *believed* coherence. It is correct to accept a philosophical thesis if it coheres with other things; it is not required in addition that you *believe* it coheres with other things. Moreover, the equilibrist may again say that it is acceptance all the way; they may insist, that is, that claims about consistency of the sort Rodriguez-Pereyra points out are likewise proper objects of acceptance rather than belief.

# 6. Entanglement

Equilibrism may avoid the two objections just set out, but there is a further problem that I think is sufficient to reject it – and here the notion of "rejection" may be understood either according to the realist or the equilibrist.

The problem is that there is no way to separate philosophical claims from other claims from an epistemological point of view; philosophical propositions and other propositions, as we might put it, are entirely entangled. This makes it impossible, I think, to hold equilibrism about philosophy without holding it about everything else.

Let me give some examples of the sort of entanglement I have in mind taken from my own area of expertise, philosophy of mind. The first example is physicalism – the thesis, roughly, that everything in the world is either physical or grounded in the physical. That thesis is usually intended to be contingent and empirical if true, an abstract claim about the world, epistemologically speaking like the theory of evolution or the theory of continental drift. Those who deny it, like the classical dualist and vitalist, hold views that might be true, even if, as a matter of fact, they are not. That is not to deny that physicalism is a philosophical doctrine. On the contrary, large parts of philosophy of mind are devoted to whether various arguments for its truth or falsity are any good.

If equilibrism is true, one should not believe physicalism, not because it is false, but because it is a piece of philosophy. But if one should not believe physicalism, by parity of reasoning, one should not believe theses that are epistemologically akin to it, such as the theory of evolution or of continental drift. But the suggestion that we should not believe these theories is extremely implausible, and in any case is not at all what the equilibrist wants to say <sup>10</sup>.

For a slightly different illustration of the phenomenon of entanglement, consider the recently widely discussed doctrine of illusionism in philosophy of mind. The illusionist says that it is an illusion that you are in pain. The point is not that you might feel the way that you do and yet not have a pain in your leg. If you lacked a leg but felt the way you do, there is a good sense in which you may be under the illusion that you have a pain in your leg. The point is rather that it is always a mistake to think or represent yourself in introspection as feeling as you do when you have a pain in your leg. Perhaps you believe you feel this way in introspection, but, according to illusionists,

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> At one point, H. Beebee (*op. cit.*, p. 5) expresses puzzlement about Lewis's attitude to Humean supervenience, a thesis he introduced in D. Lewis, *Philosophical Papers: Volume II*, Oxford University Press, Oxford 1986, p. ix-xi. Lewis says that he is interested in the tenability of this doctrine, not its truth. But I think Lewis's attitude here is similar to a common attitude to physicalism: he means he is concerned with its philosophical tenability, not its empirical truth. See Beebee, *op. cit.* 

<sup>&</sup>lt;sup>II</sup> Cf., e.g., K. Frankish, *Illusionism as a Theory of Consciousness*, Imprint Academic, London 2017.

beliefs like this are always false. Critics of illusionism often respond<sup>12</sup> with what has been called a Moorean argument – the name alludes to G. E. Moore's famous argument about the external world<sup>13</sup> – that goes as follows. Premise 1: I am in pain. Premise 2: If I am in pain, then illusionism is false. Conclusion: Illusionism is false.

There are several interesting issues that arise in connection with this argument. Here I want to notice that, while the claim that illusionism is false is presumably a philosophical thesis, and so the conclusion of the Moorean argument is philosophical, its premises are not, at least not in the relevant sense. The second premise simply follows from the definition of illusionism, and the first premise is just the claim that you are in pain. Hence, according to equilibrism, you should (or at any rate you may) believe the premises of the argument, but you should not believe the conclusion.

What does it matter that, according to equilibrism, you should not believe the conclusion of the Moorean argument? In general, it is a requirement of rationality that if you believe some proposition p and you consciously and competently draw the conclusion that some other proposition q is true, then you should believe q. But not in this case – if equilibrism is true. The equilibrist is saying that, while you might believe the premises of the Moorean argument against illusionism, you should not believe the conclusion; rather you should only accept it. But that is implausible.

Could one reply by saying that the premises of the argument should be accepted, rather than believed? In the case of the first premise at least, that is an exceedingly difficult thing to say. When you go to the doctor and tell her you are in pain, on the face of it you are expressing your knowledge (and so expressing your belief) that you are in pain, and you expect her to believe you and act on your belief. If she didn't, you could initiate a malpractice suit 14. In the case of the second, definitional, premise, it is perhaps marginally easier to insist on acceptance rather than belief, but even here it is difficult. If we can't believe this definitional claim, how can we believe definitional claims

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Cf., e.g., M. Nida-Rümelin, *The Illusion of Illusionism*, «Journal of Consciousness Studies» 23/II-I2 (2016), pp. 160-171; D. J. Chalmers, *The Meta-Problem of Consciousness*, «Journal of Consciousness Studies» 25/9-10 (2018), pp. 6-61.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Cf. G. E. Moore, *Proof of an External World*, in Id., *Philosophical Papers*, George Allen & Unwin, London 1959, pp. 126-148.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Indeed, the proposition that you are in pain in such a case is, as Cartwright would say, an irresistible object of belief.

anywhere, e.g., in the law or in mathematics? And in any case, the Moorean argument could be reformulated as a one-premise argument, as follows. Premise I: I am in pain. Conclusion: Illusionism is false, if it is the thesis that pain is an illusion. That argument is valid too, and while the conclusion is a piece of philosophy, the premise is not.

The point of these examples is to bring out how much philosophy and non-philosophy are a package deal. Some philosophical theses (like physicalism) are epistemologically equivalent to empirical scientific theses; some philosophical arguments (like the Moorean argument against illusionism) move from non-philosophical premises to philosophical conclusions. To the extent that these examples are typical, as I think they are, it is impossible to hold equilibrism for philosophical theses and reject it for non-philosophical ones.

Could the equilibrist respond by going whole hog and say that their thesis applies to all claims, not just philosophical ones? I think this would be extremely implausible, but it is not necessary to establish this larger claim to show what's wrong with generalizing equilibrism in this way. For doing so robs equilibrism of its meta-philosophical point. The point of equilibrism is not that you shouldn't aim at the truth in philosophy because you shouldn't aim at it anywhere. It is rather that there is something special about philosophy such that you should not aim at the truth here. What the entanglement problem brings out, however, is that there is nothing special, from an epistemological point of view, about philosophy. If so, equilibrism in the intended sense should be rejected.

# 7. Cartwright vs. Lewis

While the entanglement problem provides a good reason to reject equilibrism, I would not go so far as to say it constitutes a refutation – indeed, we are about to see that it is controversial whether any philosophical view is ever refuted. But I do think the problem is powerful enough to put the equilibrist on the defensive: if equilibrism is going to be plausible, it will need some serious arguments to support it.

What then are these arguments? Beebee offers two main arguments for equilibrism, or "challenges" for realism, as she prefers to describe them: one from methodology and another from disagreement. I will turn to what she says about these in a moment, but first I want to consider a line of thought that, at least as I read her, exhibits

more influence on her paper than either of these official arguments. This arises from a well-known philosophical dispute between two very famous twentieth-century philosophers: Richard Cartwright and David Lewis.

The story of Cartwright and Lewis is the story of two sets of collected papers. In the *Introduction* to the first volume of his *Philosophical Papers*, Lewis makes a number of remarks about the nature of philosophy. One thing he says – this explains the cautious attitude to the entanglement problem expressed at the beginning of this section – is that «philosophical theories are never refuted conclusively. (Or hardly ever. Gödel and Gettier may have done it)». He goes on:

Our "intuitions" are simply opinions; our philosophical theories are the same. Some are commonsensical, some are sophisticated, some are particular, some general; some are more firmly held, some less. But they are all opinions, and a reasonable goal for a philosopher is to bring them into equilibrium. Our common task is to find out what equilibria there are that can withstand examination, but it remains for each of us to come to rest at one or another of them [...]. Once the menu of well-worked out theories is before us, philosophy is a matter of opinion<sup>15</sup>.

In the *Introduction* to his own collection of papers<sup>16</sup>, Cartwright responds to these remarks. He takes Lewis here to be expressing a commitment to equilibrism of the kind Beebee describes (though of course he was writing long before her and so does not use that term); indeed, it is in this context that he makes the remark I quoted at the outset<sup>17</sup>. What Cartwright then sets out to do in his introduction is criticize Lewis's view so understood.

What does this dispute have to do with Beebee's contemporary defence of equilibrism? Like Cartwright, Beebee takes Lewis to be committed to, or at least to be very sympathetic to, equilibrism. Unlike Cartwright, however, she accepts equilibrism. Hence she presents her view as supported by Lewis himself. Of course, that a philosopher of the stature of Lewis endorsed, or came close to endorsing, equilibrism doesn't *entail* that it is true, but it at least means that it should be taken extremely seriously.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> D. Lewis, *Philosophical Papers: Volume I*, Oxford University Press, Oxford 1983, pp. ix-x. <sup>16</sup> R. Cartwright, *op. cit*.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> See above, fn. 2.

As against both Beebee and Cartwright, however, I don't think Lewis *is* committed to equilibrism; nor do I think he is sympathetic to it. Indeed, in a letter written to Cartwright about his (Cartwright's) introduction, which Beebee mentions, Lewis says as much. «Dear Professor Cartwright», he writes, «I have been reading the introduction to your  $\Phi$  essays. I think we may disagree less than you think. Let me try on a couple of irenic additions to what I said» But the curious thing about Lewis's letter is that, in making his irenic suggestions, he does not (to me at least) bring out the shape of the agreement and disagreement all that clearly. What he does is point out things that at least implicitly are in Cartwright's discussion. And that leaves us at a somewhat unsatisfactory juncture. Do Cartwright and Lewis agree or not? Over what do they disagree? And what does this tell us about equilibrism?

#### 8. The Peircean Limit Argument

I think we may move forward here by seeing underneath the dispute between Cartwright and Lewis a particular argument for equilibrism that I will call the *Peircean Limit Argument*. The argument exploits the idea of an ideal epistemic limit – the Peircean limit, so-called in honour of C. S. Peirce who discussed this in connection with an epistemic notion of truth. We are in the Peircean limit with respect to some proposition *p*, just in case we are in possession of *all* the evidence or rational grounds that we may have for and against *p*.

The first premise of this argument is a modal claim, namely, that for any philosophical proposition p, the following is possible: (a) one is in the Peircean limit with respect to p; (b) it is appropriate in that situation to accept p; and yet (c) p is false. So, for example, suppose that physicalism is the proposition in question. What this premise suggests is this: one can be in the Peircean limit with respect to physicalism, that is, one has considered all the evidence pro and con, all the arguments in its favour and all the arguments against; it is in that situation appropriate to accept physicalism, where "accept" is to be understood in the way indicated above; and finally, what you accept is false, that is, it is not the case that physicalism is true.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Cf. D. Lewis, *Letter to Richard Cartwright* (4 September 1989), published by H. Beebee, *Letter of the Month, August* 2017, uploaded the 30 August 2017, http://www.projects.socialsciences.manchester.ac.uk/lewis/letter-month-august-2017/ [06.06.2021].

The second premise of this argument is that, if this is possible with respect to a proposition p, then it is also possible for two people to be in the Peircean limit with respect to p, and yet disagree over it. Such people would be in a situation both Lewis and Cartwright describe as an "ultimate impasse", that is, a disagreement between two agents both of whom are in the Peircean limit.

The third premise of the argument is that, if you are one of a pair of agents in an ultimate impasse with respect to some proposition p, then it is not rational for you to believe p. Suppose you are in the Peircean limit and you believe p. And suppose now you confront another agent, also in the limit, who believes not-p. At least according to some philosophers, it would be wrong in that circumstance to believe  $p^{19}$ . Nevertheless, it remains appropriate for you to accept p; indeed, both you and your opponent in this situation are within your epistemic rights to accept p.

The final premise of the argument is that, if it is not appropriate to believe some proposition in the ideal limit, it is not appropriate to believe it at all. What this premise does is generalize from the ideal to the non-ideal case, and via that, to every case. The underlying idea is that, if one should not believe a proposition when epistemic conditions are ideal, one should not believe it when they are not ideal; and, since epistemic conditions are always either ideal or not, one should not believe it at all.

These premises entail equilibrism. The first says that, for any philosophical proposition, a certain possibility obtains; the second says that, if this possibility obtains, it is possible to be in an ultimate impasse with respect to this proposition; the third says that, if one is in an ultimate impasse, it is not rational to believe the relevant proposition; the final premise says that, if it is not rational to believe the proposition in the ideal limit, it is not rational to believe it at all. It follows that for any philosophical proposition, one should not believe it but should merely accept it – and that just is what the equilibrist is saying.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> I have in mind here philosophers that nowadays are called «conciliationists» in the epistemology of disagreement. Cf., for example, A. Elga, *Reflection and Disagreement*, «Noûs» 41/3 (2007), pp. 478-502, and D. Christensen, *Epistemology of Disagreement: The Good News*, «The Philosophical Review» II6/2 (2007), pp. 187-217.

#### 9. Cartwright's Response

These premises jointly support equilibrism, so what can be said for or against them? Cartwright in his *Introduction* says a number of things relevant to the assessment of this argument, but his main idea, I think, is to reject the possibility whose existence the first premise asserts. If you *really* were in the epistemically ideal limit with respect to some philosophical proposition, he wants to say, you would *know* that it's true; hence it is impossible to be in the limit without its being true. Related to this, Cartwright also denies the possibility described in the second premise: that it is possible to be in an ultimate impasse with respect to this proposition.

What is Cartwright's reason to reject the first premise? The key consideration concerns a point we made earlier, namely that meta-philosophy is itself a sort of philosophy. Take a case in which «the disputants are apparently at an ultimate impasse» over some first-order issue in philosophy. For Cartwright, while such a thing might perhaps occur, that simply means «more work for the philosopher», though of a meta-philosophical nature. In turn this means that we are not in the Peircean limit we imagined ourselves to be, since we would not be in a situation in which all the arguments and evidence have been considered. He concludes: «If a disagreement persists even though everything that could possibly influence the intellect is already in, and known to both sides, can it be a disagreement of opinion? I think not»<sup>20</sup>.

One might object that this way of dealing with the *Peircean Limit Argument* is not open to the realist, and so not to Cartwright *qua* realist. In our terminology, what Cartwright is saying is that it is not possible that p is acceptable in the ideal limit and yet be false. But doesn't this by itself compromise realism? After all, Peirce himself is associated with an epistemic theory of truth according to which p is true if and only if p is acceptable in the ideal limit. And that sort of theory is usually thought of as in opposition to realism.

But this is a mistaken way to view the situation. The theory that p

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Cartwright, *op. cit.*, p. xv. Does Cartwright's point about meta-philosophy run into the problem noted earlier? No; he is not saying that to accept a philosophical theory you must know or believe some other philosophical claim. He is rather saying that it is impossible to be in the Peircean limit with respect to a philosophical thesis without its being true.

is true if and only if *p* is acceptable in the ideal limit has by itself no bearing on realism. What has a bearing on realism, if anything, is the stronger thesis that *p* is true if and only if, *and because*, *p* is acceptable in the ideal limit. This is stronger because it entails, not merely that the truth of *p* is necessarily equivalent with its being acceptable in the ideal limit, but that the truth of *p* consists in its being acceptable in the ideal limit. But Cartwright doesn't endorse this stronger claim; at least, nothing in what he says suggests that he endorses it, or that he is required to do so.

#### 10. Lewis's Response

So Cartwright resists the *Peircean Limit Argument* by rejecting its first premise – what about Lewis?

Lewis accepts the first premise of the argument. At any rate he accepts it with a few exceptions. The remark about Gödel and Gettier quoted earlier suggests that there may be some philosophical claims which are such that there is a knock-down argument for their truth, an argument which would be available in the Peircean limit. But such cases are (Lewis thinks) unusual, and the premise is true for the large majority of philosophical claims, even if not for all. And that is almost as good as far as the *Peircean Limit Argument* goes.

Lewis also accepts the second and fourth premises. At the beginning of his letter, he says that he and Cartwright «probably disagree on how often an apparently ultimate impasse really is one». He goes on to describe a dispute between himself and Graham Priest over the possible truth of contradictions as an ultimate impasse <sup>21</sup>. This strongly suggests that he thinks we are reasonably often in the ideal situation, and reasonably often disagree in such cases; if so, there is no motivation to think what is true in the ideal situation is interestingly different from that which obtains in our own<sup>22</sup>.

Instead Lewis rejects the third premise. Suppose you are in the ideal limit and accept some proposition p. Should you believe p? Lewis says yes. It doesn't matter that no evidence or argument you

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> See above fn. 18.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Indeed, this aspect of Lewis's position seems to me quite typical of his philosophy, in which he often assumes that we are in an ideal or very close to an ideal situation. This is the case in his discussion of physicalism, for example.

have available to you that strictly entails *p*. Nor does it matter that you might in principle confront someone who disagrees with you. His position is that you should nevertheless stick to your guns and hold your belief.

While Lewis thinks you should believe the relevant proposition in that situation, he doesn't say outright that in such a case your belief will amount to knowledge. Instead, in his letter to Cartwright, he points out that his well-known contextualism regarding sentences of the form "S knows that p" means that, in certain cases, knowledge claims of this structure in the ideal limit will be false. That is because there may be contexts in which a relevant possibility has not been ruled out, in which case the knowledge-attributing sentence will not express a true proposition.

Beebee says something about this issue that, if I understand it, seems to me mistaken. She interprets Lewis here as appealing to contextualism to *defend* realism about philosophy, writing, for example, of «Lewis's contextualist solution to the problem of philosophical scepticism»<sup>23</sup>. She goes on to argue that there is a weakness in any such contextualist solution, namely, that, while it might work in the case of individual subjects of knowledge, it would not work in the case of collective subjects, i.e., if the question under discussion is what *we* know, rather than what *I* know.

But I don't think Lewis's remarks about contextualism are intended to be a response to philosophical scepticism or, to transpose what he says to our discussion, to help in the defence of realism against equilibrism. For one thing, Lewis is a contextualist about sentences attributing *knowledge* not sentences attributing *belief*; nothing in his contextualism undermines the idea that it is rational to believe what one does in the ideal limit, even if one confronts an ultimate impasse. Moreover, Lewis mentions contextualism not as part of his defence of his realism about philosophy, but as a possible objection to it. As we have seen, he wants to say that, even if one is in the ideal limit, there may be contexts in which one's claim to know a certain proposition is false. As I read him, Lewis accepts this, but does not think it undermines realism, in part at least because the same is true for many knowledge claims, ideal or not, philosophical or not.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> H. Beebee, *op. cit.*, p. 13.

#### II. Where We Are

Now that we have the *Peircean Limit Argument* before us, we are in a better position to understand the dispute between Lewis and Cartwright than we were before. It is not that Lewis is an equilibrist and Cartwright is a realist. In fact, Lewis and Cartwright agree that equilibrism is false and that realism is true. They also agree that the *Peircean Limit Argument* for equilibrism is mistaken, as indeed they must given that they reject its conclusion. Where they disagree is how precisely the argument is mistaken. Cartwright rejects the first premise. Lewis rejects the third.

It is worth mentioning two further responses to the argument, distinct from those offered by Cartwright and Lewis. The first rejects the fourth premise. One might argue that, even if one should not believe some proposition in the ideal limit, it does not follow that you should not believe the proposition here and now, in the non-ideal case. If you disagree with someone in the Peircean limit, that may be a reason to give up your belief, but it doesn't follow that you should do the same thing when you disagree with someone not in the Peircean limit. Mere disagreement with someone is not a reason to give up your belief, but disagreement with someone in the Peircean limit might be.

The second alternative response is that the argument proves too much. We have formulated the first premise in terms of philosophical theses, but an analogous premise will be true for many propositions, philosophical or not. Take propositions about the future, e.g., that I will have dinner tonight. If I were in the Peircean limit, that proposition may well be acceptable. Does it follow that it is true? No, I have very good evidence that it is true but the evidence doesn't entail that it's true. But then, if the *Peircean Limit Argument* were successful, it would seem to establish equilibrism not just about philosophy but about everything – and again that is not part of the bargain.

Where does this leave us with respect to Beebee's defence of equilibrism? If both she and Cartwright interpret Lewis as endorsing equilibrism, they are mistaken. Hence equilibrism cannot be motivated by the fact that Lewis endorsed it, or even discussed it sympathetically; he didn't. And if she relies on the *Peircean Limit Argument* to establish equilibrism, Beebee is also mistaken – as indeed both Lewis and Cartwright would agree. What Lewis and Cartwright disagree about is not realism – that is why Lewis makes the irenic suggestions he does. It is rather about which premise in an argument for equilibrism is mistaken.

#### 12. Disagreement and Methodology

I have suggested that equilibrism is implausible and the *Peircean Limit Argument* for it is unpersuasive. But as I mentioned earlier, the considerations arising from the Lewis-Cartwright debate are not the explicit reasons Beebee offers for equilibrism. For her, the main considerations concern disagreement and methodology. I have criticized arguments of this type in some detail elsewhere, and won't try to re-litigate these issues here <sup>24</sup>. What I will do, however, is briefly point out that the discussion we have been having about the *Peircean Limit Argument* is enough to show that Beebee's explicit arguments are unpersuasive.

Turning first to the disagreement challenge, this starts, Beebee says, «from the obvious and undeniable fact of pervasive systematic peer disagreement». From this starting point the challenge is to explain how we can «claim to know or be justified in believing our philosophical views, when we know that equally capable and well-informed philosophers disagree with us»<sup>25</sup>.

This line of thought obviously raises themes that are present also in the *Peircean Limit Argument*. The main difference is that, for Beebee, the disagreements at issue are ordinary non-ideal ones, whereas, in the *Peircean Limit Argument*, the disagreements obtain in the ideal case – they are ultimate impasses, as Lewis and Cartwright call them. In the light of this, the first thing to say in response to Beebee's disagreement argument is that, while it may be an obvious fact that there are disagreements of the kind she describes in philosophy, it is an equally obvious fact that there are such disagreements in many fields. Should we therefore be equilibrists in these other fields as well? As we noted before, this is not what the equilibrist wants to say. The point is to be an equilibrist about philosophy, not about everything. If so, and if this argument from disagreement is going to have any force, it must be that ordinary disagreements in philosophy are somehow different from ordinary disagreements in other fields.

But it is not at all clear what this difference might consist in. One suggestion might be that philosophical disagreements would persist even in the ideal limit. If so, Beebee's argument becomes very similar to the *Peircean Limit Argument*, and would be subject to the same sorts of criticisms. Another suggestion is that, while there are disagree-

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> D. Stoljar, op. cit., chapter 7.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> H. Beebee, op. cit., p. II.

ments in contemporary philosophy, these are perennial in a way that disagreements in other fields are not. As I have argued elsewhere, however, it is quite unclear this is so; it is true perhaps that there are perennial disagreements over the topics of philosophy, but the questions themselves change over time <sup>26</sup>. Moreover, Beebee offers no historical evidence of the kind that would be required if one really wanted to establish that disagreements in philosophy are perennial.

Turning now to the methodology argument, the main problem with any attempt to argue from a premise about methodology in philosophy to a conclusion about equilibrism is that philosophy lacks a distinctive methodology in the first place – as indeed, Beebee herself mentions. To say that it lacks a distinctive methodology is not to say that it lacks a methodology *at all*; on the contrary, at least from the realist point of view, philosophy is simply the application of the techniques of rational inquiry to philosophical topics. But once again then, if the argument from methodology is to have any force, we need to be told what the difference is between philosophical topics and other topics such that the techniques of rational inquiry are up to answering questions about the second but not about the first.

As before, however, it is unclear what this difference consists in. Beebee herself notes in several places that there are open issues about rational inquiry, for example, the way in which it relies on theoretical virtues and intuition are currently matters of controversy<sup>27</sup>. But these issues are quite general and would cause a problem for the application of rational inquiry to any field, not just philosophy. A more plausible way to develop the methodology argument is to emphasize again the nature of disagreement in philosophy. Perhaps, as Beebee puts it at one point, «we have no grounds for trusting our intuitions [...] when they conflict with those of our philosophical peers»<sup>28</sup>. If this is how the argument is to be developed, however, it is not distinct from the disagreement arguments we have looked at already and may be dealt with in the same way.

# 13. Pluralism about Philosophical Culture

My conclusion is that, in the dispute between realism and equi-

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Cf. D. Stoljar, op. cit.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Cf. H. Beebee, *op. cit.*, pp. 3-9.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Ivi, p. 11.

librism about philosophy, realism is the better option. Not only does equilibrism face problems that realism does not, there is no persuasive argument for equilibrism. But what explains the appeal of equilibrism? I will end by briefly considering one line of thought I suspect is lying behind it.

The idea is roughly that realism is an intolerant view. Suppose I'm right (by my lights) and you're wrong – shouldn't I then seek to silence you? Why not if realism is true? After all, if my goal is to arrive at the truth, wouldn't that goal be thwarted if there are people around who disagree with me? And what about if our common goal is to arrive at the truth; surely in that case we should aim to stamp out falsehood! In sum, the realist about philosophy must reject a pluralist attitude about philosophical culture.

Equilibrism by contrast looks a tolerant view. Since, on that view, we are not aiming at the truth in the first place, there is no reason for me to seek to silence you or for each of us to attempt to silence each other. That leaves us free to be pluralists about philosophical culture. In this sense, equilibrism is rather like its cousin, the coherence theory of truth, according to which there might be different equivalent sets of coherent propositions, each of which are true in their own way.

One response for the realist is to try to live with this consequence. Perhaps intolerance is simply an inevitable by-product of a steely-eyed focus on the truth? But to think this is to ignore that there are powerful epistemic and moral reasons for encouraging toleration in philosophical culture. As regards the epistemic reasons, the classic line of argument here has been offered by John Stuart Mill<sup>29</sup>. Mill doesn't have philosophy in mind in particular, but we can adapt what he says to this case<sup>30</sup>. The Millian argument (to put it very roughly) is that if your aim is to get to the truth, and if you are part of a collective whose joint aim is to get to the truth, the best way of achieving that aim is to encourage opposing views, perhaps as a test for your own view, perhaps to discourage dogma, or perhaps as an example of how a view can go wrong<sup>31</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> J. S. Mill, *On Liberty*, ed. by Elizabeth Rapaport, Hackett, Indianapolis 1859.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> For a recent general discussion of toleration in the context of religion, cf. B. Leiter, *Why Tolerate Religion?*, Princeton University Press, Princeton 2013.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Lewis himself thought this Millian defence of toleration was inadequate and offered a different epistemic argument for it, and for pluralism about philosophical culture, which turns on the idea that pluralism is the only way to avoid the risk of being dominated by falsehood; cf. D. Lewis, *Academic Appointments: Why Ignore the* 

As regards moral reasons, at least one motivation for encouraging pluralism may be extracted from recent discussion about the demographic facts about philosophy, namely, that the discipline is at the moment extremely non-diverse, with far fewer women and minorities than comparable disciplines. How did this sociological situation come about? One plausible answer, defended by Kristie Dotson<sup>32</sup>, is that philosophy at present exhibits what she calls a «culture of justification», rather than a «culture of praxis». As I understand Dotson, a culture of justification is among other things an intolerant culture. It is a culture that implicitly or explicitly continually asks the question that is the title of her paper, namely, "How is this paper philosophy?", where one effect of asking this question in this manner is to impose a single set of standards on members of the culture. A culture of praxis by contrast is pluralist, not only about particular theses within philosophy, but about what philosophy might be in the first place. If Dotson is right that the exclusionary features of philosophy are owing to its culture of justification, we seem to have a powerful moral reason to adopt a culture of praxis: in order to encourage a more inclusive version of contemporary philosophy, we should encourage a more pluralist version of philosophical culture.

There is much to say about the detail of these arguments, of course, but for my part I accept their underlying impulse: from both a moral and an epistemic point of view, we should be pluralists about philosophical culture. The important point for our purposes, however, is that it is a mistake to see any problem here for the realist. The situation as regards philosophy is akin to the situation as regards religion. Consider the realist about religion who thinks that religious claims are true or false, depending on what the facts are, and that people properly believe their religious views, rather than merely accept them. Such a realist may nevertheless agree that as a matter of fact there is no prospect of overcoming disagreements about religion. If so, there is no problem with them believing, perhaps on Mills' ground or on a variation of Dotson's, that one should be a pluralist about religious culture.

Advantage of Being Right?, in Id., Papers in Ethics and Social Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 187-200, and Id., Mill and Milquetoast, «Australasian Journal of Philosophy» 672 (1989), pp. 152-171.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> K. Dotson, *How Is This Paper Philosophy?*, «Comparative Philosophy» 3/I (2013), pp. 3-29.

What is true in the case of religion is true in the case of philosophy. The issue about realism is an issue about the nature of the activity of philosophy: is it an activity that aims at the truth or not? The issue about pluralism is an issue about what sort of epistemic community we should construct: should we aim for a pluralist community, and if so of what sort? But there is no reason why a realist about philosophy need not also be a pluralist about philosophical culture.

Australian National University daniel.stoljar@anu.edu.au



# Philosophical Philosophy

#### by Colin McGinn

ABSTRACT: I here set out my general conception of philosophy: it consists of a set of timeless problems that are not of the same nature as standard scientific problems, though we can rightly describe philosophy as a science. These problems are peculiarly difficult, which makes progress hard to achieve. Philosophy aims at clarification and intelligibility, and it is preoccupied with paradoxes and puzzles. We can describe philosophy as a logical science. It is unlikely ever to end.

KEYWORDS: History, Science, Mystery, Clarification, Paradox

ABSTRACT: In questo articolo espongo la mia concezione generale della filosofia, secondo cui la filosofia consiste di un insieme di problemi senza tempo che non sono della stessa natura dei problemi scientifici standard, sebbene sia possibile descrivere correttamente la filosofia come una scienza. Tali problemi sono particolarmente difficili, il che rende difficile conseguire dei progressi. La filosofia mira alla chiarificazione e all'intelligibilità, e si occupa di paradossi e rompicapi. È possibile descrivere la filosofia come una scienza logica. È improbabile che abbia fine.

Keywords: storia, scienza, mistero, chiarificazione, paradosso

Philosophy takes place within a social, political, and intellectual context. There is a surrounding culture or environment. Religion, morality, the arts, the sciences, war, peace, a general optimism or pessimism – all these factors impinge on the way philosophy is practiced during a particular historical period. The factors can vary over time, causing philosophy to vary over time (also place). A given period may be preoccupied with rival political systems (ancient Greece in Plato's time), or with the advent of natural science (seventeenth cen-

tury Europe), or with the arts and architecture (Renaissance Italy), or with war and religion (early twentieth century Europe), or with populism and social media (today almost everywhere). Philosophy is apt to be shaped by these preoccupations, leading us to suppose that philosophy is historically constituted: it is the intellectual treatment of prevailing cultural formations. Philosophy is the philosophy of this or that (non-philosophical) area of human endeavor, an essentially second-order activity, so that its content is fixed by the prevailing cultural concerns. It is, in a broad sense, political, using that word widely to connote societal movements and developments: it is politically engaged, politically formed. This is not true of other intellectual domains: physics and mathematics, say, are socially detached, apolitical. They have their own separate identity that transcends passing cultural moments; they occur in history but they are not of history. But philosophy, it may be felt, is inherently historical, and hence political in the broad sense. It feeds off history, societal context, and the affairs of the moment. It was different in ancient times and it may be different in the future; it may even be unrecognizable in the distant future. Philosophy is changeable and fluid, without any solid constant core – like literature, or politics itself.

I think this view is profoundly mistaken, though I understand its appeal. Philosophy consists of a fixed set of core problems that are invariant over time and social context. These problems have a specific identity that is quite independent of political factors. A typical philosophy *curriculum* gives a fair sense of them: problems of metaphysics, epistemology, ethics, mind, language, logic, aesthetics, etc. I need not list these problems – we are familiar with them. They often take the form "What is X?" where X might be causality, time, space, knowledge, justification, the right, consciousness, reference, necessity, beauty, etc. It is notoriously difficult to say what unites these many problems under the heading "philosophy", but we know it when we see it: the problems strike us as peculiarly intractable, debatable, puzzling, confusing, and fascinating. We call this quality philosophical, as in "That's a philosophical question" or "Now you are getting philosophical". The quality does not normally belong to other types of questions – questions that are factual or empirical or straightforwardly answerable. We are reduced to saying that philosophy is like jazz - you know it when you hear it. It is not easy to define the scope of other disciplines either, but at least we have short adjectives that give some sense of what the subject is all about. What is physics about?

Well, there are many branches of physics, quite heterogeneous, but we can say (though not very illuminatingly) that they all concern the phusical. In psychology, too, we find considerable heterogeneity and many branches, but at least we can say that they all concern the mental – even though that term covers a wide variety of phenomena. But in philosophy we seem stuck with the adjective *philosophical*, which is especially unhelpful. We know the quality when we see it, but we find it hard to articulate it with any clarity (it is that quality – whatever it is - that gives rise to a certain sort of intellectual cramp or perplexity or bafflement). I don't think this difficulty undermines the legitimacy of the subject – after all, philosophy includes pretty much every area of human endeavor – but it makes the question of the nature of philosophy hard to answer. We can say that philosophy is concerned with concepts, but that risks misunderstanding and is surely too narrow as it stands - and isn't psychology also concerned with concepts? In what way is philosophy concerned with concepts, and to what end? What is the nature of its questions, and what method does it use to answer them<sup>1</sup>? We can reply that it is concerned with concepts *philo*sophically, or that it deals with philosophical questions about concepts, or that it uses the *philosophical* method to analyze concepts: but this leaves us where we started. It isn't false to say that philosophy is concerned with concepts – in fact, it is perfectly correct – but it doesn't give us much to go on. We do better to list the standard philosophical problems and say: "That is what philosophy is". If you want to know what it is for a question to be philosophical, then acquaint yourself with some philosophical problems: then it will become manifest to you. These problems constitute the subject matter of what we call 'philosophy", and they are independent of time and context. They are self-standing, specific, and timeless. They transcend history.

How do the problems of philosophy relate to science? I wish to say two things about this: (a) the problems of philosophy are not scientific problems, or pre-scientific problems, and (b) philosophy is itself a science, but of a special sort. With respect to (a) it has often been maintained that philosophy is «continuous with science» – that it does not essentially differ from the accepted sciences. Perhaps it integrates or summarizes the sciences, or perhaps it is just more general but in the same line of business. One often hears it said, particularly

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> I discuss philosophy as conceptual analysis in C. McGinn, *Truth by Analysis*, Oxford University Press, Oxford 2012.

by scientists, but not only by them, that the history of philosophy is the history of parts of philosophy splitting off and becoming real sciences – as physics split off from "natural philosophy" to become the science it is, and as psychology is still in the process of doing. This is taken to be a good and necessary thing, as if the splitting off were a step towards intellectual respectability after a shady past. Thus, it is assumed that all of philosophy will eventually metamorphose into science, and that what does not achieve this happy transition will be left to wither in peace. I think this view is completely wrong: philosophy is not continuous with science and its history is not a process of peeling off to become science. For philosophy consists of a distinctive set of peculiarly philosophical problems that are independent of cultural context, which includes science. The problem of skepticism, say, is not a scientific problem, and will never become one; nor is the mind-body problem a scientific problem; nor are the problems of ethics; and so on. Philosophy is just a different kind of subject – being concerned with problems of a philosophical nature. It characteristically wants to know what something is (essentially is), or how a problematic phenomenon is *possible* (consciousness, free will, *a priori* knowledge), or how one thing is consistent with another (knowledge with fallibility, contingency with determinism, emergence with novelty). In a very broad sense, philosophy is concerned with *logical* questions – questions of definition, essence, entailment, and how things fit coherently together. It is about constructing a logically satisfying worldview. It aims to make things rationally intelligible (as opposed to discovering particular facts). It uses reason to make sense of things, and reason is an exercise of the logical faculties (not the sensory faculties). Philosophy is about the logical structure of reality.

Regarding philosophy in this way, as a logical enterprise, opens the door for a salutary extension of the word "science". Philosophy *is* a science – a logical science, a formal science. I like to call it "ontical science" by analogy with "physical science": it is the general science of *being*. It is the science of what things essentially are, what their constitutive nature is; this is why definition looms so large in philosophy. What exactly *is* knowledge, free will, consciousness, moral goodness, necessity, causation, beauty, truth, the self, rationality, and so on? Philosophy approaches such questions in a scientific spirit, employing reason, careful reflection, logical deduction, and theory construction. It is not poetry, or mysticism, or propaganda, or politics. Its results are checkable, rationally debatable, and intended to state the objective

truth. One of its methods is the thought experiment – imagining possible states of affairs and asking how a given concept would apply in them. This is a genuine type of experiment – a procedure in which the outcome is not prejudged and which can be repeated by others. For example, imagine a situation in which someone has a true belief but no justification for that belief: does this person have knowledge? We can perform such experiments and obtain inter-subjectively verifiable results (which is not to say they are infallible – but what experiment is?). They can even be described as "empirical" in the sense that we can learn from the experience of performing them. I have discussed this in detail elsewhere and will not repeat what I have already said<sup>2</sup>. The key (and encouraging) point is that there is nothing to prevent us from describing philosophy as a science, though a science with its own distinctive character. It is a science in its own right and will not devolve into another type of science: it is a *sui generis* science. Just as the formal science of mathematics will never turn into physics or psychology, so the "ontical science" of philosophy will never turn into any other science. Its problems are what they are and not some other thing. Thus we can say that the historical subject of philosophy – that core of timeless philosophical problems – is a science in its own right. It is not "continuous" with other sciences in the sense of being just like them, or parasitic on them; rather, it is a science that belongs alongside the other sciences, an equal member of the club. We have the sciences of physics, chemistry, biology, psychology – and philosophy. Philosophy is "being-in-general science" (an Aristotelian conception).

To describe philosophy as a science raises expectations of progress analogous to the progress obtained by the other sciences. But does philosophy make this kind of progress? Doesn't its lack of comparable progress undermine its title to qualify as a science? My reply is that these expectations are prompted more by conversational implicature than by logical (semantic) implication. Strictly speaking, the question of scientific status and the question of scientific progress are logically independent: the former does not entail the latter. Non-science can make progress and science can fail to make progress. You can make progress writing a novel or a biography without those things being forms of science, and some parts of science can be mired in controversy and resistant to progress (quantum theory, the origin of life, the psychology of creativity). Some sciences are simply more difficult than

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Cf. C. McGinn, *The Science of Philosophy*, «Metaphilosophy» 46/I (2015), pp. 84-103.

others; it is really a complete fluke that astronomy has made the progress it has (fortunately light travels very fast and preserves information). The question is controversial but I would say that philosophy has made impressive progress over the last 2000 years, though large parts of it have not made the kind of progress we see in the other sciences. The reasons for this are debatable, but I think we can agree that central philosophical problems have not yielded to solution in the way many scientific problems have. One possible view is that philosophy bumps up against the limits of human intelligence – that it consists of "mysteries", not "problems". In philosophy we are mapping the outer limits of our intellectual capacity, which must be finite and specific if we are evolved creatures with limited brains (like all other creatures on earth). We are using our science-forming capacities to do philosophy, as we do in the other sciences (empirical and formal), but these capacities have their necessary inbuilt limits – and philosophical problems tax these limits. This is no detriment to the idea that philosophy is a type of science; it is just an especially difficult type of science. If we imagine beings intellectually inferior to us trying to do physics, we can envisage that they are recognizably capable of scientific thought but their talents do not match our own – maybe they can get as far as Newtonian physics but then their brain engine runs out of gas. Just so there might be beings that can handle philosophical problems better than we can, but that doesn't mean that we aren't really doing philosophy. Progress is a matter of contingent intellectual capacity; being a science is a matter of the intrinsic nature of the questions. Philosophy, considered as a set of questions, qualifies as a science, even though our capacities in doing it are less than stellar. Or maybe, every possible thinker would stumble over philosophical questions, given their intrinsic character; but that would just show that philosophy is a very difficult science. After all, Newton's intellect was defeated by the nature of the gravitational force. as he admitted, but that doesn't mean Newtonian physics isn't really science. In fact, I would say that nearly all the sciences are confronted by deep mysteries, some possibly terminal, but they can still describe themselves as science. Not all science is successful science.

Philosophy is particularly concerned to get clear about things, so *clarification* is a central part of its mandate. It tries to make *sense* of things by clarifying them. It aims to render the world *intelligible*.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> I discuss this in C. McGinn, *Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry*, Blackwell, Oxford 1993.

The italicized words here are all redolent of language: words can be clarified, sentences can make sense (or not), and language is intelligible (though not always). This suggests that meaning is central to the philosophical enterprise: the philosopher is a student of meaning. We can understand this in two ways: the meaning of life, and the meaning of language. Both have been thought to come within the purview of philosophy, and properly so. It has even been maintained that philosophy is exclusively concerned with linguistic meaning – its sole job is to clarify the meaning of words and sentences. "What does it all mean?" might be thought to encapsulate the philosophical quest4. The narrow interpretation of this is that philosophy asks what words mean. This is not as narrow as it doubtless sounds, since word meaning brings in extra-linguistic reality, but so formulated the question leaves a lot out. I want to suggest, however, that it captures the essence of the matter: for philosophy is certainly concerned with intelligibility – though not only of language. Philosophy is concerned with the intelligibility of the world. It tries to make intelligible sense of the world by clarifying it. We want, for example, to understand the nature of causation (the thing, not the word), so we try to clarify what it involves; perhaps it appears unintelligible to us and we need to restore it to intelligibility (as some have thought regarding causal necessity). We want to clarify its logic (essence, nature) so that it can meet our standards of intelligibility. We can do this by analyzing the word, or we can focus on the thing itself and try to discern its intelligible nature. Either way we are trying to achieve clarity by demonstrating intelligibility. The human mind wants to make sense of things, and philosophy is the tool for achieving this. So philosophy is a sense-making science – a science that aims at clarification, at rendering things intelligible. Sometimes it fails – as with rendering the mind-brain nexus intelligible, or the nature of free action, or a priori knowledge. Sometimes it delivers respectable results: the analvsis of definite descriptions, modal logic, and the nature of the good (though all three areas are not without controversy). The science of philosophy makes progress in matters of clarification; it increases the intelligibility of things. But even when it doesn't succeed that is its ideal – it is intelligibility-oriented. Language is one domain in which

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> This is in fact the title of a book by Thomas Nagel intended as an introduction to philosophy, cf. T. Nagel, *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, New York 1987.

the project of clarification can be applied; our conceptual scheme is another; and the world in general is a third area of potential clarification. Total clarity is the aim of every philosopher (or should be).

One particularly sharp way in which questions of intelligibility come up is in the shape of the logical paradoxes. These are peculiar to philosophy and vividly illustrate its essential character: philosophy generates them and then it tries to solve them. Philosophy is a paradox-obsessed subject. There are many such: Zeno's paradoxes of motion, the sorites paradox concerning vagueness, Russell's class paradox, the semantic paradoxes, and others. In addition to these we have assorted "puzzles" - kinks in our thinking that resist easy resolution. Many papers begin "The Puzzle of...". Both paradoxes and puzzles threaten intelligibility: they make seemingly straightforward things into confusing and confounding things. To resolve them some clarification is required, but this is not always forthcoming – they can be infuriatingly persistent (puzzlingly so). When paradoxes spread (as with the sorites paradox), they threaten to undermine the intelligibility of everything. They are the nightmare of reason, and they are particularly disturbing to philosophers: for they threaten to undermine reason from within. What this shows from a meta-philosophical perspective is that philosophy is in the business of securing intelligibility, which is a none too easy thing to do. We don't even understand how paradoxes arise: is it from our language, or our thought, or the objective world? And the last thing a philosopher wants is to discover paradox at the heart of his favorite theory (as with Frege's set-theoretic reconstruction of arithmetic). Paradox is the ultimate philosophical embarrassment.

Philosophy is also a subject of extreme contrasts, and this too is part of its identity. The disagreements within philosophy are vast: idealism versus materialism, Platonism versus nominalism, consequentialism versus deontology, dualism versus monism, realism versus anti-realism, reductionism versus anti-reductionism. These are not just disagreements of detail but of fundamentals. There are even disagreements about whether whole swathes of reality really exist: do minds really exist, do bodies really exist, and do moral values really exist? If philosophy is a science, it is a remarkably contentious one. But again, though this certainly sets philosophy apart from other subjects, it is just part of the very nature of philosophical questions: for these questions precisely concern the most fundamental issues about the nature of reality. If a subject sets out to deal with such fundamental

questions, we should expect large disagreements to show up – that is just what philosophy *is*. It isn't that philosophers as a group are particularly argumentative, or stubborn, or dim-witted; it is just that the questions inevitably produce these kinds of extreme opposition. That is what philosophy is *about* – it is the science *of* deep disagreement. It thrives on *lack* of consensus. Scientists are sometimes critical of the lack of consensus in philosophy compared to their own fields, but really there is nothing at all surprising here – philosophy is *designed* to produce deep differences of opinion. This is part of what makes it alive and exciting. It would be terrible – the end of philosophy – if a dull uniformity were to set in. In any case, consensus is not the hallmark of anything deserving the name "science". What matters are rational methods, objective criteria of cogency, clarity of formulation, and standards of quality<sup>5</sup>.

Can philosophy ever come to an end? What would its end state look like? I think other subjects can, in principle, come to an end, and probably will before humans do. The sciences can end in one of two ways: all the problems are eventually solved, or some are not solved but never will be (at least by humans). There are only so many facts to discover, laws to state, and theories to be confirmed. But I think this is less clear for philosophical science: here it is not clear what the end state would look like. Can we imagine everyone deciding that materialism is true, say, and simply abandoning all other metaphysical theories as so much outmoded philosophical detritus? What could possibly lead to that result? It is not as if any new observations might be made that would settle the matter in favor of materialism. Or could it be settled

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> The Oxford English Dictionary (OED), gives two definitions of "science": 1) «the intellectual and practical activity encompassing the systematic study of the structure and behavior of the physical and natural world through observation and experiment», and 2) «a systematically organized body of knowledge on any subject». Philosophy clearly qualifies under the second definition, but it arguably qualifies under the first definition too, once we allow for thought experiments and are not too restrictive about "observation". For "observe", the dictionary gives «notice; perceive» and «detect in the course of a scientific study»: at a pinch we can make philosophical method fall under these definitions, since it may involve noticing certain things about concepts (or words) and it detects truths in its own way (sometimes called, misleadingly, "intuition"). Thus the philosopher may be said to "observe" (notice, perceive), for example, that knowledge is not just true belief. The operative terms in the dictionary definition are «systematic study» and «systematically organized»: rigor and system are the hallmarks of science. Academic philosophy qualifies; barroom chat does not.

once and for all whether consequentialism or deontology is the correct moral theory? Such debates seem internal to philosophy, part of what philosophy is. By contrast, disagreements in physics are hardly internal to it: they typically arise from lack of data or failure of theoretical imagination (or are really philosophical in nature). Neither of those diagnoses would seem to apply to philosophical disagreement. If anything could put an end to philosophy, it seems to be beyond our imagination – a literally *inconceivable* intellectual revolution. We don't know what it would be for philosophy to end. Neither can we imagine the problems of philosophy being replaced by other problems hitherto unknown to the philosophical tradition: it couldn't be that all our current philosophical problems are solved but news ones arise to take their place. What could these be? We have a pretty solid grasp of what the problems of philosophy are; it is hard to see how we could have missed a whole range of new problems. So our current problems are the ones that will stay in existence as the centuries pass by, probably never to receive definitive solution (short of a superhuman stroke of genius or a cerebral upgrade of some remarkable sort). Progress will no doubt be made on these problems, as it has been made in the past, but the idea of an end to philosophy seems impossible to fathom. Philosophy is really a very peculiar subject, quite unlike other subjects; the last thing we should do is to try to squeeze it into some other box. And its problems are what make it what it is, these problems having a unique character ("philosophical"). It may be rightly classified as a science (why not so classify it?), but that is not to say much about its inherent nature. Philosophy is about as puzzling as the problems it deals with. Meta-philosophy is as difficult as philosophy, because it is just another department of philosophy<sup>6</sup>.

www.colinmcginn.net/blog cmg124@aol.com

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Discussions of the nature of philosophy are often tacitly normative: the author is recommending a particular approach to the subject, rather than simply describing its actual content. I intend my remarks here to be descriptive: this is the nature of philosophy as it has actually been practiced – though I daresay many people will contest my conception of philosophy. I certainly don't think it is an easy question to answer.



# Il compito della filosofia oggi

#### di Carlo Sini

ABSTRACT: *The Task of Philosophy Today*. To answer the question about what the task of philosophy today is, one has to presuppose that something like *the* philosophy exist, and that a task of those who do philosophy, i.e., *philosophers*, is to answer that question. Without such presuppositions, the question would be pointless. But such presuppositions are hard to be defended. What is left, according to Sini, it is just biography and autobiography.

KEYWORDS: Autobiography, Truth, Discourse, Science, Philosophy

Abstract: Per rispondere alla domanda su quale sia il compito della filosofia oggi bisogna presupporre che esista *la* filosofia e che sia compito di chi la pratica, cioè i *filosofi*, di dire che cosa deve fare. Senza queste presupposizioni la domanda sarebbe infatti fuori luogo, ma si tratta di presupposizioni difficilmente sostenibili. Restano, secondo Sini, solo la biografia e l'autobiografia.

Keywords: autobiografia, verità, discorso, scienza, filosofia

Che cosa dice, che cosa chiede il titolo di questo articolo? Ecco, vorrei partire di qui, osservando anzitutto che la richiesta suona per lo più quanto mai ovvia e normale. Essa nondimeno presuppone molto, che lascia però del tutto silente e inavvertito. Per il punto al quale sono da tempo arrivato, mai e poi mai procederei invece senza chiederne conto, badando solo a rispondere.

Anzitutto la domanda dà per scontato che esista *la* filosofia e che sia compito comune di chi la pratica, cioè *i filosofi*, di dire che cosa deve fare oggi. Senza queste presupposizioni la domanda sarebbe infatti fuori luogo, ma si tratta (e lo sappiamo in molti) di presupposizioni difficilmente sostenibili. Non esiste infatti un metodo, un cri-

terio comune e comunemente riconosciuto relativamente a che cosa deve fare un filosofo e a come deve procedere per essere considerato tale. «Se voglio potermi dire filosofo...», annotava Husserl nel suo diario: già gli era chiaro quanto fosse ardua l'impresa¹. E il giovane Nietzsche (1872, primi segni del suo distacco da Schopenhauer e da Wagner) scrive che la natura filosofica è caratterizzata dalla pretesa di essere l'unico pretendente fortunato della verità². Ma le nozze non si celebrano mai, solo al più fidanzati eterni.

Oggi è molto diffusa invece l'opinione che la pratica filosofica, molto differente durante i secoli e secoli della sua storia, sia costituita soprattutto da una tradizione di scuole, di testi e dalla loro continua reinterpretazione (state sempre a parlare di Platone e di Aristotele, sentii dire una volta a un convegno veneziano da un collega cosmologo). Quindi una tradizione, non una scienza. Una tradizione ridotta per lo più a una considerazione "storiografica", la cui preminenza ermeneutica, nonostante i suoi pregi e i suoi innegabili vantaggi, è del tutto infondata e anche infondabile, cioè non filosofica o prefilosofica, se solo ci rifletti.

Restano a mio avviso (appunto, a *mio* avviso) solo la biografia e l'autobiografia. Qual è il compito attuale della filosofia? Non sono più interessato alla tua risposta "in sé"; e, si badi, nemmeno alla mia, poiché infatti ho detto di rifiutarmi di rispondere e quindi mi risolvo ad accogliere la domanda solo come occasione per esibire il senso di questo rifiuto, o così aggiungerei ora. Nello stesso modo accolgo la tua risposta: come la testimonianza vivente di una vicenda e storia infinita di cui la tua concreta vita, le sue operazioni quotidiane, i tuoi saperi, le tue convinzioni, tra le quali quella di "fare filosofia" così come la fai, sono per me segni eloquenti.

Naturalmente lo sono appunto *per me*, sicché la tua risposta, con le vicende infinite che sono a te stesso in gran parte ignote e non indagate, vengono tradotte di fatto nella *mia* vita, nelle sue operazioni, nelle sue "pratiche di vita e di sapere", nei suoi "discorsi" (come amo dire), cioè in una relazione interpersonale complessa e inestricabile, ovvero soltanto replicabile nella sua "verità" evenemenziale; una

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Cfr. E. Husserl, *Persönliche Aufzeichnungen*, a cura di W. Biemel, «Philosophy and Phenomenological Research» 16/3 (1956), pp. 293-302, p. 297.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche. Volume III, tomo II*, edizione diretta da G. Colli-M. Montinari, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1973, pp. 207-256, p. 214.

verità intesa come senso permanente delle figure cangianti che emergono nel nostro ipotizzato rapporto (tu che rispondi, io che leggo la tua risposta come segno autobiografico del tuo esserci ed esser così, beninteso per me e per il mio esser così).

Posso a questo punto immaginarmi che la cosa non ti interessi (come ho detto che non mi interessa *in sé* la tua risposta): ma su quale comune o non comune fondamento potrei lamentarmene? Invero tutti un po' se ne lamentano e dicono di non essere stati compresi, il che non induce per lo più nessuno a un reale interesse: tutti siamo però fermamente convinti della verità, sia pure in cammino e parziale, delle nostre credenze (altrimenti, perché le esibiremmo in pubblico?), tutti siamo aspiranti pretendenti, prima o poi fortunati, immaginiamo, della Verità. Il mondo intanto cambia e le nostre beghe filosofiche raramente vanno al di là delle mura e delle pubblicazioni accademiche: l'autorità, il peso politico-sociale e il modello formativo della filosofia stanno da tempo declinando; il fatto curioso è che così pochi di noi sembrino accorgersene e darsene pensiero.

Il reale, anche se pur sempre supposto, pretendente fortunato della verità è, nel nostro tempo, lo scienziato; quello della natura e quello, che lo imita pedissequamente, delle cosiddette scienze umane. Siamo felicemente invasi dai contenuti di conoscenze straordinarie, che ci cambiano la vita e che promettono, fondatamente, di trasformarla ulteriormente in modi "giganteschi". Quale sia poi il senso ultimo delle conoscenze e delle verità scientifiche è un campo di indagine particolare, rappresentato, come siamo soliti dire, dalle ricerche epistemologiche. È qui la situazione per me si complica parecchio, perché: o l'epistemologo è in sostanza uno scienziato, e allora i suoi discorsi ripropongono una evidente questione di senso e di fondamento ultimo; oppure è in sostanza un filosofo, e allora i suoi discorsi sono ai miei occhi, come ho detto, un sintomo e niente affatto una risposta. Provo a spiegarmi ricorrendo appunto al tema, a me molto caro, del "discorso".

Mi riferisco al discorso come al servo-signore di tutti i nostri pensieri, sempre in azione e sempre presupposto, ma mai guardato veramente; il che riveste però una qualche sensatezza pratica: come davvero lo guarderesti se non utilizzandolo, chiamandolo silenzio-samente in causa e ripetendone il gesto? Il fatto di farlo notare e di ricordarlo inquieta nondimeno il cosiddetto senso comune: «I filosofi, si sa...». Che cosa si sa non è chiaro, ma Merleau-Ponty, per esempio, l'aveva osservato: ciò che chiamiamo "linguaggio" non può

mai diventare un semplice "oggetto" del sapere, se non come cadavere o come replica vivente infinita di sé<sup>3</sup>. A quanto pare non ha convinto molti e così neppure Wittgenstein e altri ancora. Io però vorrei rifarmi ancora una volta a Nietzsche.

Nell'aforisma II di *Umano troppo umano* (I<sup>a</sup> ed.: 1878) Nietzsche scrive che «in realtà il linguaggio è il primo gradino nello sforzo verso la scienza»<sup>4</sup>; dalla fede nella sua verità sono scaturite le più possenti forme di energia per l'avvento della civiltà. Mediante il linguaggio:

L'uomo pose [...] un proprio mondo accanto all'altro, un punto che egli ritenne così saldo da potere, facendo leva su di esso, sollevare dai cardini il resto del mondo e rendersene signore. In quanto ha creduto per lunghi periodi di tempo nelle nozioni e nei nomi delle cose come in *aeternae veritates*, l'uomo ha acquistato quell'orgoglio col quale si è innalzato al di sopra dell'animale: egli credeva veramente di avere nel linguaggio la conoscenza del mondo. Il creatore di linguaggio non era così modesto da credere di dare alle cose appunto solo denominazioni; al contrario, egli immaginava di esprimere con le parole la più alta sapienza sulle cose [...]<sup>5</sup>.

Per esempio, la pretesa sapienza di quelli di noi (ce n'è ancora) che credono di dire cosa profondissima ed evidente quando parlano dell'*ente in quanto tale*, ignorandone tuttora la concreta ed esclusiva genesi dalla "pratica alfabetica". Conclude Nietzsche: «Molto più tardi – solo oggi – comincia a balenare agli uomini che essi, con la loro fede nel linguaggio, hanno propagato un mostruoso errore. Fortunatamente è troppo tardi perché ciò possa far tornare indietro lo sviluppo della ragione, che poggia su quella fede»<sup>6</sup>.

E così nel discorso di Nietzsche compaiono alcune evidenze meritevoli, credo, di attenzione. La prima è che senza discorso non c'è sapere, il che però replica problematicamente il senso della verità del detto. Poi che questa soglia aporetica separa l'uomo, la realtà umana, da quella del semplice "animale" (che nondimeno è un nome del

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Cfr., ad esempio, M. Merleau-Ponty, *Segni*, a cura di A. Bonomi, trad. it. di G. Alfieri, Il Saggiatore, Milano 1967.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> F. Nietzsche, *Umano troppo umano: Un libro per spiriti liberi. Volume I*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche. Volume IV*, tomo II, a cura di G. Colli-M. Montinari, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1965, pp. 1-306, p. 21.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Ibidem.

sapere di cui sopra); infine che senza il cammino "superstizioso" del linguaggio non vi è umanamente scienza né ragione, sicché la fede cieca nella potenza delle verità del discorso è, a suo modo, un'avventura "fortunata". Per fortuna, infatti, nessuno può tornare indietro. Indietro dove?

Nietzsche l'ha detto: tornare a prima dello sviluppo della ragione. «Solo oggi comincia a balenare» questo *fatto*, che è insieme un detto e il punto di arrivo, almeno da noi e tra di noi, di innumerevoli discorsi: che altro posso fare se non cominciare a guardarlo, ad analizzarlo, a tradurre questo fatto appunto in un discorso? Conoscete un altro modo? Io no.

In base alle conoscenze e alla cultura di "oggi", penso di appartenere alla storia della vita su questo pianeta, per non dire del cosmo in cui tutto e tutti siamo. Ne ho evidenza imprescindibile, irrevocabile, per l'eredità di quel corpo vivente che io sono, prima di ogni sapere in proposito e prima della espressione "corpo vivente". Un corpo che uso prima di conoscerlo e che in ogni conoscenza, come il mondo, era già là, nella sua azione vivente. Dotato cioè dei suoi *organi* attivi e passivi, ricettivi e reattivi, *Leib* (corpo vivente) e *Körper* (corpo-cosa, diceva Husserl). Ma non di questi strumenti soltanto.

Ognuno di noi è venuto al mondo entro una comunità dotata da tempo immemorabile di altri *strumenti*, di organi appunto sociali, prodotti dal lavoro e appresi nell'uso in una costante tradizione culturale. Sulla nozione di strumento ho lavorato molto e così sul tema, come si suole dire, della "tecnica", giungendo a considerarla coessenziale e coestensiva alla vita umana (contro pareri contrari e sostanzialmente superstiziosi): se togliete agli umani gli strumenti esosomatici, che resterebbe se non appunto quello che diciamo un "animale"?

Mi pare di poter suggerire che lo strumento è proprio il luogo del cammino della conoscenza oggettiva e quindi infine della scienza, per esempio della moderna scienza della natura, che traduce le esperienze viventi del corpo nella loro trascrizione su supporti artificiali (fatti ad arte), supporti che sono "prolungamenti" e "potenziamenti" del corpo proprio in quanto pezzi di mondo sottratti al mondo e rivolti al mondo nel mondo. Per esempio la luna vista a occhio nudo e poi al cannocchiale, che non è la "luna in sé" (come pensa da sempre il naturalismo ingenuo dei nostri discorsi superstiziosi), ma il prodotto ibrido della traduzione evolutiva degli organi corporei, del lavoro sociale che costruisce cannocchiali e dei discorsi che avvolgono il tutto traducendolo in sé (la "luna", il nostro "pianeta", non un'altra luna ma

un differente sapere, dell'occhio e del cannocchiale, su di essa).

E così veniamo appunto al discorso, come ulteriore strumento "umanizzante". La sua primitiva funzione non è quella (come crede il senso comune) di dire le cose: se così fosse, la sua sarebbe una pretesa assurda e da sempre sconfitta e disattesa. La primitiva funzione della voce, divenuta "significativa" perché associata agli abiti di risposta degli "altri" (e di "me"), è di dire appunto agli altri, coinvolgendoli negli abiti d'azione sociale e costituendoli come soggetti e funzioni comunitarie di mutuo riconoscimento. Solo per questa via, grazie a "ciò che si è pronti a fare insieme o in comune", gli abiti discorsivi mettono anche a punto un vocabolario di segni verbali, così utile ed efficiente da coltivare l'illusione, di cui parlava Nietzsche, di contenere nelle parole la sapienza profonda delle cose. Una convinzione che nondimeno perde da sempre terreno di fronte alla imparagonabile potenza progressiva dello strumento esosomatico, i cui successi sono sempre più evidenti e coinvolgenti e rendono nel tempo insostenibili le fantasie verbali degli umani. Esse hanno avuto e in gran parte ancora rivestono una loro insostituibile importanza per il cammino dell'umanità o delle comunità umane (pensa alle tesi di *Umano trop*po umano di Nietzsche), ma il futuro e l'incremento delle conoscenze procede per lo più contro di loro.

A questo punto, se mi sono fatto intendere in così rapidi passaggi, si stagliano tre fonti imprescindibili per documentare o semplicemente spiegare il fatto di quella "cosa biografica" che c'è qui, che parla e scrive, così come lo sta infatti facendo: biografia concreta che si traduce in un'istanza autobiografica di sapore genealogico. Eccomi qua, penso, col mio corpo, le dita che battono i tasti, gli occhi che corrono avanti, la schiena un po' irrigidita; e lo strumento, che dirige e governa i miei gesti: ne so davvero poco, ma quanto basta per ravvisarvi il frutto di conoscenze e di complessi metodi lavorativi, per riconoscervi la presenza di contesti economici, di funzioni sociali per esempio comunicative (quel che sto appunto facendo), e così via. E infine di discorsi che governano il tutto nei suoi fini, nelle sue ragioni, nelle sue modalità, discorsi che traducono l'insieme della situazione, del contesto e della occasione, replicandolo di fatto in se stessi, come qui si vede.

Ma ora è soprattutto un'altra cosa che *si vede*: non solo che il discorso traduce sempre tutto in sé, muovendo o motivando anche i corpi e le macchine. Per esempio non puoi toglierlo dal lavoro dello scienziato, i cui risultati non sono evidentemente affatto una visione

da fuori o da altrove delle cose del mondo, come invece lui di fatto suppone, quando crede di dire che cosa le cose sarebbero "in sé". Lo scienziato è *nel* mondo, non fuori, è il prodotto "storico" (diciamo noi "moderni") del suo lavoro sociale, della sua economia e delle sue ideologie, dei suoi discorsi e delle sue credenze; sempre deve muovere da una domanda sorta a livello di discorso comune (per esempio: che cos'è la "memoria"?) e su questa base cercare strumentalmente e sperimentalmente in luoghi opportuni di mondo la connessione con ulteriori fatti e conoscenze, per esempio contesti neurologici; ma la memoria non è un fatto neurologico, bensì una storia iscritta in infinite esperienze e in infiniti discorsi. Non si tratta di tradurla superstiziosamente in una cosa, ma di imparare che cosa si può fare nel mondo per allargarne infinitamente le relazioni e le conseguenze praticabili, tornando infine ogni volta al sapere del discorso comune: è in questo ritorno che la scienza celebra infatti il suo grande potere e il suo perdurante trionfo.

Ma dicevo che ora si vede una cosa e ancora però non l'ho detta. Si vede che i tre momenti della analisi che ho proposto non sono mai separati né separabili, non stanno in sé e non sono veri in sé. Si vede che il corpo "naturale" dell'uomo è già sempre un corpo "sociale" (anche l'epigenetica oggi lo insegna), cioè un corpo integralmente dotato di strumenti; strumenti che, nondimeno, non potrebbero mai diventare davvero umani (e non il semplice corredo litico di una qualche specie ominina) senza la collaborazione dello strumento del discorso, della sua funzione comunitaria, operativa e a suo modo conoscitiva; e infine che il discorso stesso dice, pensa e ritiene quello che ritiene sempre a partire dalla sua partecipazione concreta e attiva a un livello tecnologico, a una condizione strumentale, cioè scientifica in senso sia conoscitivo sia economico-sociale, direbbe Marx, che ne circoscrive totalmente il senso e la funzione di verità. Compreso ovviamente ciò che si sta qui dicendo: temporis partus masculus, con tutte le sue infondate pretese e assurdità.

Questa irriducibilità, inscindibilità e insormontabilità delle supposte tre funzioni, della azione unitaria e complessiva dei loro ogni volta specifici *organa* naturali-artificiali, mette ovviamente e radicalmente in questione il senso veritativo dei discorsi in generale, investendo in pieno petto il locutore, costretto a farsi carico di ciò che dice, cioè assumendosene la responsabilità autobiografica. Il suo discorso nasce dalla sua vita, dal carattere peculiare della sua biografia e dalla natura strutturale della società in cui vive, con i suoi stru-

menti operativi e le sue credenze. Penso all'ufficio universale della *doxa* come tema proposto dall'ultimo Husserl.

Vedere questo fatto e accettarlo comporta un altro rapporto col senso e con la verità del proprio discorso, dal momento che la verità del discorso è ben altro e ben oltre ogni discorso, sebbene mai senza di esso. Sicché infine questo discorso accetta contemporaneamente la sua imprescindibile cogenza agli occhi di chi lo pronuncia, ma anche la sua natura di zattera, di mappa (talvolta dico di "foglio-mondo") che percorre per un tratto solitamente tumultuoso l'infinito delle esperienze e dei discorsi, in cui, come ogni altro discorso, è destinato a scomparire, a dileguare più o meno felicemente come figura in transito.

- Insomma, Lei sta infine dicendo, sotto sotto, quale sarebbe il compito del filosofo oggi...!
- − *Io*, sì e no, o per modo di dire. Il mio discorso, come ogni altro, viene da profondità imperscrutabili, attraverso incontri e scontri innumerevoli, perché, come diceva Peirce (uno di quegli incontri tra quelli per me meravigliosi), nessuno può impedire di essere influenzato dagli altri. È così che cammina quella ragione di cui parlava Nietzsche. Ed è così che faccio la mia parte. Per esempio sollevando la questione dell'unità del sapere e del suo senso, unità da gran tempo perduta, scissa in un caleidoscopio di specializzazioni e spaccata in due dalla tradizione cartesiana tuttora imperante. La verità è una grossa fune composta da molti fili, diceva Aristotele. Io, come tutti, sono uno di quelli. Per esempio mi accorgo di fare filosofia *oltre* la filosofia, o così presumo, e ora ne sono pure contento. So che ogni giudizio presente o futuro in proposito non mi compete. Il cammino della verità soffia dove vuole.

Università degli Studi di Milano carlo.sinii@alice.it



#### Philosophia perennis

## di Rossella Fabbrichesi

ABSTRACT: *Philosophia perennis*. This essay aims at inquiring the genesis and nature of philosophy, through the exposition of three different readings of the problem. First of all, the interpretation of philosophy as *thauma*, wonder (Plato, Aristotle), then, as *deinon*, horror (Nietzsche), or *trauma* (Deleuze). Secondly, we ask what the goals of philosophical inquiry are. We identify two recurrent topics in the history of philosophy: freedom from ignorance and the uneasiness it implies, and the search for happiness.

KEYWORDS: Spinoza, Nietzsche, Deleuze, Foucault, Hadot, Happiness

ABSTRACT: Questo saggio si interroga sulla genesi e la natura della filosofia, proponendo tre diverse letture che sono state offerte del problema. Esse intendono la filosofia come prodotta dal *thauma*, dalla meraviglia (Platone, Aristotele), dal *deinon*, l'orrore (Nietzsche), o dal *trauma* (Deleuze). Nella seconda parte ci si chiede quali siano le finalità che, da sempre, persegue la ricerca filosofica, e si individuano due motivi ricorrenti: la liberazione dall'ignoranza, e dall'inquietudine che sempre la accompagna, e la ricerca della felicità.

KEYWORDS: Spinoza, Nietzsche, Deleuze, Foucault, Hadot, felicità

#### 1. Genesi dell'amore per il sapere

Quale origine ha l'amore per il sapere? E quale finalità si propone? La bizzarra tensione *filiaca* verso gli oggetti della conoscenza, avviata da due Greci curiosi (come scrive Husserl) – divenuta per molti dei loro seguaci motivo di entusiasmo, pratica esistenziale e, in alcuni casi, sacrificio di sé – non sembra essersi costituita in altre civiltà, dove abbiamo i saggi, i profeti, i contemplativi, ma mai gli amanti del puro sapere.

Scrive Platone (Teeteto, 155d) che il pathos legato al thauma, allo

stupore e alla meraviglia esemplifica perfettamente la natura dell'attitudine verso la filosofia, la sua forza dirompente e la sua necessità. Aristotele ne riprende la tesi in *Metafisica* A, 2, 982, b 12: la contemplazione muta e riverente ci spinge a uno stato di ammirata emozione verso il "che c'è" del mondo. Il mondo si apre con tutta la sua lucentezza; e nell'apertura ritroviamo noi stessi come creatori del senso. Si noti bene: lo stupore, che è puro *pathos*, conduce all'esame razionale, che è *logos*. Lo stare a bocca aperta implica immediatamente l'articolare la voce per formulare una domanda, avviando il motore della conoscenza che chiede e dà ragioni. Inoltre, la contemplazione, secondo lo Stagirita, sorge quando i bisogni risultano soddisfatti; dunque, nella sospensione di ogni attività pratica. Si tratta di un ambito puramente teoretico, capace però di disciplinare i comportamenti.

Questo è ciò che si ripete usualmente senza metterlo mai in dubbio<sup>1</sup>. Nietzsche la pensava però diversamente: la filosofia nasce dallo stupore, sì, ma da uno stupore attonito e raggelato, che riconosce il "che c'è" del mondo, interpretandolo come orrore e mostruosità, caos che intrappola l'esistenza nelle sue acque gelide. Nietzsche preferisce dunque enfatizzare il lato spaventoso del thauma ed esprimersi così: «Nel nostro caso la filosofia deve prender le mosse non già dalla meraviglia (thauma), bensì dall'orrore (deinon). Chi non è in grado di suscitare l'orrore, è pregato di lasciare in pace le questioni pedagogiche»<sup>2</sup>. La parola greca deinon indica proprio ciò che è terribile a vedersi e irrompe nella nostra quotidianità con la sua carica inattesa, associata ad un "fuori" spaventoso: che si tratti di guerrieri in armi, belve feroci, o l'infinita dannazione delle disgrazie umane. Qualcosa che, certo, genera stupore, ma uno stupore che non sorge dalla quieta visione disinteressata di ciò che è, ma dall'urgenza di attrezzarsi per sostenere l'urto di quel che arriva. Così intende Nietzsche la filosofia: un'arte agonistica e in pieno senso pragmatica, utile alla vita, non alla costruzione di teorie. Il pensiero si svilupperà dunque come un equipaggiamento armato di fronte all'«eterna sofferenza e contraddizione», che scorre senza sosta col fiume ghiacciato dell'esistenza.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Ritroviamo un'impostazione analoga ancora in Heidegger. Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1997.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> F. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2017, p. 38. Mi ha condotto a questo passaggio la lettura di B. Stiegler, *Nietzsche et la critique de la* Bildung, «Noesis» 10 (2006), pp. 215-233, https://journals.openedition.org/noesis/582 [06.06.2021].

Chi esercita la sapienza deve coltivare «una propensione intellettuale per il duro, l'orrendo, il malvagio, il problematico»<sup>3</sup>. *La Nascita della Tragedia* espone con grande chiarezza tale pensiero: i Greci, provenendo dai miti dionisiaci, coltivavano un «pessimismo della forza» che li conduceva a guardare in faccia il dolore e lo strazio. Ma proprio questo produceva una salute traboccante (che si infiacchisce con la nascita dell'uomo «teoretico»):

C'è un pessimismo della forza? Una propensione intellettuale per il duro, l'orrendo, il malvagio, il problematico, in conseguenza di un benessere, di una salute straripante, di una *pienezza* dell'esistenza? [...]. Uno sperimentante coraggio dello sguardo più acuto, che *anela* al terribile come al nemico, al degno nemico su cui può provare la propria forza?<sup>4</sup>

È infatti ciò che è inquietante e notturno a produrre il desiderio di filosofia, e non la luminosità thaumatica dell'essere che si svela. Anche Marco Aurelio intendeva nell'identico modo il contatto tra vita e filosofia. Il celebre imperatore, che firma il primo libro dei *Pensieri*, «sereno e elevato al di sopra di tutte le umane vicende», scrive (molto poco serenamente in verità): «L'arte di vivere (*biotike*) è più simile all'arte della lotta che a quella della danza, in quanto ci si deve sempre tener pronti e ben saldi contro gli accidenti imprevisti»<sup>5</sup>.

Mi sembra che Nietzsche imposti in modo nuovo la questione di cosa sia la filosofia, chiedendosi in verità non quale genere di *cosa* essa sia, quale *forma* le sia attribuibile, ma quale sia la *forza* che attira verso di essa, quale il desiderio, quale il potere che conferisce e, infine, quale sia la necessità di praticarla, di intrecciarla con la nostra esistenza concreta. Detto in modo diverso: perché bisogna incontrare la filosofia per vivere bene?

In ultimo, vorrei ricordare un autore che si è a lungo interrogato anch'egli sulla genesi della filosofia. Si tratta di Gilles Deleuze: Deleuze è stato semplicemente un talentuoso "professore di filosofia", come egli stesso ricordava. Non un *maître à penser*, un intellettuale impegnato e costantemente presente sulla scena pubblica, ma semplicemente un

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> F. Nietzsche, *Tentativo di autocritica*, in Id., *La nascita della tragedia*, a cura di V. Vitiello-E. Fagiuoli, Bruno Mondadori, Milano 2003, p. 28.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ihidem

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Marco Aurelio, *A se stesso: Pensieri*, a cura di E. V. Maltese, Garzanti, Milano 1999, VII, 61.

insegnante. Il tema del "bisogno" di filosofia gli stava dunque molto a cuore. Egli accosta la questione in modo certamente nietzscheano, aggiungendo però il suo tocco personale. La filosofia non nasce dal *thauma*, ma dal *trauma*, come sintetizza Cristina Zaltieri in un bell'articolo sul tema<sup>6</sup>. C'è nel mondo qualcosa che ci costringe a pensare, che ci forza a farlo, qualcosa che predispone a un incontro. Un incontro con l'Altro, col Fuori, come scriveva Foucault. Tale incontro è anzitutto uno scontro, un urto, uno shock; qualcosa di inatteso che ci colpisce come uno schiaffo e che attiva una reazione. Pensare non è un atto di audacia intellettuale che solo un essere libero può sviluppare: nasce piuttosto da una costrizione violenta, da qualcosa che intralcia e "fa problema" – e non solo nel pallido rifugio del nostro foro interiore, ma nell'impatto frastornante con lo scorrere della nostra esistenza.

Scrive Deleuze in *Proust e i segni*: «Il pensiero non è nulla senza qualcosa che lo costringa a pensare, che faccia violenza, all'improvviso, al pensiero. Più importante del pensiero è ciò che fa pensare»<sup>7</sup>. È solo grazie a questa costrizione che si attiva un vero processo di formazione e apprendimento, «un violento dressage, un addestramento»<sup>8</sup>, che persegue la via della conoscenza ed è condotto a superare lo stato di inerzia in cui galleggiano i nostri pensieri abituali. Un buon insegnante è colui che forza l'incontro con un Fuori e impone di "pensare altrimenti", ma soprattutto di pensare in modo autonomo, "di vedere un'idea" (Goethe), di cogliere un problema in ciò che si legge o ascolta, senza recepirlo passivamente. D'altronde, lo stesso Nietzsche parlava dell'atto "crudele" della conoscenza<sup>9</sup>. Si noti, però,

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> C. Zaltieri, *Ripensare l'apprentissage. Riflessioni sul divenir-filosofo in* Differenza e ripetizione, in S. Marchesoni (ed.), *Il mezzo secolo deleuziano*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 1-9.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup>G. Deleuze, *Proust e i segni*, trad. it. di C. Lusignoli-D. De Agostini, Einaudi, Torino 2001, p. 88.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> *Ibidem*. Ma così ancora Nietzsche, cui Deleuze è certo debitore: «Allevare al posto del moraleggiare. Lavorare influendo direttamente sull'organismo invece che indirettamente con l'educazione etica. Un'altra corporeità si *creerà* da sé un'*altra* anima ed altri costumi» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, Primavera-estate 1883, 7 [97], in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, Volume VII, tomo I, parte I, a cura di M. Carpitella-M. Montinari, trad. it. di L. Amoroso-M. Montinari, Adelphi, Milano 1982, p. 262).

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Per Nietzsche l'interpretazione è «[...] violentare, [...] riassettare, [...] accorciare, [...] sopprimere, [...] riempire, [...] immaginar finzioni, [...] falsificare radicalmente» (F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, Volume VI, tomo II, a cura di G. Colli-M. Montinari, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1972, pp. 211-368, p. 356).

che una certa forma di passività è necessaria per attivare le forze della potenza. L'azione si stabilizza sempre come una forma di re-azione e resistenza a qualcosa che distrugge un equilibrio<sup>10</sup>.

Deleuze aggiunge che la filosofia non è contemplazione, non è riflessione, tantomeno comunicazione, ma un'arte pratico-poietica che deve servire la vita, che deve renderla più sensata, più ossigenata. «La filosofia è l'arte di formare, di inventare, di fabbricare concetti [...]. *Creare* concetti sempre nuovi è l'oggetto della filosofia»<sup>11</sup>. Ma, di nuovo, perché lavorare sui concetti? L'amore per la sapienza deve condurre ad una vita libera dalle superstizioni, dalle illusioni, dalle pure opinioni. Una vita libera dalla sofferenza e dall'inquietudine dell'ignorante. Una vita più salutare. Come scriveva il maestro di Deleuze, Spinoza:

La via che ho mostrato condurre a questo, pur se appare molto difficile, può tuttavia esser trovata. E d'altra parte, deve essere difficile ciò che si trova così raramente. Come potrebbe accadere infatti che, se la salvezza fosse a portata di mano e potesse esser trovata senza grande fatica, venisse trascurata quasi da tutti? Ma tutte le cose eccellenti sono tanto difficili quanto rare<sup>12</sup>.

#### 2. Vita e sapere

Ora che ho cercato di spiegare quante vie diverse siano state offerte per spiegare l'origine della filosofia (ma naturalmente molte altre potrebbero essere ricordate<sup>13</sup>), mi voglio soffermare sulle finalità della nostra disciplina, affrontando un tema certo caro a chiunque la

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Ancora Nietzsche: «Quale grado di resistenza si debba costantemente superare per restare in *alto*: è questa la misura della *libertà*, sia per gli individui, sia per le società, ponendo la libertà come potenza positiva, come volontà di potenza [...]. Bisogna avere contro di sé dei tiranni, per diventare tiranni, cioè *liberi*. Non è un piccolo vantaggio l'avere sopra il proprio capo cento spade di Damocle: così si impara a danzare, così si raggiunge la "libertà di movimento"» (F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris-P. Kobau, Bompiani, Milano 2005, § 770).

<sup>&</sup>lt;sup>II</sup> G. Deleuze-F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 1996, pp. x-xiii.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> B. Spinoza, *Etica*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, Parte V, Prop. XLII, Scolio. Si tratta dell'ultima proposizione del libro.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Si veda in un'altra, stimolante prospettiva, G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 2002.

insegna. A cosa serve la filosofia? È vero, come dicevano gli antichi e ripete Spinoza, che la filosofia va interpretata unicamente come una via verso la salvezza e la felicità? Dunque, che essa è essenzialmente un'indicazione alla vita beata?

La filosofia non è un lusso, ci spiega Pierre Hadot in un bellissimo saggio<sup>14</sup>, perché dona la possibilità di equipaggiarci per affrontare il dramma dell'esistenza. «Il nucleo della filosofia non è il discorso, ma la vita, l'azione». Essa è così «un bisogno elementare dell'uomo». Se si vuole imparare a ben agire bisogna sapere ben pensare. «La filosofia insegna ad agire, non a parlare, ed esige che si viva secondo le sue norme così che le parole non siano in contraddizione con la vita, né questa con se stessa»<sup>15</sup>. Come ha mostrato l'autore in tanti suoi libri, la filosofia era un tempo l'esercizio effettivo, concreto, vissuto della conoscenza: la *pratica* della logica, dell'etica e della fisica. Le teorie filosofiche erano totalmente al servizio della vita filosofica. «Non già fisica, etica o logica teoriche, ma fisica che trasforma lo sguardo rivolto sul mondo, etica che si esercita nella giustizia dell'azione, logica che produce la vigilanza nel giudizio e la critica delle rappresentazioni»<sup>16</sup>.

Nietzsche aggiungerebbe che la filosofia è un'urgenza, soprattutto quando la vita diviene problematica:

In media vita. No, la vita non mi ha disilluso. Di anno in anno la trovo più ricca, più desiderabile e più misteriosa – da quel giorno in cui venne a me il grande liberatore, quel pensiero cioè che la vita potrebbe essere un esperimento di chi è volto alla conoscenza – e non un dovere, non una fatalità, non una frode. E la conoscenza stessa: può anche essere per altri qualcosa di diverso, per esempio, un giaciglio di riposo o la via a un giaciglio di riposo, oppure uno svago, o un ozio, ma per me essa è un mondo di pericoli e di vittorie, in cui anche i sentimenti eroici hanno le loro arene per la danza e per la lotta. "La vita come mezzo della conoscenza". La conoscenza deve servire la vita, e non la vita la conoscenza".

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> P. Hadot, *La filosofia è un lusso*?, in Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a c. di A. I. Davidson, trad. it. A. M. Marietti, Einaudi, Torino 2005, pp. 193-194.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, a cura di F. Solinas, Mondadori, Milano 1994, II, 20, 2. <sup>16</sup> P. Hadot, *Esercizi spirituali*, cit., p. 140.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, § 324, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, Volume V, tomo II, a cura di G. Colli-M. Montinari-S. Giametta-M. L. Pampaloni, trad. it. M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, pp. 11-276, p. 186.

Ecco, dal mio punto di vista, questo è un ottimo inizio: bisogna intendere l'esistenza intera come un esperimento di chi è volto al sapere. La conoscenza deve servire la vita, e non la vita la conoscenza. D'altronde, ciò si intreccia con quanto pensava il già citato Spinoza: tutto ciò che qui scrivo, egli afferma nell'Etica, deve rivelarsi utile al fine di una vita felice. Si ricordi che in chiusura del secondo libro Spinoza sottolinea come quel che ha detto fino a quel momento (i riferimenti alla ontologia, alla metafisica, all'epistemologia) non avrebbe alcun senso se non potesse condurre a guadagnare maggior tranquillità d'animo ed uno stato di quieta serenità. Se non fosse utile "all'uso pratico", che in fondo è sempre un usus beatitudinis. «Resta infine da far notare quanto la conoscenza della dottrina qui esposta giovi alla pratica della vita [usum vitae]: cosa che risulterà facilmente da ciò che segue»<sup>18</sup>. Ancora una volta: la filosofia non si compone in una rete di ragionamenti puramente intellettuali, ma in un'intelligenza pragmatica ed affettiva, orientata al modo migliore di perseverare in suo esse e attuata unicamente ad usum vitae. Comprendere, sentirsi attivi, "causa adeguata di ciò che accade", è dunque il maggior bene per l'uomo e l'unica finalità di una vita saggia.

Che questa fosse l'inclinazione dell'intero pensiero antico – e in verità di parte di quello medievale e ancora moderno (Pascal, Montaigne, Spinoza) – è facilmente dimostrabile, ed è merito proprio di Pierre Hadot averne sottolineato l'importanza in tante sue opere. Inoltre, è ugualmente noto come sia stato l'ultimo Foucault – proprio sulla scorta delle analisi hadotiane – a rielaborare in senso densamente teoretico le riflessioni del maestro, arrivando a parlare del "coraggio della verità" come unica vera qualità dell'uomo di sapere, sulla scia socratica e cinica. Foucault ha avuto il merito di sottolineare l'elemento della cura di sé (epimeleia heautou) come un tratto fondamentale dell'uomo antico. La cura di sé, dice l'autore negli ultimi corsi tenuti al Collège de France<sup>19</sup>, non è semplicemente attenzione verso se stessi, nel senso psicologico che potremmo oggi attribuire alla parola. Si tratta piuttosto di un atletismo affettivo: un'attività

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> B. Spinoza, *Etica*, cit., Parte II, Prop. XLIX, Scolio.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Mi rîferisco soprattutto ai corsi svolti tra il 1982 e il 1984: M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, a cura di F. Gros, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003; Id., *Il governo di sé e degli altri*, a cura di F. Gros, trad. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009; Id., *Il coraggio della verità*, a cura di F. Gros, trad. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano, 2011.

vigile, regolare e "orto-pedica" che mira alla conquista di un *ethos* preciso ed è anche, nel contempo, cura della propria conoscenza, sorveglianza sempre attiva verso il proprio modo di attivare la ragione. La filosofia come modo di vita orienta dunque verso uno strenuo lavoro di modellazione del sé, una trasformazione in grado di creare soggetti non più assoggettabili, che sappiano utilizzare la forza dei dispositivi che li incatenano mutandola in potenza attiva al proprio servizio.

Cartesio e l'età moderna, nell'interpretazione di Foucault, obliano completamente queste "pragmatiche del sé" (con qualche eccezione, come detto). Conoscere diviene una pratica puramente epistemica, cui sono demandate l'analisi, il rigore, i procedimenti logici non contraddittori che conducono alla verità. Si perde a poco a poco l'idea che la conoscenza debba sempre essere accompagnata da un esercizio etico: quello che mira a guadagnare *enkrateia*, per divenire quel che si è (secondo il dettato nietzscheano). Quale conoscenza può essere feconda, se non conduce a trasformare e trasformarsi? Con una locuzione che gli attirerà molte critiche, Foucault scrive che in epoca greca e poi ellenistica la verità "salvava" il soggetto²º. Ma salvare, nella sua etimologia, rinvia proprio alla *salus*, alla salute; nulla di trascendente, dunque, ma l'approdo al benessere e alla felicità. Il mio studio, scrive l'autore, riguarda

Le tecnologie del sé, che permettono agli individui di eseguire, coi propri mezzi o con l'aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima – dai pensieri, al comportamento, al modo d'essere – e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi allo scopo di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, saggezza, perfezione o immortalità<sup>21</sup>.

Si tratta di un ripiegamento esistenziale, o peggio ancora psicologico? Interpretare la filosofia in questo modo non ci conduce forse ad intenderla unicamente come un'attività di consulenza psicologica, atta a sostenere l'individuo nei momenti difficili della sua vita? O, tutto concesso, a segnalare l'etica come forma ottimale di espressione filosofica? Concepirla, in fondo, come un appello al ragionamento e alla comprensione, sì, ma al solo fine di sostenere l'individuale spe-

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 20-21.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> M. Foucault, *Tecnologie del sé*, trad. it. S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 13.

ranza, e non il rigore dell'analisi o del lavorio intellettuale?

Eccoci allora al punto. A cosa mira la filosofia? perché siamo attirati dal desiderio di sapere, dalla volontà di verità (Nietzsche) o dalla volontà di sapere (Foucault)?

Mi sembra che si possa accostare il problema in due sensi. Entrambi ci conducono a sottolineare quella che definirei la via perenne della filosofia, riscontrabile in autori anche molto diversi tra loro, o al fondo di pensieri che vorrebbero condurre in altre direzioni. Una prima via (una prima *methodos*) insegna che la filosofia deve condurci verso la liberazione (forse più che verso la libertà): liberazione dal timore e dall'angoscia, dalla violenza, dai pregiudizi, dalle passioni, da ogni schiavitù – anche quella che tiene in scacco noi stessi. Disincrostarsi da ogni traccia di atavismo, di inadeguatezza razionale, di sporcizia etica. Emendare l'intelletto; emanciparsi dalle passioni che imprigionano le azioni, dalle illusioni che offuscano la ragione. Imparare a divenire "vigilambuli" 22. Solo la conoscenza rende liberi, insegnano i filosofi.

Si rintraccerà facilmente questa strada, da Socrate a Spinoza, da Kant a Foucault. Ma, da Socrate fino all'ultimo Foucault, si aggiunge un secondo accento a questo pensiero: la filosofia traccia una via (di nuovo, una *methodos*) verso la felicità. La conoscenza non solo rende liberi, ma comporta quiete, soddisfazione, felicità.

Come abbiamo visto, perfino Foucault, il grande teorico del potere, torna alla fine del suo percorso all'idea di una filosofia che debba "servire la vita", renderla più feconda. Approdare alla costruzione eautocratica di sé, a una nuova soggettivazione, a una trasformazione radicale – pur circoscritta, come si sottolinea in *Che cos'è l'illuminismo*<sup>23</sup> – è l'ultimo compito che il filosofo assegna alla sua ricerca, alla sua *zetesis*. A quale fine? La pura sapienza? No, la felicità, la salute, la «grande salute» per dirla ancora con Nietzsche.

Alla fine, resta questo l'intendimento di molti tra i maggiori filosofi sull'usus philosophiae: approdare ad una felicità che nasce dalla possibilità di vivere bene, in armonia con se stessi e il mondo, senza

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Si tratta di un'espressione utilizzata da F. Zourabichvili in riferimento a Spinoza, cfr. Id. *Spinoza. Una fisica del pensiero*, Negretto, Mantova 2012.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> «Preferisco le trasformazioni circoscritte che possono aver avuto luogo da vent'anni a questa parte in alcuni ambiti che concernono i nostri modi d'essere e di pensare, le relazioni d'autorità, i rapporti tra i sessi, il modo in cui percepiamo la follia o la malattia», M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo*, in I. Kant-M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 21-46, p. 42.

timori, senza tremori, senza *tristitiae*. E di agire bene, nella propria vita individuale e politica.

Con questo, siamo ricondotti agli Stoici e alla loro 'via' esibita al progrediente:

Tu, lo so bene caro Lucilio, vedi bene che nessuno può avere una vita felice e neppure tollerabile senza l'amore della sapienza (filosofia). [...] Ora noi vogliamo radicare i principi (discorsi veri), con la quotidiana meditazione, nell'animo, poiché si richiede maggiore sforzo a metterli in pratica che a proporseli. [...] La filosofia non è un'arte che serve a far mostra di sé di fronte alla gente: non consiste nelle parole, ma nelle azioni [...] La filosofia forma e plasma l'animo, dà ordine alla vita, dirige le azioni, mostra le cose che si debbono e quelle che non si debbono fare, siede al timone e regola la rotta attraverso i pericoli di un mare in tempesta [...] Nella filosofia noi dobbiamo cercare la nostra difesa<sup>24</sup>.

Tutta la filosofia occidentale esprime secondo diverse e variegate pennellate quest'orizzonte: eudaimonistico è il pensiero di Socrate sull'attrattività del bene e l'identità virtù-felicità, eudaimonistico è l'ideale aristotelico della perfezione individuale, da intendersi come movimento di costruzione della propria virtù; e se questo impianto inizia a vacillare dopo Kant è probabilmente per l'inversione del rapporto gerarchico cura di sé-conoscenza di sé del quale ci parla Foucault. In quest'ottica, la felicità può derivare, certo, da una guadagnata consapevolezza logico-razionale, germogliante dall'abile uso della dialettica e dal rigore del pensiero, ma tale pensiero deve – deve – provocare una "ragione del cuore", come diceva Pascal, o un "amor intellectualis", nei termini di Spinoza, altrimenti si tratta non di esercizio della filosofia, ma di esercizio di un mestiere, come molti altri,

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, cit., XVI, 98, I. Perfino Nietzsche non si discosta da questa esortazione alla vita felice – l'abbiamo letto nell'aforisma della *Gaia scienza* prima citato, dove si parla del pensiero "liberatore" secondo cui la conoscenza deve esser al servizio della vita. Ma in Nietzsche la felicità non è un "giaciglio di riposo", bensì l'espressione della propria potenza. La verità è per lui sempre una maschera, o uno strumento della volontà di potenza, un *mezzo* tramite il quale agganciare la propria salute ad una soddisfazione bio-etica, per così dire. La conoscenza trova la propria giustificazione solamente in base alla propria utilità; ha dunque valore in quanto risulta vantaggiosa per la potenza della vita. Se l'obiettivo è imprimere valore alla vita, e non il valore in sé e per sé, allora parlare di sostanza, soggetto, ragion sufficiente, causalità può funzionare, non perché sia vero, ma perché garantisce forza ad una vita ascendente.

in cui ciò che si conosce non serve la vita, ma la carriera, la fama, l'aumento del proprio capitale economico e umano. Si ricordi l'importanza del riferimento all'*eros* presente in tutto Platone, che ha elaborato una interpretazione della *philia* filosofica come mossa da un fondo titanico di desiderio e di attrazione verso il bello, chiarendo come vi sia una radice passionale ed erotica in ogni impresa di conoscenza. Senza di essa il sapere decade e si inaridisce. Di nuovo, è la potenza della vita che orienta il conoscere; anche se per ogni filosofo è proprio la conoscenza a render più potente la vita stessa.

Ma rinviare all'amore, al cuore, o all'eros può ancora esser ricordato oggi, nell'ambito di quei sentieri stretti in cui si insiste a contenere la nostra disciplina, come se dovesse essere assimilabile a una "scienza dura"? Ci vuole davvero la filosofia per intervenire sulla nostra esistenza, quasi che la messa alla prova<sup>25</sup>, l'incorporazione nella vita di determinate verità, fosse l'unico, reale esperimento mentale del filosofo? Risponderò rinviando ancora a Spinoza, che apre il suo libro con una monumentale metafisica per arrivare ad insegnarci che non si deve rimanere ancorati al pathos del modo, ma bisogna saper guardare all'orizzonte di cui il modo è affezione particolare, ma mai imperfetta. Perché questo conduce alla comprensione sub specie aeternitatis del "che c'è" del mondo, senza la quale capire se stessi sarebbe impossibile. La scala dell'askesis non si conclude con una conoscenza esclusiva di se stessi, o con la semplice "cura di sé". Si deve pervenire invece all'intendimento del modo in cui si è espressioni della sostanza, espressioni di un ordine necessario (eppure libero, leggero, scrive Nietzsche) che ci avvolge, e che solo la debolezza interpretativa del nostro intelletto si ostina a non vedere. Nessuna costruzione di sé fuori dall'orizzonte fisico-cosmologico<sup>26</sup>. E nessuna distinzione tra approdo alla sapienza e lavoro etico-eudaimonico su di sé.

Se anche il frutto che ho già ricavato dall'intelletto naturale dovesse risultare falso, basterebbe a rendermi felice il fatto che ne godo e che cerco di trascorrere la vita non nella tristezza e nel

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Sulla prova "storico-pratica", cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo*, cit, p. 43. <sup>26</sup> P. Hadot dibatterà a lungo su questo punto con M. Foucault, accusandolo di non intendere bene la fisica stoica, e di sovrapporle completamente il tema dell'etica e della cura di sé. Cfr. soprattutto P. Hadot, *Il saggio e il mondo*, in Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 180. Hadot ha le sue buone ragioni, ma a mio modo di vedere Foucault nelle sue analisi stringe semplicemente lo sguardo su alcune questioni, tralasciando il quadro generale. Che poi tale operazione sia lecita, lo deciderà il lettore.

lamento, ma in tranquilla e serena letizia: questo è sufficiente a farmi salire di un grado. Riconosco (il che mi procura la più grande soddisfazione e tranquillità d'animo) che tutto procede così per la potenza e per la disposizione immutabile dell'Ente perfettissimo<sup>27</sup>.

A ciò risponde idealmente Nietzsche in uno dei suoi aforismi (postumi) più belli:

La mia teoria dice: vivere *in modo tale* che tu debba *desiderare* di rivivere, questo è il compito – e *in ogni caso* rivivrai! Colui al quale l'aspirazione dà il sentimento supremo [*das hochste Gefühl*], aspiri a qualcosa; colui al quale la quiete dà il sentimento supremo, si acquieti; colui al quale l'inserimento in un ordine, il seguire, l'obbedienza, danno il sentimento supremo, obbedisca. Solo, *cerchi di acquistare la coscienza di ciò che* gli dà il sentimento supremo, e non rifugga da *alcun mezzo*! È in gioco l'*eternità*!<sup>28</sup>

Come dire: scegliete la filosofia che vi dà felicità, o *das hochste Gefühl* (forse Spinoza parlerebbe di *acquiescientia in se ipso*): se essa contempla il rigore logico, è comprensibile che plachi le vostre incertezze. Se essa conduce a guardare alle scienze o alla storia, secondo un ordine analitico, ancor meglio. Scegliete la quiete, scegliete la battaglia. Ma non dite mai che la vostra via conoscitiva sia l'unica metodicamente accettabile. L'avete scelta per ragioni 'sentimentali', dice Nietzsche, e essa ha la verità che ha, l'unica che pensate sia in grado di offrire salute alla vostra vita.

Università degli Studi di Milano rossella.fabbrichesi@unimi.it

 <sup>&</sup>lt;sup>27</sup> B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, SE, Milano, 2016, cap. XXI, p. 89.
 <sup>28</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1881-1882*, Estate-autunno 1881, II [268], in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, Volume V, tomo II, a cura di G. Colli-M. Montinari-S. Giametta-M. L. Pampaloni, trad. it. M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, pp. 277-512, pp. 368-369.



# Storia (della filosofia) e conoscenza: Alcune considerazioni di metodo

# di Francesco Verde

ABSTRACT: History (of Philosophy) and Knowledge: Some Methodological Considerations. The article aims to make clear what, according to the author, are the essential theoretical cornerstones of the historical method, to which the history of philosophy (as well as all historical disciplines) conforms. History is considered as an empirical science in all respects, since it has experience as its privileged object. As a science, historical research must necessarily pursue a method. This method is constitutively based on the irreducible duplicity between subject and object, that is, between the subject who actively carries out the historical investigation (without initial prejudices) and the actual object of investigation, that is, the documents which, being different from the "fact" they describe, are ultimately the real object of those who do the "job of historian". A rigorous historical reconstruction must not aim at truth but at plausibility; the historical method itself is based not on assertions but on hypotheses, whose plausibility must be critically examined. Every historical reconstruction is really serious and rigorous when it displays not the actual truth and/or reality of its object of investigation but its plausibility. For this reason, every historical reconstruction is always provisional.

Keywords: Historical Method, History of Philosophy, Subject/Object, Plausibility, Provisionality

ABSTRACT: Il presente articolo intende mettere in chiaro quelli che, secondo l'autore, sono i caposaldi teorici essenziali del metodo storico, al quale la storia della filosofia (così come tutte le discipline storiche) si conforma. La storia viene considerata come una scienza empirica a tutti gli effetti, dato che essa ha l'esperienza come suo oggetto privilegiato. In quanto scienza la ricerca storica deve perseguire necessariamente un metodo. Tale metodo si fonda costitutivamente sulla irriducibile duplicità tra soggetto e oggetto, ossia tra il soggetto che attivamente compie l'indagine storica (senza pre-

giudizi iniziali) e l'oggetto di indagine vero e proprio, ovvero i documenti che, differenti dal "fatto" che descrivono, sono, in ultima analisi, l'oggetto peculiare di chi fa il "mestiere di storico". Una ricostruzione storica rigorosa non deve mirare a raggiungere la verità ma la plausibilità; lo stesso metodo storico si fonda non su asserzioni ma su ipotesi, la cui plausibilità va vagliata criticamente. Ogni ricostruzione storica è davvero seria e rigorosa nella misura in cui esibisce non l'effettiva verità e/o realtà del suo oggetto di indagine ma la sua plausibilità. Per questo motivo ogni ricostruzione storica è e rimane sempre provvisoria.

Keywords: metodo storico, storia della filosofia, soggetto/oggetto, plausibilità, provvisorietà

Nel suo inferno Dante non le vide, scene come queste.

E dopo essersi goduti lo spettacolo, i tedeschi li gettavano davvero tra le fiamme, i bambini.

Leggere di queste cose è durissimo.

E credetemi, voi che leggete, non è meno duro scriverne.

«Perché farlo, allora? Perché ricordare?» chiederà, forse, qualcuno.

Chi scrive ha il dovere di raccontare una verità tremenda, e chi legge ha il dovere civile di conoscerla, questa verità.

Chiunque giri le spalle, chiuda gli occhi o passi oltre offende la memoria dei caduti¹.

## I. Soggetto e oggetto nel metodo storico

Forse, agli occhi di qualcuno, la presenza di un contributo sulla storia e sulla storia della filosofia in una sezione monografica dedicata alla metafilosofia potrebbe apparire strana o, quanto meno, discutibile. Eppure così non dovrebbe essere, non foss'altro perché non sono mancate fortunate e importanti filosofie (siano sufficienti i nomi di Hegel, ma anche, per rimanere nei confini italici, di Croce e di Gramsci) che hanno fatto convergere perfino in termini di identità storia della filosofia e filosofia e, più in generale, storia e filosofia<sup>2</sup>,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>V. Grossman, *L'inferno di Treblinka*, Trad. di C. Zonghetti, Adelphi, Milano 2010, p. 62. <sup>2</sup> A tale riguardo trovo di illuminante chiarezza l'*Introduzione* di L. Pareyson a G. W. F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, a cura di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 1-24, spec. pp. 10-11. Sulla non equipollenza della storia e della filosofia e, quindi, sulle aspre difficoltà riguardanti il loro rapporto (anche in relazione alla dimensione del tempo) risultano notevoli le riflessioni di G. Calogero, *Intorno alla* 

senza per questo, almeno nella prospettiva hegeliana, giungere alla conclusione che la posteriorità cronologica coincida automaticamente e in ogni caso con una maggiore profondità filosofica<sup>3</sup>. Se la filosofia ha tutto il diritto (e il dovere) di riflettere su se stessa, per scandagliare quali siano i propri limiti e verificare fino a dove (e a quando) si estenda il proprio dominio di competenza, ritengo che lo stesso valga e debba valere anche per la disciplina "storia della filosofia", che rientra de iure e de facto all'interno della storia, soprattutto per questioni di metodo. Se è effettivamente possibile che la filosofia rifletta su se stessa, deve essere altrettanto possibile che la filosofia rifletta sulla sua storia, delineando, così, quei principi rigorosi e irrinunciabili di una sorta di "filosofia della storia della filosofia". In questo mio saggio, dunque, vorrei, anche se cursoriamente, tornare sulla relazione tra metodo storico e conoscenza, reputando tale relazione del tutto essenziale per comprendere le ragioni intrinseche che rendono una certa disciplina, come la storia della filosofia, una disciplina storica a tutti gli effetti.

Sin da subito, tuttavia, occorre premettere che lo scrivente è perfettamente consapevole che si tratta di questioni enormi, assai difficilmente dominabili, che, probabilmente, è perfino offensivo e fuori luogo affrontare in un articolo necessariamente sintetico. Tale consapevolezza conduce almeno a due esiti: o non occuparsi di temi simili in uno spazio limitato oppure farlo, tentando di mettere in chiaro alcuni, pochi, punti teorici decisivi sulla questione in oggetto, che potranno sembrare anche banali o scontati ma che credo sia sempre e comunque opportuno avere ben presenti. Va da sé che, pur nella consapevolezza di un intervento limitato, appunto, rapsodico e sempre sommario, l'esito da me favorito è il secondo.

In primo luogo mi occuperò della storia intesa come scienza<sup>4</sup>,

cosiddetta identità di storia e filosofia (1934), in Id., La conclusione della filosofia del conoscere, Sansoni, Firenze 1960, pp. 117-140, spec. pp. 123 ss.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Su questo punto cfr. M. Biscuso, «Posizioni» e «prospettive» filosofiche in Hegel storico della filosofia, in Id., La tradizione come problema: Questioni di teoria e storia della storiografia filosofica, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 75-104.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Solo rapidamente ritengo corretto ricordare come, nella tradizione italiana, la scientificità della storia non fu affatto un dato acquisito e accettato da tutti; anzi, il dibattito su questo tema fu ampio e acceso, anche perché toccava il rapporto della storia con il Positivismo e il Marxismo. A tale proposito è d'obbligo menzionare, per la concezione della storia intesa come scienza, in diretta polemica con Croce, il lungo e fondamentale articolo di G. Salvemini, *La storia considerata come scienza*,

ossia come disciplina che, forte di un suo metodo critico, può presentarsi come scientifica. Sono convinto che la storia sia, prima di tutto, una scienza *empirica*, quindi una scienza che, con tutti i limiti del caso e che a breve approfondiremo, lavora con l'esperienza come suo oggetto privilegiato, dal momento che la storia, per sua stessa essenza, ricostruisce l'esperienza di eventi passati. Ma non è questa l'unica ragione. Ho sempre pensato che la disciplina che, con eccezionale evidenza, esibisce concretamente e costantemente il metodo storico sia l'archeologia. Questo perché l'archeologia, se è (come è) una scienza storica, si sporca (anche letteralmente!) le mani con gli elementi più direttamente materiali, effettivi, della realtà. Tali elementi sono documenti, dati che lo storico e, nella fattispecie, l'archeologo esamina, analizza, confronta.

Già in ciò fa capolino un problema strettamente filosofico non di poco conto, concernente il rapporto, necessariamente duale e, in ultima analisi, profondamente irriducibile e, in ambito storico, ineliminabile, tra il soggetto conoscente (o che aspira a conoscere) e l'oggetto conosciuto (o da conoscere). Comunque si voglia intendere la questione, tale rapporto, almeno a mio avviso, non può essere in nessun caso colmato o ridotto alla immediata identità. Naturalmente non è mancato chi, al contrario, ha pensato che, in campo gnoseologico, la storia del soggetto e dell'oggetto sia «la storia di un errore»<sup>5</sup>. Come che sia, se la storia è scienza empirica e se ogni scienza empirica è direttamente rivolta all'esame di documenti che rimangono di per se stessi altri e diversi da chi li esamina, la conoscenza storica si fonda intrinsecamente su tale duplicità tra soggetto e oggetto. Ridurre soggetto e oggetto alla mera identità non solo si configura come un'operazione teoricamente impossibile ma, nel concreto, significherebbe eliminare quel rapporto che è costitutivo del metodo e del sapere

<sup>«</sup>Rivista Italiana di Sociologia» 6 (1902), pp. 17-54 (ma cfr. anche Id., *Storia e scienza*, La Nuova Italia, Firenze 1948; il volume pubblica il contenuto di quattro lezioni sulla metodologia storica tenute da Salvemini all'Università di Chicago nel dicembre del 1938), articolo che riprende in parte la prelezione al corso di Storia moderna pronunciata il 21 novembre 1901 all'Università di Messina. Sul fronte opposto, solo a mo' di esempio, si possono leggere le considerazioni della *Prefazione* dell'ottobre 1920 di G. Ferrero in Id.-C. Barbagallo, *Roma antica*, 3 voll., vol. I: *La preparazione e il trionfo*, Seconda edizione, Le Monnier, Firenze 1930, pp. V-XVI, spec. pp. VIII-IX, nonché la nota di M. Casotti, *La storia non è scienza*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 25 (1933), pp. 353-355.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>G. Calogero, *Lezioni di filosofia*, Volume primo: *Logica*, Einaudi, Torino 1960, p. 78.

della storia. E anche della storia della filosofia. Se anche si vuole ammettere – come, del resto, è stato autorevolmente fatto<sup>6</sup> – che la verità della filosofia, a differenza della verità storica, fa e deve fare a meno della duplicità tra soggetto e oggetto, la storia della filosofia, pur essendo *della* filosofia (avendo, quindi, un oggetto del tutto particolare e non facilmente definibile/circoscrivibile), rimane storia e, come tale, deve necessariamente perseguire il metodo della storia ispirato alla duplicità soggetto/oggetto appena descritto.

#### 2. L'oggetto nella conoscenza storica

Avendo ammesso che la conoscenza della storia come scienza empirica non può per sua stessa natura esimersi dal risiedere su e grazie a questo rapporto di duplicità, occorre interrogarsi più nel dettaglio sui caratteri dell'oggetto e del soggetto. Abbiamo già chiarito come per oggetto si intendono tutti quegli elementi che occorre studiare per documentare e, dunque, per ricostruire un certo evento, una certa dottrina vel similia. È chiaro che, contro quest'ultima asserzione, si potrebbe obiettare che l'oggetto dello storico è direttamente il fatto o la dottrina che intende studiare; questo è senz'altro vero ma è altrettanto vero che, nella maggior parte dei casi, è impossibile che lo storico sia direttamente a contatto col fatto. Questo lo si sa bene sin dalla grande stagione della storiografia antica, da Erodoto in avanti. Per semplificare senza banalizzare troppo, per Tucidide la storia è storia di pragmata, erga, praxeis (di quelli che chiama ta hekasta, i dati, gli avvenimenti concreti<sup>7</sup>), fatti e imprese che, però, come è stato osservato, si sostanzializzano nei discorsi che abbondantemente popolano la sua opera storica<sup>8</sup>. Gli autentici fatti sono i discorsi; è, pertanto, il discorso che, in Tucidide, media il fatto. Il fatto, inteso come fatto passato, al quale non si dà accesso diretto, è sempre mediato dai

<sup>6</sup> Cfr. G. Sasso, La storia come «arte» e l'Olocausto (Croce, Gentile, Hayden White e Carlo Ginzburg), in Id., Storiografia e decadenza, Viella, Roma 2012, pp. 53-112 (già in «La Cultura» 46 (2008), pp. 5-60), pp. 56-60 e 110-112.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Cfr. G. Pugliese Carratelli, *Storia*, in Id., *Umanesimo napoletano*, a cura di G. Maddoli, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, pp. 271-305, spec. pp. 276-277 (si tratta della voce *Storia* originariamente pubblicata nel 1984 nel VII volume dell'*Enciclopedia del Novecento* a Roma presso l'Istituto della Enciclopedia Italiana, pp. 186-197). <sup>8</sup> Cfr. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Volume primo, Laterza, Roma-Bari 2000³, pp. 257-261.

documenti che ne danno testimonianza: così, lo storico non è mai (o quasi mai) a diretto contatto col fatto oggetto della sua ricerca ma deve tenere a mente che il fatto è necessariamente mediato dai documenti che, quindi, assumono in tutto e per tutto la veste di oggetti. Questi elementi documentari assumono la conformazione di oggetti. Lo storico ha sempre a che fare con documenti, siano questi testi letterari, emergenze archeologiche, residui alimentari o botanici, lacerti murari<sup>9</sup>. Lo storico della filosofia, se è davvero tale (ossia se tale qualifica si mescola a professionalità e serietà scientifica), è sempre a diretto contatto con i testi, siano questi documenti scritti di prima mano (ossia testimonianze dirette) o di seconda (o terza) mano (ossia testimonianze indirette). Chi percepisce molto questa distinzione tra i documenti testuali è soprattutto (ma, beninteso, non esclusivamente) lo storico che si occupa di epoche particolarmente lontane da noi, anzitutto in termini cronologici. Non tutte le ricostruzioni storiche sono identiche o esibiscono le stesse difficoltà, così come non tutti i documenti sono identici. Chi studia la seconda edizione della prima Kritik kantiana (1787) ha di fronte a sé un testo preparato e rivisto deliberatamente dall'autore in vista della pubblicazione. Chi studia il poema parmenideo deve necessariamente accontentarsi della tradizione indiretta e a questa fare criticamente affidamento, con tutti i rischi che una situazione del genere impone.

Qui si colloca, almeno *in nuce* e, ovviamente, *mutatis mutandis*, la principale motivazione che spinse Renato Serra, in pagine famose e giustamente memorabili, a intavolare un'analisi di profonda perspicacia circa la relazione tra documento e fatto¹º. Come è noto, prendendo spunto da cronache belliche, Serra rifletteva sull'incontrovertibile evidenza per cui non è affatto scontato che un documento relativo a un fatto (come potrebbe essere il resoconto scritto da un ufficiale dell'esercito su una data operazione militare) *dica* il fatto: tra documento e fatto non vi è e non vi può essere (sempre) identità:

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Questi riferimenti archeologici non sono casuali o meramente esemplificativi ma deliberatamente voluti; l'archeologia non è una scienza opzionale per la storia. Di questo era ben cosciente Santo Mazzarino quando dedicava il suo capolavoro, *Il pensiero storico classico* (1966) a Ranuccio Bianchi Bandinelli «per testimonianza di ciò che a lui archeologo dobbiamo noi tutti studiosi di storia». Si tenga bene in conto che Mazzarino non accosta a "storia" il restrittivo aggettivo "antica".

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> In proposito utile il capitolo *Storia, cronaca e cosa in sé* dedicato a Croce e a Serra da A. Musci, *La ricerca del sé: Indagini su Benedetto Croce*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 49-77.

C'è della gente che s'immagina in buona fede che un documento possa essere un'espressione della realtà; uno specchio, uno scorcio più o meno ricco, fedele di qualche cosa che esiste al di fuori. Come se un documento potesse esprimere qualche cosa di diverso da *se stesso*. La sua verità non è altro che la sua esistenza. Un documento è un fatto. La battaglia un altro fatto (un'infinità di altri fatti). I due non possono fare *uno*. [...] L'uomo che opera è *un fatto*. E l'uomo che racconta è un *altro fatto*<sup>11</sup>.

Le riflessioni di Serra sono di centrale rilevanza; l'inevitabile duplicità tra documento e fatto comporta la necessità che l'oggetto di studio sia vagliato e analizzato *criticamente*, ossia proprio tenendo conto che esso non automaticamente coincide col fatto che pure descrive. Per tale motivo, il metodo storico deve essere in ogni caso critico: deve tenere presente l'irriducibilità del documento al fatto e deve saper, allo stesso tempo, trarre dal documento tutte le informazioni giudicate come valide per ricostruire quel dato evento nella maniera il più possibile oggettiva (dunque rispondente al vero e al reale). Va da sé che – contravvenendo, così, alla tradizionale ma semplicistica idea che, con Luciano autore di un gustoso libello, l'unico compito dello storico è dire come sono andate le cose (Τοῦ δὴ συγγραφέως ἔργον ἕν, ὡς ἐπράχθη εἰπεῖν¹²) – il vero e il reale (che, perlomeno in campo storico, coincidono) sono per lo storico autentiche chimere. Chi reputa che un'analisi seriamente storica porti ad afferrare il vero e il reale non fa e non può fare il métier d'historien, per citare Marc Bloch; che è, per l'appunto, un mestiere che presuppone un metodo preciso che, al massimo e se adottato con criterio e rigore, può condurre non alla verità del fatto ma a una sua conoscenza plausibile<sup>13</sup>. A questo proposito, credo sarebbe utile tornare a riflettere su alcune pagine crociane - come sempre stimolanti - nelle quali viene fondatamente teorizzata l'impossibilità di *dire* la verità<sup>14</sup>: il vero, *stricto sensu*, non si dice,

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> R. Serra, *Partenza di un gruppo di soldati per la Libia* (1912), in Id., *Scritti letterari, morali e politici: Saggi e articoli dal 1900 al 1915*, a cura di M. Isnenghi, Einaudi, Torino 1974, pp. 277-288, p. 286. Lo scritto di Serra è anche ristampato in B. Croce-R. Serra, *Polemica sulla storia*, Introd. di A. Musci, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2012, pp. 119-133. <sup>12</sup> Luc. Samos., *Quomodo historia conscribenda sit*, 39.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Sulla nozione di plausibilità e le sue implicazioni in ambito epistemologico e filosofico d'obbligo è il rinvio a C. Cellucci, *Rethinking Knowledge: The Heuristic View*, Springer, Cham 2017, pp. 107-118.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Cfr. B. Croce, *L'ufficio degli oratori e i doveri degli scienziati* (Giugno 1918), in Id., *L'Italia dal 1914 al 1918: Pagine sulla guerra*, Laterza, Bari 1950, pp. 245-250, nonché *Dire la* 

non si può dire così come ogni ricostruzione storica – potrà apparire paradossale – è autenticamente seria e rigorosa nella misura in cui esibisce non l'effettiva verità e/o realtà del suo oggetto di indagine ma la sua plausibilità in termini conoscitivi.

Da questo punto di vista, se il fine privilegiato della ricerca storica è raggiungere la conoscenza plausibile di quanto si indaga, si comprende bene, allora, il motivo per cui al fondamento del metodo storico (e storico-filosofico) non stanno asserzioni ma ivotesi. Come esiste passato e passato (il passato non è uguale: per seguire le periodizzazioni convenzionali, il passato antico non è né quello medievale né tantomeno quello moderno e viceversa), così non tutte le ipotesi sono identiche. Vi sono ipotesi più fondate e ipotesi meno fondate, quindi ipotesi più plausibili e ipotesi meno plausibili: va da sé che la seria ricerca storica deve partire da ipotesi rigorosamente fondate sull'esame critico e attento, cauto e prudente (in una parola: il più possibile esente da molesti pregiudizi e da finalità estrinseche e strumentali) dei documenti che contribuiscono, in termini di essenzialità, a restituire una prospettiva plausibile relativamente all'oggetto di indagine. Il metodo storico, in questo senso, può, se si vuole, essere definito anche come "euristico": esso, come, d'altro canto, la scienza e, almeno per certi versi, la stessa filosofia, procede per ipotesi che devono essere plausibili e accortamente verificate/verificabili per risolvere problemi – a partire dai dati di cui si dispone –, nel caso della storia della filosofia, problemi di interpretazione storico-filosofici, appunto.

Tutto questo discorso conduce a un tema che giudico cruciale anche per le sue finalità etico-civili (di qui il senso e il valore della citazione in epigrafe) e di cui mi sono occupato, seppur rapidamente, altrove<sup>15</sup>: il *rispetto* che il soggetto deve avere per il suo oggetto nell'ambito del fare storia che possiede anche un precipuo valore

*verità*, in B. Croce, *Etica e politica*, Laterza, Bari 1967, pp. 31-36. Per una adeguata contestualizzazione della questione si può leggere G. Sasso, *«Dire la verità»: Sull'Esame di coscienza di Renato Serra*', «La Cultura» 35 (1997), pp. 361-401. Chiedo venia al lettore se, nelle citazioni crociane, non menziono i rispettivi volumi dell'Edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce, edita a Napoli da Bibliopolis e presieduta da Gennaro Sasso ma i volumi da me effettivamente posseduti e consultati.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> F. Verde, *A cosa serve oggi fare storia della filosofia? Una modesta riflessione*, Petite Plaisance, Pistoia 2018, Cap. IV. Sulla medesima questione, ovviamente vastissima, sconfinata e impossibile da dominare a livello bibliografico, è da leggere anche G. Galasso, *Studi storici e vita civile*, il Mulino/Istituto Italiano per gli Studi Storici, Bologna-Napoli 2018, pp. 17-34.

etico-civile corrispondente al rispetto per l'altro e dell'altro, inteso non solo (e tanto) come *alterum*, ma, in particolare, come *altera* e *alter*. L'altro, per essere oggetto di rispetto, deve essere riconosciuto come altro; per questo il rispetto trova la sua base teorica nel riconoscimento. *Ri*conoscimento che non è un semplice "conoscimento", ossia un immediato conoscere; è, appunto, un *ri*conoscere che, perché sia tale, necessita del contributo essenziale della memoria. In fondo, si *ri*conosce ciò che si *ri*corda. Per questo motivo, l'assenza di memoria (o malattia dell'oblio) apre la strada all'impossibilità del riconoscimento e, conseguentemente, della storia<sup>16</sup>.

#### 3. Il soggetto nella conoscenza storica

Dopo aver preso in esame, anche se per sommi capi, la natura e i caratteri peculiari dell'oggetto nell'indagine storica, è opportuno rivolgere l'attenzione a chi compie concretamente ed effettivamente il lavoro di ricostruzione storica, in una parola lo storico, il soggetto. Si è concluso il paragrafo precedente evocando il termine rispetto; ritengo che il rispetto dell'oggetto sia l'atteggiamento che dovrebbe essere fondante dell'operazione di indagine storica. Rispettare l'oggetto di ricerca vuol dire essenzialmente non attribuirgli valori e significati che non gli appartengono, non piegarlo agli scopi già prefissati del soggetto. Questo significa che l'oggetto deve essere preservato e, allo stesso tempo, restituito il più possibile nella sua autonomia che spesso e volentieri si configura in termini di distanza cronologica (e perfino assiologica) dal soggetto indagante. L'oggetto, tuttavia, va evidentemente e, ancora una volta, per quanto possibile, conosciuto. Come è possibile che tale conoscenza avvenga se l'oggetto ma anche il soggetto rimangono, per così dire, autonomi? A mio parere, autonomia non significa assoluta indipendenza: non sarebbe credibile, infatti, sostenere che un soggetto e un oggetto pensati come assolutamente indipendenti possano convergere, in modo tale che il soggetto sia in grado di conoscere l'oggetto.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Su questo tema si rinvia alle dense e quanto mai attuali considerazioni di A. Prosperi, *Un tempo senza storia: La distruzione del passato*, Einaudi, Torino 2021, se si vuole e almeno per certi versi, anticipate dalla memoria crociana *Antistoricismo* letta al VII Congresso internazionale di filosofia di Oxford il 3 settembre 1930 (cfr. B. Croce, *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1963, pp. 251-264).

Il punto è che il rapporto tra soggetto e oggetto non va considerato in termini di assolutezza. Anzi, aggiungo, forse, provocatoriamente agli occhi dei più, che è proprio l'assolutezza (in termini di conoscenza, di verità o di affidabilità alle fonti) il carattere che deve essere bandito da ogni rigorosa ricerca storica (d'altro canto, ciò che è assoluto di per se stesso non è storico<sup>17</sup>). Eppure, proprio questa ricerca deve essere possibile; tale possibilità si fonda sul fatto che se il soggetto può conoscere l'oggetto, l'oggetto deve poter essere ridotto al soggetto conoscente. Tale riduzione, tuttavia, non va intesa, appunto, in termini assoluti: è del tutto impossibile che l'oggetto si riduca al soggetto, identificandosi con questo. L'identità di per sé livella completamente le differenze, tanto quelle del soggetto nei riguardi dell'oggetto quanto quelle dell'oggetto nei confronti del soggetto. In precedenza, però, abbiamo convenuto che il metodo di conoscenza storica si basa sull'irriducibile duplicità di soggetto e oggetto; di conseguenza il soggetto, nell'atto stesso di conoscere l'oggetto, si accosta il più possibile a esso. Così facendo, l'oggetto, proprio perché conosciuto o in procinto di esserlo, si riduce in qualche modo al soggetto conoscente ma non del tutto. L'oggetto non si riduce mai completamente al soggetto; esiste e rimane pur sempre uno scarto che non è affatto di minima rilevanza, dato che è grazie allo scarto che non si dà, nella rigorosa ricerca storica, quel temibile appiattimento del soggetto sull'oggetto e viceversa.

Lo scarto, del resto, segna e giustifica la sempre problematica provvisorietà dell'indagine storica, come si osserverà tra un momento. Ora sia sufficiente ribadire un punto decisivo: il soggetto nell'atto di conoscere il più possibile l'oggetto di indagine deve gradualmente approssimarsi a esso, certamente con la propria cultura, i propri bisogni intellettuali, le proprie aspettative scientifiche e di ricerca, ma senza che tutto ciò si frapponga in modo ingombrante tra il soggetto e l'oggetto come un pericoloso filtro attraverso il quale rintracciare nei documenti-oggetti ciò che si vuole preventivamente rintracciare in loro. Il pregiudizio, in tutte le sue forme, è ciò che più va evitato nell'indagine storica, soprattutto per la preconcetta e aprioristica (cioè a-critica) carica fideistica che esso porta con sé<sup>18</sup>. Scriveva acuta-

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Cfr. K. Löwith, *Storia universale filosofica*?, in Id., *Hegel e il cristianesimo*, a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 111-153, p. 151 (ed. or. *Philosophische Weltgeschichte*?, in K. Löwith, *Aufsätze und Vorträge 1930-1970*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1971, pp. 229-256). <sup>18</sup> Davvero esemplare, da questo punto di vista, risulta la scrupolosa metodologia

mente Federico Chabod, in un notevole saggio su Croce storico, che «il provvidenzialismo o progressismo storicistico di origine hegeliana» è «pericoloso per lo storico non meno del causalismo positivistico»<sup>19</sup>. Questo non significa che la categoria di progresso (non da intendersi, naturalmente, come sinonimo di "ottimismo ascensionale" tale da prevedere perfino i progressi futuri dello spirito umano, secondo la ben nota "decima epoca" dell'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain di Condorcet) debba essere in tutto e per tutto ostracizzata; il che, forse e per inciso, è impossibile, dato che, lo si voglia o meno, lo si creda o meno, ma la storia è un cammino ed esso, come tale, si muove secondo una freccia e una direzione, senza che ciò implichi che vi siano entità trascendenti che, necessitandola, la guidino e la orientino<sup>20</sup>. Dall'attività storica va, piuttosto, bandita l'idea che la storia segua un percorso necessario (che si può chiamare, se si crede, spirito e/o Spirito), anzi necessitato da forze extrastoriche (oppure storiche anch'esse), capaci, però, di indicare e determinare il cammino. È innegabile che la freccia della storia proceda in avanti ma, nel momento in cui si ritiene che il processo storico sia guidato dall'esterno o, per dirla col Gentile di un saggio famoso, perché «la mente stessa riceve un continuo incremento, si fa più accorta» e questo non «per azione estrinseca di una illuminazione progressiva» dal di fuori ma «come autoformazione della stessa mente, che fa dei gradini raggiunti base ad ascensioni ulteriori altrimenti impossibili»<sup>21</sup>,

storico-critica attuata, per fare un solo esempio, da C. Ampolo (*Il problema delle origini di Roma rivisitato*: concordismo, ipertradizionalismo acritico, contesti. *I*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia» 5 (2013), pp. 217-284 e 441-447) relativamente al dibattuto problema storico, letterario e archeologico insieme della fondazione di Roma. Sul ruolo del "preconcetto" nella ricostruzione storica rimane illuminante e pienamente perspicua l'analisi di G. Salvemini, *La storia considerata come scienza*, cit., pp. 45-49.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> F. Chabod, *Croce storico*, in Id., *Lezioni di metodo storico*, *con saggi su Egidi, Croce, Meinecke*, a cura di L. Firpo, Laterza, Bari 1969, pp. 179-253, p. 250 (il saggio fu originariamente pubblicato nella «Rivista Storica Italiana» 64 (1952), pp. 473-530). Sui "pericoli dello storicismo" rimane magistrale la trattazione di G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, Sansoni, Firenze 1939, pp. 111-135.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Stimolanti suggestioni sul tema offre ora A. Schiavone, *Progresso*, il Mulino, Bologna 2020.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Cfr. G. Gentile, *Veritas filia temporis*, in Id., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, 4<sup>a</sup> edizione accresciuta e riordinata, Sansoni, Firenze 1968, pp. 333-355, p. 339. L'immagine gentiliana dei gradini come base ad ascensioni ulteriori e progressive ricorda, tra gli altri riferimenti possibili, la chiusa della *Fenomenologia dello spirito* 

l'analisi storica di questo o quel fatto si riduce al semplice e immediato *riconoscimento* e all'*approvazione* di questo processo progressivo senza interruzioni e senza decadenze. Ma questa, banalmente, non è storia. La storia non può limitarsi ad approvare o a riconoscere; essa ricostruisce con umiltà e fatica, raggiungendo, magari, anche esiti inaspettatamente poveri, modesti o, comunque, meno ricchi e sicuri di quanto si fosse ritenuto nell'intraprendere l'indagine, risultati che, tuttavia, non sono affatto un magro guadagno, se, nell'esame, si è utilizzato un metodo responsabile in quanto esente da acritici pregiudizi. È opportuno citare qui alcune righe di Tullio Gregory, brevi sì, ma densissime; secondo l'intellettuale occorre

reconnaître que l'histoire, la succession temporelle, n'a aucune finalité, aucun sens, mais se constitue come œuvre humaine faite d'innovations et de retours, de continuités et de fractures, et non de moments ordonnés selon une succession logique, mais liés réciproquement en une coprésence problématique et dissonante <sup>22</sup>.

## È senz'altro innegabile che, proprio storicamente, non si dà mai un

(cito, per comodità, la versione italiana einaudiana: G. W. F. Hegel, Sistema della scienza, parte prima: La fenomenologia dello spirito, Edizione del 1807 (in Appendice le varianti del 1831), a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 531), dove Hegel, trattando dello spirito assoluto, spiega con chiarezza come lo spirito ricominci daccapo il suo percorso di formazione (Bildung; dunque il processo descritto dalla Fenomenologia non è affatto chiuso o finito, come sovente erratamente si crede) a partire in apparenza da sé ma, allo stesso tempo, ricomincia da un gradino più elevato (auf einer höheren Stufe). In questo movimento di ripresa ma su basi più alte ricopre un ruolo cruciale la memoria che è, nel contempo, anche interiorizzazione (Er-Innerung); è, infatti, proprio grazie alla funzione storica della Erinnerung che lo spirito può ricominciare la sua Bildung conservando ciò che esso ha imparato dalle precedenti esperienze. In merito mi sembra necessario il rinvio a V. Verra, Storia e memoria in Hegel, in Id., Su Hegel, a cura di C. Cesa, il Mulino 2007, pp. 5-30 (già in F. Tessitore (ed.), Incidenza di Hegel, Morano, Napoli 1970, pp. 339-365).

<sup>22</sup> T. Gregory, *Le plaisir d'une chasse sans gibier. Faire l'histoire des philosophies: construction et deconstruction*, in H. Hohenegger-R. Pozzo (eds.), *Relations de la philosophie avec son histoire*, Olschki, Firenze 2017, pp. 19-43, p. 38 (l'articolo era apparso già nel «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 93 (2014), pp. 485-510; la versione italiana del saggio è in T. Gregory, *Vie della modernità*, *Le Monnier Università*, Firenze 2016, pp. 1-21). Sul tema della razionalità della storia a partire dall'Illuminismo e da Hegel è utilissima la messa a punto di P. Rossi, *Avventure e disavventure della filosofia: Saggi sul pensiero italiano del Novecento*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 53-79 (il capitolo in questione era già apparso nella «Rivista di Filosofia» 72 (1981), pp. 429-452).

soggetto non temporale e, appunto, a-storico, ma ogni soggetto vive e opera nel tempo in cui si trova a vivere e, nella concretezza del quotidiano, l'urgenza delle sue esigenze dipendono da esso. È proprio in virtù dell'attaccamento alla vita sua e a quella degli uomini, quindi alla vita in generale, che Arsenio Frugoni amava parlare di storico. anzi di Storico (con la "s" in maiuscolo), e non di studioso di storia<sup>23</sup>, non senza contrarre, secondo me, un chiaro debito col Nietzsche della considerazione (inattuale) Sull'utilità e il danno della storia per la vita (è, d'altronde, per via della subordinazione della storia alla vita che essa, per Nietzsche, non sarà mai pura scienza come la matematica)<sup>24</sup>. Ĉiò, tuttavia, non deve e non può essere un ostacolo nella ricerca storica: possiamo, infatti e per fare un solo esempio, studiare un certo evento della politica antica per soddisfare un bisogno che la contemporaneità ci împone e, tuttavia, nella misura in cui applichiamo immediatamente le nostre esigenze e le nostre categorie di giudizio a questo oggetto, dal punto di vista del rigore storico, abbiamo fallito. Esibire, invece, la distanza, lo scarto, la diversità che l'oggetto in esame costitutivamente conserva e porta con sé e, da parte del soggetto, accostarsi all'oggetto, vagliandone criticamente i caratteri e la natura, per tentare, con sforzo, di raggiungere un sapere il più possibile plausibile sono, a mio parere, gli ingredienti giusti e auspicabili (anzi, essenziali) di chi vuole fare seriamente il mestiere di storico. A tale proposito, alcune righe di Croce rimangono efficaci e, per molti versi, ancora attuali:

[...] respingere senz'altro come diverse ed estranee le dottrine passate è, similmente, non solo errore in filosofia ma in istoria, perché quel che si dichiara diverso, estraneo e a noi non appartenente, pur vive nell'interno della nostra verità e ne forma un elemento essenziale ed è diventato nostro<sup>25</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Cfr. A. Frugoni, *La storia coscienza di civiltà*, con uno scritto di C. Frugoni, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 81-91.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano 2012<sup>20</sup>, p. 16. Vale la pena rilevare che la matematica è qui intesa da Nietzsche nei termini ideali dell'assolutezza, il che, oggi, non è qualcosa di così scontato, dato che parte della riflessione epistemologica contemporanea ha abbandonato l'idea che tra scienza, verità e assolutezza in generale vi sia (sempre) identità o anche solo convergenza.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> B. Croce, *Il concetto della storia della filosofia*, in Id., *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1963, pp. 54-72, p. 62.

#### 4. La provvisorietà della conoscenza storica

Che la storia sia una scienza empirica non significa affatto che essa si configuri come una scienza a tutti gli effetti esatta. Chi crede questo crede anche che ogni ricostruzione storica sia altrettanto esatta e vera in termini assoluti. In realtà, si tratta, almeno a mio modo di vedere, di una posizione fortemente ingenua. Ogni ricerca storica che intenda presentarsi come rigorosa possiede sempre margini, più o meno spessi, di problematicità. E, in questo contesto, problematicità significa anche provvisorietà<sup>26</sup>. Il vero storico è perfettamente consapevole di questo limite, che non è necessariamente un elemento di negatività. Lo si deve considerare, piuttosto, come un elemento intrinseco e costitutivo del fare storia. Per comprendere al meglio questo punto, il confronto ancora una volta con l'archeologia è di ausilio; questa disciplina raccoglie in un'unità più o meno coerente e coesa le informazioni materiali che vengono dalle emergenze archeologiche, dagli scavi effettuati ma anche dallo studio e della consultazione attenta e scrupolosa delle fonti. Il bravo archeologo, però, sa bene che non è detto che le fonti dicano sempre e comunque la verità (innumerevoli, di fatto, sono i casi nei quali si riscontra netta discordanza tra la fonte letteraria e la diretta evidenza archeologica); sa altrettanto bene che quanto va man mano venendo alla luce in uno scavo è una testimonianza diretta e naturalmente alquanto affidabile su una certa area topografica o su un certo evento ma non è senz'altro un dato assolutamente vero e affidabile.

Per quanto rilevante, la presenza, per esempio, di pochi frammenti di ceramica riconosciuta come micenea in una certa area non attesta necessariamente serrati e continui scambi commerciali; così come il ritrovamento di alcuni frammenti ossei al di sotto della Confessione Vaticana, per quanto accuratamente esaminati e passati al vaglio delle cosiddette *hard sciences*, non provano, nei termini di quell'assolutezza a cui più volte ci si è richiamati in queste paginette, che quei frammenti siano propriamente le reliquie dell'apostolo Pietro (d'altronde, come si sa, per l'autore della *Lettera agli Ebrei* – II, 2 – la fede è πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων).

L'archeologia così come la storia in generale lavora su ipotesi, rintraccia indizi e costituisce delle prove ma sempre e comunque nella coscienza che gli esiti dell'indagine storica sono e rimangono proble-

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Cfr. G. Salvemini, La storia considerata come scienza, cit., p. 46.

matici e provvisori. La scoperta di un nuovo documento oppure una nuova interpretazione fondata su ipotesi più solide possono, per così dire, sempre "rimescolare le carte", confutare e perfino annullare le precedenti ricerche. La provvisorietà della conoscenza storica è strettamente connessa tanto ai nostri limiti di esseri umani quanto allo scarto reale e incolmabile che sempre rimane tra soggetto e oggetto e tra i documenti relativi a un fatto storico e il fatto stesso nella sua immediatezza.

Non bisogna rammaricarsi troppo o vergognarsi di tale provvisorietà: sia perché, come già ricordato, essa è una proprietà intrinseca e necessaria della ricerca storica, sia perché provvisorietà non significa irrilevanza o imprecisione. Sarebbe assurdo (e anche non poco offensivo) asserire che la provvisorietà delle indagini storiche non conduca ad alcun risultato positivo. Noi possiamo ben dire che, in generale, conosciamo abbastanza bene il passato e tale conoscenza è resa possibile esclusivamente grazie alle ricerche degli storici. Il punto, però, è che tale conoscenza non è mai assoluta ma, per quanto essa si fondi su indagini specifiche condotte in maniera minuziosa e anche erudita, il risultato di una ricerca storica in termini di conoscenza non può oltrepassare il livello della plausibilità: per questa ragione, un libro di storia che detti certezze assolute e che non tenga conto della problematicità e della provvisorietà degli esiti ottenuti, pur attraverso un esame accurato e ineccepibile delle fonti, semplicemente non è un libro di storia.

## 5. Storia della filosofia e filosofia

Il paragrafo finale di queste rapide riflessioni, imperfette, sommarie e sempre rivedibili, è dedicato a un altro problema di enorme portata che sarebbe pura tracotanza volerlo affrontare esaustivamente in questa sede. Si tratta del rapporto tra storia della filosofia e filosofia; come già nelle parti precedenti del presente contributo, qui mi limiterò a enucleare quelli che, a mio avviso, sono i punti teorici di maggiore rilevanza relativamente a tale rapporto. Credo si possa e debba iniziare dalle hegeliane *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in particolare dalla *Einleitung (Kolleg 1827/1828)*, nella quale Hegel solleva la questione della parzialità/imparzialità nel fare storia della filosofia. Mi pare che la posizione hegeliana tenga coerentemente insieme parzialità e imparzialità; per un verso, infatti, la storia della filosofia

senza giudizio perde di interesse (Ohne Urteil verliert die Geschichte an Interesse), per un altro, però, essa deve essere trattata in maniera imparziale (unparteiisch). Hegel mette in chiaro come, nel fare storia della filosofia, bisogna possedere uno scopo (Zweck) che si identifica con il pensiero puro e libero (reine, freie Gedanke); la storia della filosofia, tuttavia, propriamente (eigentlich) non deve avere questo scopo e deve essere trattata in maniera imparziale<sup>27</sup>. Ciononostante, secondo Hegel, questa imparzialità si paga cara: quando si fa storia della filosofia in modo imparziale, la si fa senza alcun contenuto di pensiero. Questa attività diventa un semplice elencare, un mero raccontare, senza stabilire nessi e relazioni tra le diverse parti, tra le diverse dottrine filosofiche; rispetto alla filosofia che, come si legge ancora nella Einleituna alle Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Kolleg 1820/1821), è «scienza oggettiva della verità (objective Wissenschaft der Wahrheit) [...] non un opinare (kein Meinen) o un tessere opinioni»28, la storia della filosofia come cumulo di opinioni risulta «una scienza del tutto superflua e noiosa (überflüssige und langweilige Wissenschaft), per quanto profitto si possa trarre dall'esercizio del pensiero (Gedankenbewegung) e dall'erudizione (Gelehrsamkeit)»<sup>29</sup>.

Ora, sforzandoci di non considerare il più generale contesto in cui si collocano queste righe, ossia il sistema filosofico di Hegel e la sua concezione della storia del pensiero e della storia tout-court, ritengo che queste sintetiche valutazioni hegeliane stimolino riflessioni ulteriori che si raccordano in qualche modo a quanto siamo andati dicendo in questo saggio. Credo che nessuno storico della filosofia - che lavori seriamente e con fatica sui testi - consideri la propria disciplina come un mero elencare questa o quella dottrina di questo o quel filosofo senza tentare di stabilire, nessi, relazioni, connessioni tanto all'interno del pensiero di un singolo filosofo quanto tra epoche e tradizioni diverse. Tutto ciò è perfettamente lecito; ciò che, invece, è illecito, nel fare storia della filosofia, è non rispettare i testi, attribuendo loro contenuti perfettamente estranei ma dipendenti dai nostri pregiudizi o, peggio ancora, da tesi preconcette che muovono i nostri sentimenti più intimi e che, per forza di cose e a ogni costo, vogliamo ritrovare nell'autore che si studia. Seguendo più o meno da

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> G. W. F. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, *Orientalische Philosophie*, Neu herausgegeben von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1993, p. 294.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Ivi, p. 18 (trad. it., p. 49).

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> *Ibidem* (trad. it., p. 48).

vicino l'impostazione hegeliana, anche Croce, in un celebre saggio già menzionato<sup>30</sup>, ribadendo la forte distinzione tra storia e cronaca e l'idea che ogni esposizione storica deve essere unificata e animata dal fine del progresso intellettuale, estetico, economico, politico e morale se non vuole scadere a mera cronaca e a mera aneddotica, evidenzia come una storia della filosofia che non giudichi, ossia una storia che si limiti a esporre fatti e concetti senza porli in relazione tra loro (quindi senza giudicare) semplicemente non si dia e non possa darsi. Ogni sistema di pensiero possiede una certa pretesa di verità che, per Croce, coincide con la sua coerenza logica<sup>31</sup>; questo significa che è lecito giudicare della coerenza/verità di un determinato testo filosofico con la conseguenza che, nel momento in cui lo si espone storicamente, si deve giocoforza giudicare anche della sua coerenza logica interna e, pertanto, assumere una certa posizione di fronte a essa: di qui l'inscindibilità di storia della filosofia e filosofia.

La posizione crociana meriterebbe di essere approfondita e discussa più estesamente; qui basti dire che il giudicare della coerenza logica – preferisco parlare di coerenza e non di verità, concetto che mi pare avere uno spettro semantico assai più ampio della coerenza - di un documento filosofico è azione senz'altro possibile, forse addirittura inevitabile, ma un'azione sempre e comunque successiva al rispetto del documento in quanto tale, che non può dipendere, però, dalle nostre "categorie" di coerenza e di verità. È possibile giudicare della coerenza logica di un testo filosofico in virtù del nostro concetto di coerenza e di verità? La risposta può essere positiva e negativa, ma certamente se giudichiamo della effettiva verità (non della coerenza, in questo caso) della biologia aristotelica o della cosmogonia degli Atomisti antichi a partire dal nostro concetto di verità (dunque, nella fattispecie, facendo riferimento alla biologia, alla fisica e all'astronomia contemporanee), ci addentriamo nella selva oscura e ottenebrata dell'errore storico. «Errore storico è alterare le dottrine passate confondendole con le nostre proprie [...]», scriveva Croce<sup>32</sup>.

Non pochi, però, sono dell'idea che i concetti, le categorie sono eterni, che esiste *la* verità, che esiste *la* coerenza; raggiungere la comprensione assoluta di questi concetti nei limiti della vita umana è atto, secondo me, disperato (in questo la filosofia di Platone o, meglio, una

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> B. Croce, *Il concetto della storia della filosofia*, cit., pp. 64-65.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Ivi, p. 57.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Ivi, p. 62.

certa esegesi del pensiero platonico che trovo molto convincente, ha molto da insegnare)33. A tale proposito ci si dovrebbe chiedere – ma, ancora una volta, qui non si può esaustivamente affrontare questo tema – se, per esempio, il "diverso" (lo heteron) del Sofista platonico sia una "categoria" (meglio si dovrebbe dire un *genos*) a-storica, che possa essere esaminata in termini non temporali e ritrovata in altri filosofi che non siano Platone, oppure se il "diverso" del Sofista abbia davvero senso nel Sofista, ovvero all'interno di quello specifico dialogo platonico che teorizza questa nozione. Non è facile rispondere alla questione; ambedue le alternative potrebbero perfino essere compatibili: da questo punto di vista, il "diverso" è una forma eterna che, tuttavia, va ad assumere caratteri e significati specifici e peculiari propriamente nel Sofista così come in altre tradizioni di pensiero. Questa posizione potrebbe risultare, per certi versi, sufficientemente soddisfacente; malgrado ciò, a me sembra più persuasiva l'idea che tutti i concetti siano, per così dire, storici, figli del tempo che li produce. Sono consapevole che ciò possiede aspetti altamente problematici; in fondo, le forme eterne e universali (così come la nozione stessa di verità) sono anche ideali regolativi senza i quali molto, moltissimo cambierebbe. Se non vi fosse, per esempio, un concetto eterno e universale di verità, il nostro modo di comunicare, di pensare, di intraprendere una ricerca che speri di raggiungere un certo obiettivo o anche di agire sarebbe lo stesso?

Tornando al tema di cui ci stiamo occupando, non rispettare i documenti significa non rispettare il loro irriducibile carattere di oggetti che si collocano in maniera (relativamente, dunque non assolutamente) autonoma rispetto al soggetto che intende, per quanto possibile conoscerli. Quando si riduce completamente l'oggetto al soggetto, tra i due, come si è già osservato, viene a stabilirsi un rapporto di identità che, in ultima analisi, proprio perché di identità non è più *stricto sensu* un rapporto. Tale eventuale e ipotetica riduzione fa sì che non vi sia alcuno scarto tra soggetto e oggetto e che il soggetto abbia conoscenza piena e assoluta dell'oggetto. Ma ciò è concretamente impossibile; quando, però, ciò avviene, ci si trova davanti né più né meno che di fronte a un atto di violenza, dovuto al non rispetto della diversità dell'alterità dell'oggetto di indagine<sup>34</sup>. Eugenio Garin,

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Per questa esegesi del pensiero platonico rimando al recente lavoro di F. Trabattoni, *La filosofia di Platone: Verità e ragione umana*, Carocci, Roma 2020.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Cfr. G. Sasso, La storia come «arte» e l'Olocausto (Croce, Gentile, Hayden White e Carlo

in pagine veramente memorabili e sempre da rileggere e meditare, non comprendeva perché

tanti 'filosofi' amino violentare la storia (la seria, modesta storia, che ha a che fare con l'*umano*, col *mondano*, col *mutevole*), impegnandosi in quella strana cosa che è la sollecitazione dei testi per attribuire ai grandi morti le loro piccole – o grandi – idee<sup>35</sup>.

Tra questa tipologia di filosofi, considerati più o meno ironicamente come ottusi profeti, Garin preferiva senza alcun dubbio la compagnia dello storico, un «onesto somaro» rispetto ai profeti appena citati, che «affronta umilmente in archivi e biblioteche la responsabilità dell'indagine faticosa» <sup>36</sup>. Questa visione sembra riecheggiare le brevi riflessioni nell'*Avvertenza* che precede il *Filippo il Macedone* (1934), dove Arnaldo Momigliano, riconoscendo che la storia della Macedonia rimaneva ancora oscura, sottolineava come l'indagine storica dovesse anzitutto stabilire «la realtà dei fatti prima di interpretarli» e aggiungeva tra parentesi tonde: «mi perdonino i filosofi queste poco filosofiche distinzioni!» (p. VII) <sup>37</sup>. Ma a Momigliano c'è ben poco da perdonare, a ben vedere. Quando le interpretazioni hanno l'ardire di ricostruire i fatti, sostituendosi ai documenti, non si fa più storia ma si fa altro.

Ginzburg), cit., p. 109. Sul medesimo tema mi permetto anche di rinviare ancora a F. Verde, A cosa serve oggi fare storia della filosofia? Una modesta riflessione, cit., Cap. IV. <sup>35</sup> E. Garin, Osservazioni preliminari a una storia della filosofia, in Id., La filosofia come sapere storico, Con un saggio autobiografico, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 33-92, p. 86 (le Osservazioni erano già state pubblicate sul «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 38 (1959), pp. 1-55). Sulla pratica storiografica di Garin rinvio certamente a C. Borghero, Filosofia e storia della filosofia, in Id., Interpretazioni, categorie, finzioni: Narrare la storia della filosofia, Le Lettere, Firenze 2017, pp. 441-464 (già in «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 88 (2009), pp. 379-400). <sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> A. Momigliano, *Filippo il Macedone: Saggio sulla storia greca del IV secolo a. C.*, Le Monnier, Firenze 1934. L'opera – che, mi piace ricordarlo, giocò un ruolo rilevante nella formazione di Margherita Isnardi Parente (cfr. M. Isnardi Parente, *Arnaldo Momigliano, la* VII epistola platonica *e l'autobiografia*, in Ead., *I miei maestri*, il Mulino/Istituto Italiano per gli Studi Storici, Bologna-Napoli 2003 – già in «Belfagor» 43 (1988), pp. 245-254 – , pp 107-117, spec. p. 114 e G. Sasso, *Ricordo di Margherita Isnardi*, «La Cultura» 49 (2011), pp. 411-431, spec. pp. 414-418) – ha avuto una ristampa anastatica con correzioni, con una nuova *Prefazone* di Momigliano e un'*Appendice bibliografica* a cura di Momigliano stesso e di G. Arrigoni per i tipi di Guerini e Associati (Milano 1987).

Eppure, senza classificare la storia al di sotto, al di sopra o sullo stesso livello della filosofia (lo storico, di per sé, non dovrebbe *mai* fare classifiche di merito, se non nei termini della *Wirkungsgeschichte* di un certo pensatore, di un concetto o di una dottrina), deve esserci un rapporto tra storia della filosofia e filosofia che, tuttavia, non può essere una relazione di immediata identità. Come Hegel stesso suggerisce con cristallina chiarezza, il primo atteggiamento deve essere quello dell'imparzialità e solo successivamente quello del giudizio e dell'interpretazione. Con questo non intendo affatto sminuire la rilevanza dell'interpretazione che è *atto proprio* dell'indagine storica. Come scriveva Santo Mazzarino, con la sua consueta acutezza, ci sono casi nei quali se non si interpreta non si può fare storia:

Se noi dovessimo rinunziar a interpretare, noi dovremmo altresì rinunziar a studiare la storia della grecità arcaica, o anche, per l'epoca classica, p. es. la storia della pentecontaetia; dovremmo rinunziar a scrivere di storia antica in genere, e limitarci, se mai, alla edizione dei documenti e dei monumenti – che è il compito (e solo una parte del compito) del filologo e dell'archeologo (e quindi anche dello storico, ma solo in quanto quest'ultimo se ne giova per un'elaborazione critica ed una ricostruzione storica)<sup>38</sup>.

Le considerazioni che qui andiamo presentando potrebbero sembrare essere ispirate alla più audace mediocrità ma, a rifletterci bene, non è così. Non di rado accade che, distrattamente o meno, si attribuisce al testo che studiamo o spieghiamo le nostre aspettative o, peggio ancora, facciamo illegittimamente dire a quel testo ciò che in esso semplicemente non c'è. L'imparzialità a cui Hegel allude implica, a mio giudizio, una duplice attitudine: il rispetto del testo e la volontà di comprensione. Non solo bisogna rispettare il testo (e, quindi, il pensiero stesso del filosofo che si indaga, fermo restando che tra il

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> S. Mazzarino, *Per un «discorso sul metodo»*. *Replica ad Arnaldo Momigliano*, in Id., *Fra Oriente e Occidente: Ricerche di storia greca arcaica*, Introd. di F. Cassola, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 405-415, p. 410 (la *Replica* era già apparsa sulla «Rivista Storica Italiana» 40 (1948), pp. 127-132). Per apprezzare il contenuto della citazione mazzariniana occorre tenere presente che il rapporto tra indagine erudita e interpretazione «può essere addirittura considerato preliminare a qualsiasi analisi dell'opera storica di Santo Mazzarino» (A. Giardina, *Introduzione: Stilicone o l'antico destino degli uomini vinti*, in S. Mazzarino, *Stilicone: La crisi imperiale dopo Teodosio* [1942], Rizzoli, Milano 1990, pp. V-XXXVII, p. XX).

filosofo e la sua opera scritta non necessariamente c'è sempre perfetta coincidenza) ma occorre anche *volerlo* comprenderle. Questa volontà comporta un approccio umile, sovente, purtroppo, considerato come proprio di menti filosoficamente deboli, imperfette e perdenti. Solo una mente consapevole che è l'oggetto di indagine, nella fattispecie, il testo filosofico, a "dettare le regole del gioco" (il rapporto tra oggetto e soggetto nell'indagine storica, almeno all'inizio, non può collocarsi su un piano di parità, come pure è stato sostenuto<sup>39</sup>) è capace di comprenderne il senso, anche quello più recondito, fermo restando lo scarto a cui in più occasioni si è fatto riferimento in questa sede. Ma questa è solo una faccia della medesima medaglia.

Seguendo ancora il dettato hegeliano, l'imparzialità non può costituire l'unico cuore pulsante della storia della filosofia: c'è e deve esserci anche il momento del giudizio, dell'interpretazione, per intenderci. Giovanni Pugliese Carratelli, in una splendida voce enciclopedica sulla Storia, osservava a ragione come «i documenti parlano secondo le sollecitazioni che ricevono dallo storico; e queste sollecitazioni sono efficaci nella misura in cui le idee, i problemi, gli intendimenti dello storico sono chiari e precisi. Come ogni ricercatore, lo storico trova quello che cerca»40. Non solo è legittimo e auspicabile ma è anche necessario, nel fare storia della filosofia, andare oltre la lettera del testo (beninteso: solamente *dopo* averla compresa), dare spazio alla riflessione teorico-ermeneutica (l'interpretazione, scrive Edward Hallett Carr, forse un po' esageratamente, è «la linfa vitale della storia»<sup>41</sup>) che essa stimola, provare a fare connessioni e a stringere relazioni con altre filosofie e via dicendo. Lo storico non si appaga solo di raccogliere dati ma fa storia quando li pensa<sup>42</sup>. Il punto è che, nel momento in cui lo storico pensa i dati e nel momento in cui uno storico della filosofia pensa i documenti, emerge l'irrinunciabile istanza ermeneutica. Per questa ragione quando lo storico della filosofia interpreta fa filosofia: necessariamente ogni storico della filosofia deve fare delle assunzioni e fornire delle ragioni filosofiche a sostegno delle sue idee in merito a cosa sia la filosofia e a cosa sia

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> E. H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, Seconda edizione a cura di R. W. Davies, Trad. di C. Ginzburg e P. Arlorio, Einaudi, Torino 1966, p. 35 (ed. or. *What is History?*, Macmillan & Co. Ltd, London 1961).

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> G. Pugliese Carratelli, *Storia*, cit., p. 297.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> E. H. Carr, Sei lezioni sulla storia, cit., p. 33.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Cfr. G. Pugliese Carratelli, *Storia*, cit., p. 297.

la storia della filosofia, a partire dalle quali procederà nelle sue interpretazioni e nei suoi giudizi.

Proprio perché si tratta di storia *della* filosofia, questo momento ermeneutico è senza alcun dubbio di grande, enorme rilevanza ma è, a mio avviso, pur sempre un momento successivo a quello precedente: l'incontro/scontro con le asperità del testo per comprenderne nella maniera il più possibile corretta il senso e la portata storica. Nella misura in cui i due momenti si scambiano di posto o semplicemente non si tengono distinti (il che accade più spesso di quanto pensiamo), si fa violenza al testo e non si fa più storia. Fare filosofia senza tener presenti, almeno alla base, dei contenuti sempre già storicamente dati, sui quali evidentemente costruire un pensiero nuovo e diverso, è impresa vana: la tradizione storica non è una soffocante e asettica gabbia da cui non si esce ma una base inevitabile, un'*opportunità* per pensare correttamente il nuovo e il diverso.

Forse, alla luce di tutto ciò che abbiamo tentato di esporre in questo contributo, appare non casuale il fatto che Hegel stesso raccomandasse la filologia classica come studio preparatorio alla filosofia <sup>43</sup>. E, a ben guardare, non c'è chiosa migliore di tutto questo discorso che alcune righe di commento di Karl Löwith ad alcuni passi della *Propedeutica filosofica* di Hegel <sup>44</sup> (uno scritto di particolare rilevanza sull'insegnamento della filosofia nei ginnasi, redatto dal filosofo quando, nel 1808, assunse la carica di rettore del Ginnasio di Norimberga) e, nello specifico, alla sua nozione di *Bildung*, righe che riporto per esteso di seguito e che richiedono di essere accuratamente meditate:

Secondo Hegel è un falso pregiudizio della pedagogia moderna ritenere che non sia importante il materiale con cui si forma il proprio spirito, bensì solo la libera attività del pensiero indipendente, come se l'imparare si contrapponesse al pensiero indipendente, mentre in realtà il pensiero proprio si può esercitare e formare soltanto su tale materiale dato. La storia della fi-

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Cfr. la lettera di Hegel a Niethammer (Norimberga, 23 ottobre 1812) in G. W. F. Hegel, *Dell'insegnamento della filosofia nei ginnasi*, in Id., *Propedeutica filosofica*, a cura di G. Radetti, Sansoni, Firenze 1951, pp. 247-248; si veda anche la lettera di Hegel a von Raumer (Norimberga, 2 agosto 1816), in G. W. F. Hegel, *Dell'insegnamento della filosofia nelle università*, in Id., *Propedeutica filosofica*, cit., pp. 262-268, spec. pp. 266-267 (questa lettera è presente in traduzione italiana anche in G. W. F. Hegel, *Lettere*, con una introduzione di E. Garin, Laterza, Bari 1972, pp. 160-167). Sempre per comodità mi limito a citare la versione italiana di questi testi hegeliani.

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> G. W. F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, cit., pp. 255-261.

losofia contiene i pensieri di coloro che hanno pensato l'essenziale, quei pensieri, che nessun giovane può escogitare da sé<sup>45</sup>.

Sapienza Università di Roma francesco.verde@uniromaI.it

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> K. Löwith, *Il concetto hegeliano di «Bildung»*, in Id., *Hegel e il cristianesimo*, cit., pp. 83-110, p. 98 (ed. or. *Hegels Begriff von Bildung*, in K. Löwith, *Aufsätze und Vorträge 1930-1970*, cit., pp. 211-228). Alla fine di questo saggio vorrei rivolgere il mio sincero ringraziamento all'amico e collega Fabio Sterpetti non solo per il suo cortese invito a prendere parte a questo progetto scientifico con un articolo, ma anche per le sue acute osservazioni scritte su una prima versione del presente lavoro, delle quali ho tentato di fare tesoro.



# Complottismi, negazionismi, e altre distorsioni cognitive: Una sfida all'incrocio tra psicologia e filosofia

# di Anna Ichino e Lisa Bortolotti

Abstract: Conspiracy Theories, Denialism, and Other Cognitive Distortions: A Challenge at the Crossroads Between Psychology and Philosophy. In some important research programmes – for instance, those devoted to exploring external influences on decision-making and disclosing systematic reasoning mistakes in human agents – the collaboration between philosophers and cognitive scientists has proven not just fertile, but essential to working out the implications of the empirical results as well as possible ways to support agency and rationality. Here we argue that a similar collaboration involving philosophers of mind, epistemologists, and social and cognitive psychologists is necessary to shed light on the phenomenon of conspiracy theories. In particular, it is central to gaining a better understanding of the nature of such theories, the mechanisms responsible for their formation, and the effective measures for their containment. We examine in some detail the case of COVID-19 denialism and other "alternative" theories on the origin and risks of the virus. We conclude that conspiracy theories are not necessarily false or irrational and their development responds to basic epistemic and psychological needs of human agents. Interdisciplinary collaborative research at the intersection of philosophy and cognitive science can help identify other means to satisfy those very needs and prevent the formation and circulation of conspiracy theories.

Keywords: Conspiracy theories, Denialism, Cognitive distortions, Interdisciplinary collaboration, Metaphilosophy

ABSTRACT: In alcuni programmi di ricerca molto influenti concernenti, per esempio, il funzionamento dei nostri processi decisionali o gli errori sistematici che caratterizzano il ragionamento umano, la collaborazione tra filosofi e scienziati cognitivi si è dimostrata essenziale per valutare le implicazioni dei risultati sperimentali e promuovere interventi volti a ristabilire autonomia decisionale e razionalità. In questo articolo sostenia-

mo che un'analoga collaborazione tra filosofi della mente, epistemologi e psicologi sociali e cognitivi è necessaria per far luce sul fenomeno delle teorie del complotto. In particolare, questa collaborazione è imprescindibile per ottenere una comprensione adeguata della natura di tali teorie, dei meccanismi cognitivi che le sottendono e delle possibili misure che possono contrastare la loro diffusione. Lo dimostriamo analizzando in dettaglio il caso recente delle teorie negazioniste sul COVID-19 e di altre teorie "alternative" sull'origine e rischi del virus. La nostra analisi mostra da un lato che le teorie complottiste non sono necessariamente false e irrazionali, e dall'altro che esse rispondono a fondamentali bisogni epistemici e psicologici. La collaborazione interdisciplinare all'intersezione tra filosofia e scienza cognitiva può aiutare a identificare mezzi alternativi per soddisfare quegli stessi bisogni, prevenendo così l'insorgenza e la diffusione del complottismo.

Keywords: Complottismi, negazionismi, distorsioni cognitive, collaborazione interdisciplinare, metafilosofia

#### I. Tra filosofia e scienza cognitiva: un modello di collaborazione a doppio senso

Intendiamo la filosofia come una disciplina tanto teorica quanto pratica<sup>1</sup>. Come per ogni disciplina teorica, quando la studiamo prima apprendiamo e poi consolidiamo nozioni che vanno a costituire un corpo di conoscenze (per esempio, quali sono le principali argomentazioni per l'esistenza di Dio, o quando un sillogismo è valido). Come per ogni disciplina pratica, quando ce ne occupiamo, prima acquisiamo e poi perfezioniamo una serie di abilità (per esempio, come evitare fallacie argomentative, o come costruire un controesempio efficace).

Una delle prerogative della filosofia che si occupa degli errori di ragionamento, dei comportamenti irrazionali, e delle distorsioni cognitive è che ha il potenziale per rivelare i nostri limiti e per aiutarci a superarli. Lo studio della filosofia come disciplina teorica e pratica in questo ambito avvia un processo graduale attraverso il quale diventiamo consapevoli delle nostre imperfezioni e ci impossessiamo di strumenti che ci permettono di correggerle. Ma per adempiere a questa funzione la filosofia da sola non basta.

Come prendiamo decisioni, da quelle più banali che prendiamo quotidianamente a quelle più importanti che possono cambiare il

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Cfr. L. Bortolotti-S. Stammers, *Philosophy as a Means of Empowerment and Self-Advocacy*, in E. Vintiadis (ed.), *Philosophy by Women*, Routledge, New York 2021, pp. 15-23.

corso della nostra vita? Gli studi psicologici ci dicono che molte delle nostre scelte, se non tutte, sono influenzate da fattori estrinseci e inessenziali alle scelte stesse, dei quali non siamo consapevoli. Per esempio, fattori concernenti le condizioni ambientali e sociali in cui ci troviamo o il modo in cui le alternative in gioco ci vengono descritte. Al supermercato abbiamo la tendenza a scegliere articoli alla nostra destra (se non siamo mancini)²; quando riflettiamo sulla qualità delle nostre relazioni personali, pensare ai vantaggi pratici che la relazione ha per noi, invece che al suo valore intrinseco, influenza negativamente le nostre valutazioni sulle sue prospettive di durata³; quando abbiamo fretta siamo molto meno disposti ad aiutare uno sconosciuto in difficoltà⁴; e la lista potrebbe continuare.

Non potremmo scoprire l'impatto di questi fattori sulle nostre scelte senza gli studi psicologici; e non potremmo valutarne i costi senza considerarne le conseguenze per classiche questioni filosofiche riguardanti la razionalità, l'autonomia e il libero arbitrio. Grazie a questa analisi combinata, ci accorgiamo che molti aspetti del nostro comportamento non sono sotto il nostro controllo come pensavamo e ci rendiamo conto di come queste influenze abbiano un impatto spesso negativo sulla qualità, stabilità e coerenza delle nostre decisioni. Posto che aspiriamo a essere persone sensate e coerenti che soppesano le proprie decisioni (almeno quelle importanti) e sanno difendere le proprie scelte con buone ragioni, potremo fare uso delle nostre conoscenze e delle nostre capacità critiche per riconquistare almeno in parte il controllo dei nostri processi decisionali.

Un altro ambito in cui la collaborazione tra filosofia e psicologia è stata fertile è quello della razionalità delle nostre credenze e dei nostri giudizi. In certe condizioni, il nostro ragionamento appare sistematicamente scorretto – anche nel caso di compiti la cui soluzione non richiede particolari competenze. A quanto pare, per esempio, sbagliamo spesso nel valutare il valore di verità di proposizioni

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Cfr. R. E. Nisbett-T. D. Wilson, *Telling More than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes*, «Psychological Review» 84/3 (1977), pp. 231-259.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> T. D. Wilson-D. Kraft, Why Do I Love Thee? Effects of Repeated Introspections about a Dating Relationship on Attitudes toward the Relationship, «Personality and Social Psychology Bulletin» 19/4 (1993), pp. 409-418.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> J. M. Darley-C. D. Batson, *From Jerusalem to Jericho: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior*, «Journal of Personality and Social Psychology» 27/1 (1973), pp. 100-108.

condizionali<sup>5</sup>, o nel formulare giudizi sulla probabilità relativa di determinati eventi<sup>6</sup>. Diventare consapevoli di tali errori e prenderne in esame le conseguenze è importante. Inoltre, la ricerca psicologica sul ragionamento ci insegna che abbiamo la tendenza a formare credenze non supportate da evidenze, e che non siamo sempre disposti ad abbandonarle di fronte a riscontri negativi. Ad esempio, spesso sopravvalutiamo le nostre capacità e qualità e ci illudiamo di poter influenzare eventi che sono del tutto indipendenti dalla nostra volontà. Questo ci porta a fare previsioni troppo rosee per il futuro ("A me non verrà il cancro perché ho un sistema immunitario eccezionale"; oppure: "Il nostro matrimonio non finirà in divorzio perché la nostra relazione non è come le altre")<sup>7</sup>.

Queste aspettative poco realistiche in molti casi possono essere vantaggiose: servono come difesa contro ansia e depressione e ci danno fiducia in noi stessi, permettendoci di superare varie crisi e continuare a perseguire i nostri obiettivi anche in condizioni critiche<sup>8</sup>. Ma le illusioni positive che ci caratterizzano sono anche una forma di irrazionalità: non solo ignoriamo informazioni statistiche nell'arrivare alle nostre conclusioni, ma proteggiamo tali conclusioni da possibili disconferme. Se gli indizi suggeriscono che la nostra salute prospererà, la nostra convinzione che non soffriremo di cancro aumenta. Ma se gli indizi suggeriscono che il nostro sistema immunitario non è poi così invincibile, la nostra convinzione che non soffriremo di cancro rimane invariata. In altre parole, aggiorniamo le nostre credenze in modo asimmetrico<sup>9</sup>.

Non potremmo comprendere il ruolo dell'ottimismo irrealistico senza conoscere l'entità del fenomeno e riflettere sulle sue conseguenze per l'affidabilità delle nostre previsioni e l'accuratezza delle

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>P. C. Wason, *Reasoning about a Rule*, «Quarterly Journal of Experimental Psychology» 20/3 (1968), pp. 273-281.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> A. Tversky-D. Kahneman, *Judgments of and by Representativeness*, in D. Kahneman-P. Slovic-A. Tversky (eds.), *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 84-98.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> A. Jefferson-L. Bortolotti-B. Kuzmanovic, *What is Unrealistic Optimism?*, «Consciousness and Cognition» 50 (2017), pp. 3-11.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> L. Bortolotti, *Optimism*, *Agency*, *and Success*, «Ethical Theory and Moral Practice» 2I(2018), pp. 52I-535.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> T. Sharot-R. Kanai-D. Marston-C. W. Korn-G. Rees-R. J. Dolan, *Selectively Altering Belief Formation in the Human Brain*, «Proceedings of the National Academy of Sciences» 109/42 (2012), pp. 17058-17062.

nostre autovalutazioni. Ci rendiamo conto grazie agli studi psicologici che siamo troppo generosi con noi stessi e che sottovalutiamo la probabilità che dovremo affrontare eventi spiacevoli nel corso della nostra vita. Con l'analisi filosofica possiamo apprezzare sia i costi che i benefici dell'ottimismo e cercare di mantenerne i vantaggi (come il fatto che incentivi la motivazione) senza patirne gli svantaggi (come il rischio di essere impreparati di fronte alle avversità).

La sfida è trovare un modo efficace per combinare le conoscenze e gli strumenti che ci offre la filosofia con le conoscenze e gli strumenti della scienza cognitiva. La collaborazione tra filosofi della mente e scienziati interessati al ragionamento quotidiano, alla conoscenza di sé, alla razionalità di credenze e azioni, e alle patologie cognitive è stata molto fertile negli ultimi sessant'anni e ci ha permesso di arrivare a una serie di ipotesi su come ci comportiamo e come giustifichiamo il nostro comportamento che hanno capacità sia esplicative che predittive. Questa collaborazione tra filosofia e scienze cognitive può assumere diverse forme.

Una possibilità è che il filosofo motivi l'importanza delle domande che si pone e suffraghi le risposte che offre sulla base di dati empirici raccolti in condizioni sperimentalmente controllate. Questo permette al filosofo di fondare le proprie considerazioni su basi metodologicamente più solide rispetto a improbabili esperimenti mentali, aneddoti tratti dalla propria esperienza, o eventi e personaggi fittizi presi da cinema o letteratura. Lo slogan per questo modello potrebbe essere: la psicologia al servizio della filosofia. Il filosofo si serve dei dati empirici e anche di alcune interpretazioni offerte dagli scienziati cognitivi per corroborare o illustrare le proprie tesi.

Un'altra possibilità è che lo psicologo affidi al filosofo il compito di fare le "pulizie di primavera": dove ci sono possibili fraintendimenti causati dall'uso di concetti che non sono stati definiti o applicati correttamente, il filosofo può fare chiarezza. Dove emerge confusione al momento di interpretare i risultati di uno studio o di comprenderne le conseguenze, il filosofo può svolgere la sua funzione critica e mostrare pregi e limiti inaspettati della ricerca.

Lo slogan per questo modello potrebbe essere: *la filosofia al servizio della psicologia*. Il filosofo aiuta lo psicologo a chiarire i fondamenti concettuali della sua ricerca.

Ma questi scambi unidirezionali e superficiali tra la filosofia e le scienze cognitive, dove i compiti di filosofo e scienziato cognitivo restano distinti senza contaminarsi, non sono l'unico modo e nemmeno il modo migliore di concepire la ricerca interdisciplinare. In un articolo scritto da Martin Davies e Tony Stone<sup>10</sup>, rispettivamente un filosofo della mente e uno psicologo, viene difeso un modello di autentica collaborazione caratterizzato dal riconoscimento che, almeno su alcuni temi, le teorie filosofiche dovrebbero essere informate e vincolate da risultati empirici; e che gli studi di scienza cognitiva spesso traggono ispirazione da problemi con cui i filosofi si sono confrontati da sempre e vengono valutati nel contesto dei dibattiti che quei problemi hanno provocato.

L'obiettivo di Davies e Stone è mettere in dubbio la convinzione per cui ai filosofi spetta occuparsi di elaborare teorie e agli scienziati raccogliere dati. Gli autori forniscono vari esempi di progetti di ricerca di successo basati su una collaborazione produttiva dove sia la progettazione degli studi empirici che l'elaborazione teorica sono condivise da ricercatori con diverse provenienze e competenze disciplinari.

In quanto segue, speriamo anche noi di offrire un esempio in cui la collaborazione a doppio senso tra filosofia e psicologia riesce a illuminare fenomeni complessi e di grande rilevanza. In particolare, qui ci interessano le distorsioni cognitive che entrano in gioco nel pensiero complottista e negazionista. Come si spiega la popolarità di teorie senza fondamento empirico, che non sono compatibili con il parere degli esperti e spesso negano l'esistenza di situazioni che sono sotto gli occhi di tutti?

### 2. Come nasce (e cresce) il complottismo

La risposta alla domanda sull'origine e popolarità del complottismo ci conduce al vasto programma di ricerca che, prendendo in prestito un'espressione dello scienziato cognitivo Dan Sperber, possiamo chiamare "epidemiologia culturale" (o "epidemiologia delle rappresentazioni"): cioè lo studio di come nascono, si consolidano, e si diffondono idee e teorie prodotte da sistemi cognitivi complessi come quello umano<sup>II</sup>. Negli scorsi decenni, questo studio ha visto convergere contributi da parte di studiosi di tutte le scienze umane – psicologi, filosofi, politologi, antropologi, e altri ancora. Qui presenteremo alcune acquisizioni

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> T. Stone-M. Davies, *Cognitive Neuropsychology and the Philosophy of Mind*, «The British Journal for the Philosophy of Science» 44/4 (1993), pp. 589-622.

<sup>&</sup>lt;sup>II</sup> D. Sperber, Explaining Culture: A Naturalistic Approach, Blackwell, Oxford 1996.

fondamentali a cui questo lavoro interdisciplinare ha portato – che a nostro avviso ne illustrano in modo esemplare la fecondità.

Il quadro teorico di riferimento di larga parte degli studi in questione è quello delle cosiddette "dual-system theories of cognition", proposte da diversi psicologi a partire dagli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso¹². Sviluppando una classica distinzione tra "istinto" e "ragione" che fa parte del bagaglio concettuale filosofico sin dall'antichità, queste teorie individuano due sistemi di cui la nostra mente dispone per processare le informazioni e assolvere ai suoi compiti cognitivi.

Da un lato, il cosiddetto "sistema I": filogeneticamente ed ontogeneticamente anteriore, rapido e intuitivo, e che si avvale di processi associativi quasi automatici e per lo più inconsci. Grazie a collaudate scorciatoie euristiche ci consente di dare una forma coerente alla miriade di stimoli cui siamo costantemente esposti, stabilendo nessi di causa ed effetto, distinguendo gli effetti accidentali da quelli che sono il frutto di un agire intenzionale dei nostri simili, e più in generale fornendo pronte risposte a problemi complessi, con basso dispendio di attenzione ed energie cognitive.

D'altro lato, il cosiddetto "sistema 2", evoluzionisticamente più recente e legato a quelle capacità di pensiero logico e astratto che contraddistinguono peculiarmente la specie umana: più lento e riflessivo, tipicamente cosciente, procede in modo analitico e ha un compito di controllo sulle operazioni del sistema I, che spesso necessitano di correzioni. Il sistema I privilegia infatti la rapidità delle sue risposte rispetto alla loro accuratezza. Influenzato da emozioni e spinte motivazionali di vario tipo, non di rado ci induce in errore, portandoci, per esempio, a sovrastimare la presenza di nessi causali e intenzionalità deliberata nel mondo che ci circonda, che ci appare così più sensato e coerente di quanto effettivamente non sia<sup>13</sup>. Un'immagine, questa, che tende poi a radicarsi, dal momento che ci fornisce una rassicurante sensazione di controllo e appaga diversi nostri bisogni psicologici.

La formazione e diffusione di teorie del complotto è facilmente riconducibile a questi e altri simili errori tipici del sistema I. Caratteristica di queste teorie è una tendenza a sovrastimare le con-

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Per un'eccellente introduzione a tali teorie, corredata da una panoramica storica sul loro sviluppo, cfr. K. Frankish, *Dual Process and Dual-System Theories of Reasoning*, «Philosophy Compass» 5 (2010), pp. 914-926.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> D. Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*, Penguin Books, London 2011.

nessioni causali tra gli eventi per noi rilevanti, e in particolare quelle tra esse che possono essere ricondotte alle intenzioni di agenti animati da moventi segreti (e presumibilmente nocivi)<sup>14</sup>. Diversi studi evidenziano in effetti una stretta associazione tra pensiero complottista e iperattività del cosiddetto "meccanismo di rilevazione degli agenti" (agency detection device)<sup>15</sup>. Altri studi suggeriscono un'associazione tra pensiero complottista e la spiccata tendenza a identificare pattern coerenti all'interno di insiemi disordinati<sup>16</sup>. Non è un caso, del resto, che la produzione e diffusione di teorie del complotto aumenti in condizioni di particolare stress e incertezza, nelle quali si avverte un maggiore bisogno di ordine e controllo e si è maggiormente soggetti ai cosiddetti "ragionamenti motivati". Come è stato osservato, il pensiero complottista sembra nascere per soddisfare importanti bisogni e desideri di carattere *epistemico* (ad esempio, desiderio di comprensione e certezza soggettiva), esistenziale (ad esempio, desiderio di controllo e sicurezza) e sociale (ad esempio, desiderio di mantenere un'immagine positiva di sé o del proprio gruppo)<sup>17</sup>.

Ricondurre il pensiero complottista alle operazioni del nostro sistema I aiuta a comprenderne diversi aspetti, tra cui la sua presenza costante e ricorrente nella storia del pensiero umano; ma apre anche nuovi importanti interrogativi. Come abbiamo visto, infatti, alle operazioni rapide e intuitive del sistema I fanno normalmente da

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Come osservava già il filosofo Karl Popper, le teorie del complotto sembrano nascere proprio da una incapacità di accettare il caso, o quantomeno una difficoltà a riconoscere che molto di ciò che ci accade possa *non* essere il prodotto di intenzioni deliberate, cfr. K. Popper, *The Conspiracy Theory of Society*, in Id., *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, London 1972, 4ª ed. riv., pp. 123-125, ristampato in D. Coady (ed.), *Conspiracy Theories: The Philosophical Debate*, Ashgate Publishing, Aldershot 2006, pp. 13-15.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> K. M. Douglas-R. M. Sutton-M. J. Callan-R. J. Dawtry-A. J. Harvey, *Someone is Pulling the Strings: Hypersensitive Agency Detection and Belief in Conspiracy Theories*, «Thinking & Reasoning» 22/1 (2016), pp. 57-77. Altri studi mostrano che soggetti complottisti tendono a manifestare scarsa propensione al pensiero analitico e una spiccata tendenza a commettere fallacie logiche, cfr. V. Swami-M. Voracek-S. Stieger-S. Ulrich-A. Furnham, *Analytic Thinking Reduces Belief in Conspiracy Theories*, «Cognition» 133/3 (2014), pp. 572-585.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> J. van Prooijen-K. Douglas-C. De Inocencio, Connecting the Dots: Illusory Pattern Perception Predicts Belief in Conspiracies and the Supernatural, «European Journal of Social Psychology» 48/3 (2018), pp. 320-335.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> K. M. Douglas-J. E. Uscinski-R. M. Sutton-A. Cichocka-T. Nefes-C. S. Ang-F. Deravi, *Understanding Conspiracy Theories*, «Political Psychology» 40/S1 (2019), pp. 3-35.

controcanto quelle caute e razionali del sistema 2, che ne correggono gli errori. Se questo non avviene nel caso delle teorie del complotto, dobbiamo concluderne che esse rivelano drammatiche carenze di razionalità? La tentazione di trarre questa conclusione è forte. Del resto, l'idea per cui il pensiero complottista è paradigmaticamente irrazionale, espressione di deficit cognitivi se non addirittura di psicopatologia, è stata per lungo tempo dominante nella ricerca su questo fenomeno<sup>18</sup>. D'altra parte, una simile conclusione non è così ovvia come potrebbe sembrare. Ci sono diversi modi in cui essa può essere messa in discussione.

Innanzitutto, come ha osservato il filosofo Neil Levy, nell'emettere giudizi di razionalità è importante distinguere tra razionalità oggettiva e soggettiva<sup>19</sup>. Per essere razionali in senso oggettivo, dobbiamo fare ricorso solo e unicamente a processi cognitivi che ci assicurano le maggiori probabilità di successo nel formulare giudizi veri. Ma vi è anche un senso diverso di razionalità, che fa riferimento a standard più soggettivi: per essere razionali in senso soggettivo dobbiamo fare ricorso alle procedure che riteniamo migliori sulla base delle condizioni in cui ci troviamo e delle conoscenze a nostra disposizione. In molti casi, l'accettazione di teorie del complotto può dirsi razionale almeno in questo secondo senso. Una caratteristica del pensiero complottista è che esso si sviluppa tipicamente all'interno di quelle che vengono chiamate "bolle epistemiche": contesti sociali caratterizzati da una circolazione di informazioni molto limitata e selettiva, impermeabile a infiltrazioni di punti di vista divergenti<sup>20</sup>. Per quanto la formazione di simili "bolle" possa essere ricondotta a condotte epistemiche soggettive problematiche, può essere razionale per un soggetto che si trova al loro interno formare credenze conformi a quelle di tutti gli altri soggetti che lo circondano – anche credenze con contenuti complottisti. In casi simili, l'adesione a teorie del complotto non indicherebbe necessariamente un difetto di razionalità del sistema 2 nel correggere errori compiuti dal sistema I. Per un soggetto nato e cresciuto all'interno di una "bolla" del tipo appena descritto, potrebbe essere ragionevole consolidare le intuizioni complottiste generate dal

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> J. E. Uscinsky (ed.), *Conspiracy Theories and the People Who Believe Them*, Oxford University Press, New York 2018.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> N. Levy, *Is Conspiracy Theorising Irrational*?, «Social Epistemology Review and Reply Collective» 10/8 (2019), pp. 65-76.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> T. Nguyen, Echo Chambers and Epistemic Bubbles, «Episteme», 17 (2020), pp. 141-161.

suo sistema I alla luce delle testimonianze ricevute da coloro che – a torto o a ragione – egli identifica come autorità epistemiche.

Un altro modo in cui l'irrazionalità dell'adesione a teorie complottiste può essere messa in discussione consiste nel dubitare che tale adesione implichi necessariamente un *credere* alle teorie in questione. Come è stato osservato, infatti, tale adesione in alcuni casi potrebbe essere piuttosto un modo di esprimere la propria appartenenza a un determinato gruppo sociale o a manifestare il proprio sostegno nei suoi confronti, senza per questo impegnarsi all'accettazione doxastica dei contenuti delle teorie stesse<sup>21</sup>. In altri casi potrebbe essere semplicemente l'espressione di un pensiero ipotetico, aperto a considerare spiegazioni alternative a quelle comunemente accettate. In casi simili, per quanto discutibile sul piano etico-pratico, l'adesione a teorie del complotto non rivelerebbe necessariamente un'irrazionalità di carattere epistemico<sup>22</sup>.

Queste considerazioni trovano riscontro nell'osservazione per cui non di rado i soggetti complottisti passano con estrema facilità da una teoria del complotto all'altra, anche quando queste sembrano tra loro incompatibili (come vedremo chiaramente negli esempi discussi nel § 3)23. Questo fatto, secondo gli psicologi che l'hanno osservato, rivelerebbe che l'adesione alle teorie in questione non va letta tanto come un *credere* nell'una piuttosto che nell'altra teoria, quanto piuttosto come l'espressione di una sfiducia generalizzata che i soggetti nutrono verso la "versione ufficiale" dei fatti, che li induce a prestare attenzione a qualunque teoria alternativa che venga proposta. E tale sfiducia, in alcuni casi almeno, potrebbe essere legittima – soprattutto se coloro che si fanno portatori della versione ufficiale (siano essi gli organi di stampa, i politici, o gli esponenti della comunità scientifica rilevante) non sono in grado di comunicare in modo chiaro e trasparente. In scenari simili, di nuovo, il pensiero complottista non rivelerebbe necessariamente un difetto funzionamento del sistema 2, e potrebbe essere meno irrazionale di quanto sembri a prima vista.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> A. Ichino-J. Raikka, *Non-Doxastic Conspiracy Theories*, «Argumenta», 2 (2020), pp. I-18. <sup>22</sup> Per un argomento analogo applicato al caso delle credenze religiose, cfr. A. Ichino, *Credo in un solo Dio... O me lo immagino? I meccanismi cognitivi sottesi al pensiero religioso*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2020.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> M. Wood-K. Douglas-R. Sutton, *Dead and Alive: Belief in Contradictory Conspiracy Theories*, «Social Psychological and Personality Science», 3 (2012), pp. 767-773. Si veda anche M. Wood-K. Douglas, *What about Building 7? A Social Psychological Study of Online Discussion of 9/II Conspiracy Theories*, «Frontiers in Psychology», 4 (2013), pp. 1-9.

Questo discorso non va inteso come un'apologia del pensiero complottista. Al contrario, proprio perché si ritiene importante riconoscere le conseguenze nefaste del complottismo, è necessario cercare di capire a fondo i meccanismi che sottendono questo tipo di pensiero, per poterli influenzare efficacemente. Se i meccanismi in questione non coinvolgono necessariamente difetti di ragionamento e fallimenti del sistema 2, dovremo cercare spiegazioni più soddisfacenti.

Per esempio, riconoscere che per un soggetto cresciuto all'interno di una certa "bolla epistemica" potrebbe essere *soggettivamente* razionale credere nelle teorie complottiste che la caratterizzano, può indicarci un modo in cui tali teorie (stante la loro irrazionalità *oggettiva*) possano essere scalzate: una soluzione potrebbe essere quella di far "scoppiare" la bolla in questione introducendo al suo interno una pluralità di punti di vista epistemici differenti<sup>24</sup>.

E così anche riconoscere che l'adesione al complottismo può in alcuni casi assumere forme non-doxastiche, ci indica modi in cui combatterla efficacemente. In casi simili sarà bene concentrarsi sui motivi non epistemici che sorreggono quell'adesione – per esempio con interventi mirati a consolidare la fiducia interpersonale e nei confronti delle istituzioni o a soddisfare in altri modi il bisogno di identificazione e di coesione di gruppo che la teoria complottista si propone di appagare.

Questo quadro complesso che emerge mostra l'importanza di un approccio interdisciplinare al problema. Se da un lato non possiamo prescindere da dati empirici sui meccanismi che portano alla formazione di teorie complottiste, i dati vanno poi elaborati in modelli, all'interno dei quali sono necessarie sottili distinzioni concettuali – come, ad esempio, la distinzione tra diversi tipi di razionalità (oggettiva o soggettiva), o tra diversi tipi di adesione (doxastica o nondoxastica) che è possibile dare a una determinata teoria.

Come è inoÎtre emerso, la comprensione delle origini e dei meccanismi di diffusione delle teorie del complotto è presupposto necessario per poter intervenire efficacemente su di esse. Anche qui la collaborazione tra filosofi e scienziati cognitivi e sociali è cruciale. Ora vedremo più nel dettaglio come, considerando un esempio di scottante attualità: le teorie complottiste sul COVID-19.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> C. R. Sunstein-A. Vermeule, *Conspiracy Theories: Causes and Cures*, «Journal of Political Philosophy», 17 (2009), pp. 202-227.

### 3. Un banco di prova: le teorie complottiste sul COVID-19

Tra i fenomeni sociali determinati dalla pandemia che si è recentemente abbattuta sul nostro pianeta, vi è stata la proliferazione di teorie prive di fondamento concernenti la pandemia stessa o alcuni suoi aspetti. Queste sono tutte accomunate da una tendenza a sovrapporre alla rappresentazione accurata dei fatti una "storia alternativa" che in qualche modo li distorce, li nega, li arricchisce, o tutte e tre le cose insieme.

Tra le prime teorie a diffondersi, nella primavera 2020, furono quelle che sostenevano che il virus non fosse passato casualmente dall'animale all'uomo, ma fosse stato creato deliberatamente dall'uomo stesso – per la precisione, da alcuni scienziati senza scrupoli in un laboratorio di Wuhan intenzionati a creare una letale arma biochimica. A queste se ne sono presto affiancate diverse altre che ascrivono all'operato umano importanti responsabilità, se non proprio nella creazione del virus, nella sua diffusione: secondo alcuni, per esempio, essa sarebbe dovuta alle colture di OGM, che determinano una contaminazione genetica propizia al "salto di specie"; altre teorie hanno incolpato le tecnologie di trasmissione 5G, le cui onde elettromagnetiche deprimerebbero il nostro sistema immunitario rendendoci più vulnerabili al virus<sup>25</sup>.

A queste teorie che propongono spiegazioni alternative rispetto a quelle "ufficiali" sulle origini e la diffusione del virus, si aggiunge una famiglia di teorie che avanzano un'ipotesi più radicale, mettendo in discussione l'esistenza stessa del virus o la sua letalità. Sono le cosiddette teorie "negazioniste", secondo cui la pandemia è in larga misura una montatura creata ad arte da una ristretta quanto oscura élite ai danni delle masse. Che si tratti di Bill Gates, di Big Pharma, o di qualche altro potente di turno, la morale è sempre la stessa: il coronavirus, poco più che una banale influenza, viene usato come pretesto per manipolarci, limitare le nostre libertà, e ottenere un controllo quasi assoluto sui nostri comportamenti.

Ci sono poi quelle che potremmo chiamare teorie "eccezionaliste", che non negano l'esistenza e la letalità del virus *in generale*, ma

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Secondo altre teorie, il 5G non sarebbe responsabile della diffusione del virus, ma piuttosto sarebbe direttamente responsabile delle morti stesse, per via delle sue onde elettromagnetiche nocive (https://allianceforscience.cornell.edu/blog/2020/04/5g-whats-behind-the-latest-covid-conspiracy-theory/ [06.06.2021]).

sembrano ritenere che alcuni casi *particolari* siano fortunosamente risparmiati dalla sua minaccia. Il virus può colpire gli altri ma non noi, piegare il sistema sanitario di altre città ma non della nostra, richiedere reazioni drastiche che comprometterebbero l'economia in altri paesi ma non nel nostro. Il cittadino o il paese diventano l'eccezione alla regola: il cittadino avrebbe un sistema immunitario più robusto della media, o magari avrebbe già contratto l'immunità con un'infezione asintomatica; il paese sarebbe meno a rischio degli altri grazie a un governo più preparato ed efficiente. L'eccezionalismo ha avuto promotori illustri, da Donald Trump, che ha spesso descritto gli americani come «più forti del virus», a Boris Johnson, che ha paragonato il Regno Unito a Superman, investito del compito di difendere la libertà individuale e di mercato dal panico irrazionale che dilagava nei paesi circostanti<sup>26</sup>.

Altre teorie di dubbia validità sono fiorite sui più svariati aspetti della pandemia di COVID – dall'esistenza di cure contro l'infezione (come massicce dosi di vitamina C, o gargarismi con clorexidina), all'efficacia di determinate misure preventive (come il cospargersi di vaselina le narici), alle modalità di trasmissione del virus (che potrebbe propagarsi oltre gli otto-dieci metri di distanza), alle tempistiche della sua comparsa (il virus era in circolo molto prima di quanto non si dica). Teorie di questo tipo si legano facilmente alle altre menzionate più sopra: se il virus era già in circolo da tempo, è probabile che io abbia già sviluppato un'immunità; l'esistenza di cure efficaci viene deliberatamente tenuta nascosta da chi vuole approfittarsi della pandemia, e via dicendo. La lista di esempi potrebbe continuare – come dimostra la pagina in perenne aggiornamento del Ministero della Salute dedicata alle "bufale" sul COVID<sup>27</sup>.

E tornando al tema dei colpevoli, naturalmente come in ogni pandemia che si rispetti non sono mancate anche teorie su presunti untori che più o meno consapevolmente sarebbero responsabili per la crescita dei contagi. Inizialmente in Italia furono additati come tali i cinesi (anche quando non mettevano piede in Cina da anni), per poi

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Si veda, ad esempio, il discorso di B. Johnson, Greenwich, February 3<sup>rd</sup>, 2020, disponibile on-line all'indirizzo: https://www.gov.uk/government/speeches/pm-speech-in-greenwich-3-february-2020 [06.06.2021].

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Sito dedicato alle "bufale" mantenuto e aggiornato dal Ministero della Salute: http://www.salute.gov.it/portale/nuovocoronavirus/dettaglioContenutiNuovoCoronavirus.jsp?lingua=italiano&id=5387&area=nuovoCoronavirus&menu=vuoto [06.06.2021].

passare ai *runners* (anche se correvano da soli nei parchi) o ai giovani interessati solo a divertirsi (anche se non ci sono evidenze che siano stati loro i principali diffusori del virus).

Insomma, si può proprio dire – riprendendo la metafora di Sperber – che all'epidemia *medica* abbia fatto eco un'*epidemia* culturale di teorie tanto dubbie quanto capaci di propagarsi e far presa sull'opinione pubblica. Ma cosa accomuna tutte queste teorie con contenuti così tra loro diversi? L'impianto teorico delineato nel § 2 ci aiuta a rispondere a questa domanda. Identificheremo qui tre tratti caratterizzanti delle teorie in questione, descrivendo i meccanismi che li determinano.

### 3.1. Negazionisimo (o altri tipi di distorsioni e dietrologie)

Come abbiamo già osservato, queste teorie dai contenuti tra loro così diversi sono legate innanzitutto da un minimo comune denominatore *negativo*, consistente in un distacco più o meno marcato dalla rappresentazione accurata dei fatti – la "versione ufficiale" che è supportata da ragionevoli criteri di evidenza – alla quale viene contrapposta, o quantomeno sovrapposta, una "storia alternativa".

In alcuni casi questo distacco dalla versione ufficiale prende le forme di una radicale e ostentata *contrapposizione*, dando luogo alle più estreme forme di *negazionismo* che rigettano in blocco la descrizione dei fatti comunemente accettata, mettendo in discussione ogni certezza – anche quelle che sembrano indubitabili in quanto sotto gli occhi di tutti (come il fatto che le terapie intensive siano al collasso e il numero dei morti raggiunga cifre spaventose).

Questo accade quando il distacco in questione nasce da una *sfiducia* generalizzata nelle istituzioni e nei detentori del sapere scientifico di cui la versione ufficiale è espressione – sfiducia che, come abbiamo osservato nel § 2, è in effetti identificata come uno dei caratteristici correlati del pensiero complottista. Se negare la versione ufficiale nel modo più reciso possibile è l'obiettivo primario, tutte le teorie ad essa alternative diventano attraenti – non importa se sono poco plausibili, e nemmeno se sono mutualmente incompatibili. Questo spiega anche le frequenti tensioni che, come abbiamo già osservato, caratterizzano certe forme di complottismo (come quelle in cui si legano, per esempio, la teoria secondo cui il COVID è stato *creato in laboratorio* per nuocerci e quella per cui il COVID *non esiste*). L'apparente tensione non è percepita come tale, perché si risolve nella conformità a

una "storia" di ordine superiore: quella per cui la versione ufficiale è ingannevole e va respinta<sup>28</sup>.

In altri casi, il distacco dalla versione ufficiale dei fatti è meno radicale. Le storie alternative incorporano una larga parte della versione ufficiale, ma ne *modificano* o *integrano* alcuni aspetti, per rendere la realtà più accettabile, o anche solo più comprensibile o meno incerta. Per esempio, le teorie eccezionaliste non sembrano dettate tanto da un rifiuto generalizzato della versione ufficiale dei fatti, che anzi accettano in larga parte. Piuttosto, sembrano emergere dal bisogno di darne una lettura meno ansiogena di quanto essa non inviterebbe a fare, trovando qualche rassicurante eccezione alla regola. E così anche alcune teorie fantasiose sui meccanismi di diffusione e prevenzione del contagio non nascono tanto in opposizione con altre teorie che godono di maggior sostegno, quanto dal fatto che teorie "più rispettabili" non ci sono ancora, visto che la comunità scientifica stessa nutre dubbi su cosa sia efficace e cosa no. Il punto è che tollerare l'incertezza è difficile.

O magari le teorie più rispettabili ci sono, ma sono troppo complesse – e allora si cede alla tentazione della semplificazione, accontentandosi di risposte intuitive ("il virus può esser bloccato da uno spesso strato di vaselina") pur di non rimanere del tutto privi di spiegazioni e soluzioni al problema. Come osserva la psicologa Alison Gopnik, la cognizione umana è infatti caratterizzata da una forte «pulsione verso la conoscenza causale» (*drive for causal knowledge*). Interrogarsi sui perché di un fenomeno senza riuscire a formulare risposte è psicologicamente provante, e viceversa raggiungere una spiegazione ci procura una soddisfazione tangibile, quasi fisica, «più che meramente cognitiva»<sup>29</sup>. È per questo che per porre fine a condizioni di dubbio siamo pronti ad accontentarci anche di spiegazioni deboli e infondate – purché di spiegazioni si tratti. Quello che più ci preme è costruire una rappresentazione *coerente* della struttura causale del mondo; la sua accuratezza può passare in secondo piano.

Che meccanismi di questo tipo siano in gioco nella formulazione di pensieri complottisti è provato da diversi studi<sup>30</sup>. Questo spiega

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Cfr., *supra*, n. 24.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Gopnik la paragona addirittura alla soddisfazione di un orgasmo. Cfr. A. Gopnik, Explanation as Orgasm and the Drive for Causal Knowledge: The Function, Evolution, and Phenomenology of the Theory Formation System, in: F. C. Keil-R. A. Wilson (eds.) Explanation and Cognition, MIT Press, Cambridge (MA) 2000, pp. 229-323, p. 311.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Cfr., ad esempio, K. M. Douglas et al., Understanding Conspiracy Theories, cit.

anche come mai il distacco dalla versione ufficiale dei fatti prenda spesso la forma della "dietrologia", che identifica trame di senso e connessioni causali nascoste ("la cura ci sarebbe ma ce la tengono nascosta perché gli conviene"). La conoscenza delle "vere" cause del fenomeno rende la persona che ne è in possesso *speciale*. Questa forma di distorsione potrebbe soddisfare, oltre al bisogno di avere una mappa causale coerente, anche un altro bisogno che è stato osservato in associazione al pensiero complottista: il *bisogno di unicità* ("sono in possesso di segreti importanti", "non sono come tutti gli altri")<sup>31</sup>.

Ciò che accomuna negazionismo, distorsioni, e dietrologie, è importante sottolinearlo, non è tanto la *falsità* (le teorie in questione, in alcuni casi, potrebbero anche essere almeno parzialmente vere); e non è nemmeno necessariamente il fatto di avere un *debole supporto evidenziale* (cosa che non di rado accade anche con teorie che riteniamo più rispettabili in quanto difese dagli organi di competenza). Piuttosto, il punto è che negazionismo, distorsioni, e dietrologie derivano da bisogni *altri* rispetto alla ricerca di verità ed evidenza: bisogni epistemici e psicologici di altro tipo, non volti ad un'accurata rappresentazione della realtà, come appunto quelli che abbiamo indicato.

Altri bisogni psicologici che motivano il pensiero complottista hanno a che fare con il desiderio di non dipendere dagli altri per spiegare fatti che ci toccano da vicino e che ci cambiano la vita, ma poter contribuire con una teoria tutta nostra che ha senso e dà senso a una realtà in continua trasformazione<sup>32</sup>. Questo bisogno di dare un significato alle nostre esperienze spesso si aggiunge al bisogno di sentirci in sintonia con un gruppo di persone con cui condividiamo la sfiducia nel potere costituito, nelle istituzioni scientifiche, nelle grandi ditte farmaceutiche, e così via. Spesso i bisogni epistemici che esulano dalla ricerca della verità e i bisogni psicologici che motivano i complottismi sono inestricabili<sup>33</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Cfr. R. Imhoff-P. K. Lamberty, *Too Special to Be Duped: Need for Uniqueness Motivates Conspiracy Beliefs*, «European Journal of Social Psychology» 47/6 (2017), pp. 724-734.
<sup>32</sup> S. Stammers, *Confabulation, Explanation, and the Pursuit of Resonant Meaning*, «Topoi» 39 (2018), pp. 177-187.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Cfr. L. Bortolotti, *The Epistemic Innocence of Irrational Beliefs*, Oxford University Press, Oxford 2020, spec. cap. 7.

#### 3.2. Intenzionalismo

Un altro tratto ricorrente nelle storie alternative che stiamo considerando è quello che potremmo chiamare intenzionalismo: una tendenza a formulare ipotesi e spiegazioni nelle quali l'operare deliberato di agenti intenzionali ha un ampio ruolo – ben più ampio di quanto non abbia nella realtà. Questo intenzionalismo è molto evidente in tutte le teorie che individuano determinati agenti come responsabili per la pandemia (siano essi responsabili per le sue origini, o per la sua diffusione). Ma una certa dose di intenzionalismo è presente anche nelle teorie su rimedi e metodi di prevenzione del virus: l'idea qui è che il margine di ciò che noi come agenti individuali possiamo fare, ciò che dipende dalle nostre azioni, ciò che può essere influenzato intenzionalmente, è più rilevante di quanto non sembri ("Se stiamo attenti, se mangiamo le cose giuste, se prendiamo le vitamine, non ci ammaleremo"). Questo tipo di pensiero risponde ad un bisogno di sentirsi in controllo, che, come abbiamo visto, diversi studi hanno trovato associato al pensiero complottista.

In altre parole, l'intenzionalismo può essere spiegato come un tentativo di restaurare una danneggiata illusione di controllo: comunemente, tendiamo a sopravvalutare la nostra capacità di intervenire su eventi che risultano indipendenti da noi. Pensiamo di essere responsabili dei nostri successi anche quando si tratta di pura fortuna. Pensiamo anche di poter scongiurare catastrofi col nostro comportamento e quando qualcosa di tragico capita a un'altra persona, spesso pensiamo che a noi non sarebbe accaduto perché il nostro comportamento sarebbe stato sufficiente a evitare la tragedia ("Io non andrei da sola la notte in quella parte della città", "Io non vado mai a quella velocità in macchina", e così via)<sup>34</sup>.

Quando una sventura ci colpisce, però, l'illusione di controllo si indebolisce e cominciamo a renderci conto che in alcune situazioni non possiamo fare molto per evitare problemi anche seri a noi stessi e agli altri. L'idea che alcuni problemi semplicemente *capitino* e che per tali problemi non ci siano immediate soluzioni può scatenare il bisogno di identificare dei responsabili esterni. Meglio credere che ci

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Cfr. L. Bortolotti-E. Sullivan-Bissett-M. Antrobus, *The Epistemic Innocence of Optimistically Biased Beliefs*, in M. Balcerak Jackson-B. Balcerak Jackson (eds.), *Reasoning: Essays on Theoretical and Practical Thinking*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 232-247.

siano dei responsabili con cattive intenzioni che trovarsi di fronte a una minaccia invisibile e senza volto: la rabbia è più gestibile della paura.

Questo si connette a una nostra caratteristica tendenza a preferire spiegazioni che forniscano ragioni ("qualcuno di malvagio mi vuole male") piuttosto che mere cause meccanicistiche (i meccanismi naturali e spesso imprevedibili di un virus)<sup>35</sup>.

In questo senso, l'intenzionalismo si accompagna sempre in qualche modo a una pulsione ottimistica: per noi è *meglio* concepire una realtà in cui ci siano dei responsabili da biasimare, piuttosto che una realtà frutto del puro caso, perché la prima pare più facilmente migliorabile: si tratterà di punire i cattivi e instaurare un ordine diverso, che è una cosa alla nostra portata. Questo ci conduce a un altro tratto ricorrente nelle teorie che stiamo esaminando: l'ottimismo eccessivo e ingiustificato.

### 3.3. Iper-ottimismo e coesione

Molte delle teorie che stiamo considerando presentano una visione della realtà più ottimistica di quanto i fatti non sembrino giustificare. Abbiamo visto come questo sia vero delle teorie caratterizzate da intenzionalismo, che ci dicono che per quanto la situazione sia drammatica, è in nostro potere fare qualcosa. E così anche per l'eccezionalismo: noi (e il nostro gruppo) facciamo eccezione alla regola.

L'eccezionalismo si potrebbe infatti spiegare come un'estensione dell'illusione di *superiorità*. Questa illusione parte come una forma di glorificazione di sé ("Sono più attraente della media", "Guido meglio dei miei coetanei") ma poi si estende alle persone che associamo a noi stessi, i compagni di vita, i figli, gli amici, quelli dello stesso partito politico, i nostri compatrioti<sup>36</sup>. Non è difficile osservare come queste tendenze si riflettano nelle distorsioni a tema COVID. Così come pensiamo che sia improbabile per noi divorziare perché la nostra relazione di coppia è migliore della media, anche se sappiamo che oggigiorno oltre la metà dei matrimoni finiscono con un divorzio, pensiamo anche che sia meno probabile per noi contrarre il COVID perché riteniamo di avere una salute di ferro, difese immunitarie

<sup>35</sup> Cfr. A. Ichino, Superstitious Confabulations, «Topoi» 39 (2018), pp. 203-217.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> A. Polonioli-S. Stammers-L. Bortolotti, "Good" Biases: Does Doxastic Irrationality Benefit Individuals and Groups?, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 143/3 (2018), pp. 327-344.

eccezionali, o uno stile di vita che ci protegge più efficacemente da infezioni virali, anche se conosciamo bene le statistiche di diffusione del virus. Questo ottimismo risponde al bisogno di mantenere un'immagine positiva di noi stessi o del gruppo a cui apparteniamo – bisogno che, di nuovo, è stato identificato tra i tratti caratteristicamente associati al pensiero complottista<sup>37</sup>.

Oltre ai bisogni che abbiamo menzionato, vale infine la pena di aggiungere la presenza di altri bisogni che possono contribuire alla formulazione e alla circolazione, ma anche alla persistenza, delle teorie complottiste. Tra questi, il bisogno di forgiare identità personali e di gruppo, consolidando così legami sociali ("Io sono uno scettico"; "Noi siamo negazionisti"); il bisogno di intrattenimento (come è stato osservato, le teorie complottiste sono ghiotte forme di gossip³8); e il bisogno di presentarsi come interlocutori informati e interessanti ("Dovrò pur dire qualcosa sulla pandemia quando incontro il mio vicino di casa, altrimenti penserà che sono poco aggiornato o non ho niente di intelligente da dire!").

#### 4. Conclusioni

I bisogni che abbiamo descritto nel § 3 – controllo, comprensione, unicità, positività, coesione di gruppo – sono in effetti stati identificati da vari studi come correlati del pensiero complottista. L'idea per cui le teorie in questione nascono e si diffondono per soddisfare questi bisogni spiega anche perché esse sono difficili da sradicare sulla base di eviden-ze scientifiche e ragionamenti logici, dimostrandosi impermeabili a interventi correttivi basati unicamente sul fornire informazioni accurate.

D'altro lato, l'identificazione di tali bisogni ci dà anche un'indicazione su quali possono essere interventi correttivi efficaci: dovremo cercare di soddisfare *altrimenti* i bisogni in questione. Come osserva la psicologa politica Aleksandra Cichocka: «*To counter conspiracy theories, boost well-being*»<sup>39</sup>. Prima ancora che dall'ignoranza, i complot-

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> A. Cichocka-M. Marchlewska-A. Golec de Zavala, *Does Self-Love or Self-Hate Predict Conspiracy Beliefs? Narcissism, Self-Esteem, and the Endorsement of Conspiracy Theories*, «Social Psychological and Personality Science» 7/2 (2016), pp. 157-166.

<sup>38</sup> H. Mercier, Not Born Yesterday, Princeton University Press, Princeton 2020.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> A. Cichocka, *To Counter Conspiracy Theories, Boost Well-Being*, «Nature» 587 (2020), p. 177, p. 177.

tismi nascono dallo scontento, ed è in esso – nei bisogni inappagati – che restano saldamente radicati. Per sradicarli dovremo quindi cercare modi di soddisfare i bisogni in questione *meglio* di quanto le teorie complottiste non sappiano fare. E possibilmente dovremo anche cercare di agire in contropiede, soddisfacendo tali bisogni *prima* che le teorie in questione attecchiscano. In questo campo più che mai, prevenire è meglio che curare.

Per concludere, è importante osservare che i tratti che abbiamo individuato come caratteristici del pensiero complottista – negazionismo, intenzionalismo e iper-ottimismo – non assumono sempre forme esasperate. In alcuni dei nostri esempi, essi assumono forme molto più ragionevoli, alle quali nessuno è immune (scommettiamo che la maggior parte dei nostri lettori durante i primi mesi di pandemia si sarà trovata a considerare seriamente almeno qualcuna delle teorie che abbiamo menzionato!). E questo non è necessariamente un male, anzi. Per esempio, il non rassegnarsi, e cercare di fare tutto il possibile per cambiare una situazione *facendo* qualcosa di attivo, anche quando i nostri margini di intervento sono limitati, può essere molto utile. E ci aiuta a non soccombere psicologicamente. Il senso di controllo non è sempre e solo un'illusione che porta a distorsioni cognitive, ma è un elemento imprescindibile della salute mentale.

L'analisi qui proposta mostra come la collaborazione tra psicologia e filosofia sia essenziale per lo studio di un fenomeno complesso quale il pensiero complottista. Scoprire i meccanismi che sottendono tale pensiero, riconoscere continuità e discontinuità tra questi meccanismi e altre forme di ragionamento e identificare su queste basi strategie di intervento efficaci, sono parte di un'impresa nella quale osservazioni empiriche, analisi concettuali e interpretazioni filosofiche si intrecciano inscindibilmente. Un'impresa che è quindi possibile solo grazie allo sforzo comune di epistemologi e filosofi della mente da una parte, e scienziati cognitivi interessati a fenomeni di ragionamento e aggregazione sociale dall'altra.

Università degli Studi di Milano anna.ichino@unimi.it

University of Birmingham l.bortolotti@bham.ac.uk



### Metafilosofia e filosofia della scienza

## di Fabio Sterpetti

ABSTRACT: Metaphilosophy and Philosophy of Science. The aim of this paper is twofold: 1) to shed light on the relevance of metaphilosophy to the philosophy of science, and the relevance of one's view of science to the development of one's metaphilosophical stance. It will be argued that metaphilosophical reflection is indispensable for the definition of one's conception of philosophy of science, and that different metaphilosophical views lead to different conceptions of philosophy of science. It will also be argued that one's adoption of a certain view of science and its method is relevant to the definition of one's metaphilosophical stance, and that different views of science and its method lead to different metaphilosophical stances; 2) to clarify how to understand "metaphilosophy" and the relation between the philosophical reflection about philosophy and the theoretical reflection that is internal to non-philosophical disciplines, such as the sciences.

KEYWORDS: Metaphilosophy, Philosophy of Science, Epistemology, Naturalism

ABSTRACT: L'obiettivo di questo articolo è duplice: 1) mettere in luce la rilevanza della metafilosofia per la filosofia della scienza e della concezione della scienza che si adotta per l'elaborazione della propria posizione metafilosofica. Si cercherà di mostrare come la riflessione metafilosofica sia indispensabile per la definizione della propria concezione della filosofia della scienza e come visioni metafilosofiche diverse conducano a diverse concezioni della filosofia della scienza, nonché di mostrare come l'adozione di una determinata concezione della scienza e del suo metodo, tra le diverse possibili, sia rilevante per la definizione della propria concezione metafilosofica e come concezioni della scienza e del suo metodo diverse conducano a diverse concezioni metafilosofiche; 2) contribuire a chiarire cosa debba intendersi per "metafilosofia" e quale relazione debba ritenersi sussista tra la riflessione filosofica sulla filosofia e la riflessione teorica che avviene nelle discipline non filosofiche, come quelle scientifiche.

Keywords: metafilosofia, filosofia della scienza, epistemologia, naturalismo

#### I. Introduzione<sup>1</sup>

La riflessione filosofica sulla scienza, ovvero la filosofia della scienza, è di norma considerata una disciplina filosofica contigua all'epistemologia, ovvero a quella disciplina filosofica che si occupa di studiare la conoscenza<sup>2</sup>. Dato che la scienza rappresenta una forma di acquisizione di conoscenza, la vicinanza tra la filosofia della scienza e l'epistemologia appare naturale. Eppure, temi e problemi affrontati nei due ambiti disciplinari non sempre sono sovrapponibili. Diversi autori lamentano che negli ultimi decenni le ricerche nei due settori non abbiano tenuto adeguatamente conto del lavoro che si svolgeva nel settore contiguo e auspicano che in futuro possa esservi una maggiore compenetrazione di tali ambiti disciplinari<sup>3</sup>.

Qui si cercherà di mettere in luce, invece, la contiguità che sussiste tra la filosofia della scienza e la riflessione metafilosofica, contiguità meno indagata di quella che sussiste tra la filosofia della scienza e l'epistemologia, ma non per questo meno rilevante per la comprensione di entrambe queste discipline filosofiche<sup>4</sup>. Ad esempio, una delle cause della difficoltà di comunicazione tra i settori della filosofia della scienza e dell'epistemologia può essere individuata proprio nella diversa sensibilità metafilosofica che caratterizza la maggioranza degli studiosi in ciascuno di tali ambiti disciplinari<sup>5</sup>. La predomi-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Dove non altrimenti indicato la traduzione dei testi citati è mia.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> La letteratura sull'epistemologia è molto ampia. Per una prima introduzione all'epistemologia analitica contemporanea, cui qui si farà principalmente riferimento, si vedano: M. Steup-R. Neta, *Epistemology*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020, https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/epistemology/ [20.09.2021]; P. K. Moser (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2002; R. Audi, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, New York 2003, 2<sup>nd</sup> ed.; N. Rescher, *Epistemology: An introduction to the Theory of Knowledge*, State University of New York Press, Albany (NY) 2003; L. BonJour, *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (MD) 2010.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Si vedano, ad esempio, O. Bueno, *Epistemology and Philosophy of Science*, in P. Humphreys (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Science*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 233-251; N. Ballantyne, *Knowing Our Limits*, Oxford University Press, New York 2019, cap. I, spec. §§ 1-3.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Sul rapporto tra metafilosofia e filosofia della scienza, si veda C. A. Hooker, *Philosophy and Meta-Philosophy of Science: Empiricism, Popperianism and Realism*, «Synthese» 32 (1975), pp. 177-231.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Su questo, si vedano: K. P. Stanford, So Long, and Thanks for All the Fish: Metaphysics and the Philosophy of Science, in M. Slater-Z. Yudell (eds.), Metaphysics and the

nanza in un certo ambito della filosofia di una certa concezione della filosofia, infatti, contribuisce a delineare i temi, i problemi e i metodi che caratterizzano le ricerche in tale ambito filosofico, rendendo così tali ricerche più o meno permeabili ai contributi provenienti da un diverso ambito filosofico a seconda che la concezione della filosofia che informa di sé quest'ultimo sia più o meno distante dalla concezione della filosofia che informa di sé l'ambito filosofico cui appartengono tali ricerche. L'epistemologia è tradizionalmente considerata una disciplina normativa, ovvero una disciplina non votata esclusivamente a descrivere come avvengano i processi conoscitivi, ma votata a stabilire cosa dobbiamo considerare conoscenza e come dobbiamo procedere nel nostro ragionare per potere acquisire conoscenza genuina. In tale prospettiva, l'indagine epistemologica viene svolta dai filosofi a priori, ovvero indipendentemente dall'esperienza, attraverso il loro solo ragionare e facendo affidamento sulle proprie intuizioni (si veda, infra, § 4). Dato che, in quest'ottica, gli epistemologi indagano a priori la conoscenza in generale, si deve ritenere o che questi occupino una posizione sovraordinata a quella di coloro che si occupano di specifiche modalità conoscitive, come gli scienziati, o che comunque si occupino di qualcosa di completamente distinto da ciò di cui si occupano gli scienziati, il lavoro dei quali, a differenza di quello dei filosofi, non può che trovare una giustificazione a posteriori, per cui molti autori ritengono che in ogni caso gli epistemologi non debbano necessariamente interessarsi a ciò che accade nella scienza, a quanto teorizzano o scoprono gli scienziati<sup>6</sup>. Molti di coloro che

Philosophy of Science: New Essays, Oxford University Press, New York 2017, pp. 127-140; N. Ballantyne, Knowing Our Limits, cit., cap. 1.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Su come la dimensione normativa dell'epistemologia sia trattata nell'epistemologia analitica attuale, si vedano, ad esempio, C. McHugh-J. Way-D. Whiting, *Introduction*, in C. McHugh-J. Way-D. Whiting (eds.), *Metaepistemology*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 1-8; C. Kyriacou-R. McKenna, *Introduction*, in C. Kyriacou-R. McKenna (eds.), *Metaepistemology: Realism and Anti-Realism*, Palgrave Macmillan, Cham 2018, pp. 1-14; R. A. Fumerton, *Metaepistemology and Skepticism*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (MD) 1995. Questi sono tutti testi dedicati alla metaepistemologia, ovvero all'indagine filosofica dell'epistemologia, quella indagine filosofica in cui si indagano questioni come se l'epistemologia sia una disciplina normativa o meno. Per chiarire la dimensione normativa dell'epistemologia è ormai invalso l'uso di istituire un'analogia tra l'epistemologia e l'etica, così come tra la metaepistemologia e la metaetica. Sull'analogia tra etica ed epistemologia, cfr. C. McHugh-J. Way-D. Whiting, *Introduction*, cit., p. I: «L'epistemologia è, almeno in parte, una disciplina normativa. Proprio come l'etica si occupa di questioni

coltivano l'epistemologia, sebbene certamente non tutti, inclinano verso una tale concezione razionalista e fortemente non naturalista della filosofia proprio perché tale concezione della filosofia è quella più compatibile con la tesi della natura normativa e a priori della loro disciplina. Vi è qui una sorta di resistenza al cambiamento. La con-

come 'che cosa dovrei fare?', 'che cosa sarei giustificato a fare?' e 'per fare che cosa avrei delle buone ragioni?', l'epistemologia si occupa di questioni come 'che cosa dovrei pensare?', 'che cosa sarei giustificato a pensare?' e 'per pensare che cosa avrei delle buone ragioni?'». Sull'analogia tra metaetica e metaepistemologia, cfr. R. A. Fumerton, Metaepistemologu and Skepticism, cit., p. 1: «Sebbene questa terminologia sia relativamente nuova, è sempre stato possibile distinguere due tipi di questioni abbastanza differenti in epistemologia: le questioni metaepistemologiche e le questioni di epistemologia normativa. Tale terminologia è presa in prestito dalla (e tale distinzione per molti versi è sovrapponibile alla) più familiare distinzione che vi è in etica tra metaetica ed etica normativa. Proprio come in metaetica si ha principalmente a che fare con l'analisi dei concetti fondamentali del discorso etico, così in metaepistemologia si ha principalmente a che fare con l'analisi dei concetti fondamentali del discorso epistemologico. Proprio come in etica normativa si presuppone una certa comprensione dei concetti etici e si cerca di rispondere a questioni generali o specifiche che riguardano quali azioni siano giuste, quali cose siano buone e come le persone dovrebbero comportarsi, così in epistemologia normativa si presuppone una certa comprensione dei concetti epistemologici e si cerca di determinare cosa si conosce e cosa si crede razionalmente o giustificabilmente». Sulla metaepistemologia, cfr. C. Kyriacou-R. McKenna, Introduction, cit., p. 1: «La metaepistemologia è, in estrema sintesi, quella branca dell'epistemologia che si interroga sull'esistenza, sulla natura e sull'autorità dei fatti e delle ragioni epistemici».

<sup>7</sup>Le concezioni naturaliste rifiutano infatti di norma la conoscenza a priori e l'esistenza di fatti normativi irriducibili ai fatti naturali. Sulla centralità del rifiuto della possibilità della conoscenza a priori per il naturalismo, cfr., ad esempio, M. Devitt, Naturalism and the A Priori, «Philosophical Studies» 92 (1998), pp. 45-65, p. 45: «c'è un solo modo di conoscere, il modo empirico che è la base della scienza [...]. Per questo io rifiuto la "conoscenza a priori"». Sulla difficoltà di coniugare il naturalismo con una concezione realista della normatività, ovvero con l'accettazione della tesi dell'esistenza di fatti normativi indipendenti e irriducibili ai fatti naturali indagati dalle scienze naturali, si veda M. De Caro-D. Macarthur, Introduction: Science, Naturalism, and the Problem of Normativity, in M. De Caro-D. Macarthur (eds.), Naturalism and Normativity, Columbia University Press, New York 2010, pp. 1-19. Sul naturalismo come posizione metafilosofica e sulla sfida che il naturalismo rappresenta per l'epistemologia tradizionale, si vedano D. Papineau, Naturalism, in E. N. Zalta (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2021, https://plato.stanford.edu/ archives/sum2021/entries/naturalism/ [20.09.2021]; K. J. Clark (ed.), The Blackwell Companion to Naturalism, Blackwell, Oxford 2016. Per una breve e recente mappatura delle principali posizioni naturaliste, si veda L. Perissinotto, Il naturalismo oggi: Abbozzo di una mappa e alcune riflessioni, in G. Bagnati-M. Cassan-A. Morelli (a cura di), Le varietà del naturalismo, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2019, pp. 11-29.

cezione della filosofia che consente la preservazione della concezione tradizionale di un dato ambito disciplinare è di norma quella maggiormente diffusa tra gli appartenenti a tale ambito disciplinare. E gli appartenenti a tale ambito disciplinare, a parità di argomenti, saranno maggiormente restii ad abbandonare tale posizione metafilosofica in favore di una diversa posizione metafilosofica di quanto sarebbero se tale posizione non fosse direttamente connessa alla preservazione della loro concezione del proprio ambito disciplinare.

Ecco, dunque, che può succedere che, nonostante gli epistemologi coltivino un ambito di indagine per molti versi affine a quello della filosofia della scienza, la concezione della filosofia adottata da molti epistemologi, almeno in ambito analitico, sia molto più vicina alla concezione della filosofia adottata dalla maggior parte di coloro che coltivano la metafisica che alla concezione della filosofia adottata da coloro che coltivano la filosofia della scienza. Nonostante, quindi, l'epistemologia sembri maggiormente distante dalla metafisica che dalla filosofia della scienza quanto a oggetto di indagine, l'insistenza sulla natura normativa e sulla metodologia a priori, che caratterizzerebbero l'epistemologia secondo la concezione tradizionale della disciplina, accomuna quest'ultima più alla metafisica che non alla filosofia della scienza. Coloro che si formano nella tradizione della filosofia della scienza hanno, infatti, spesso maggiore pudore nell'abbracciare una concezione della filosofia tanto epistemicamente "spavalda" quanto quella adottata da molti epistemologi e metafisici contemporanei, dato che la loro disciplina ha assunto un profilo accademico riconoscibile nell'ambito dell'empirismo logico, che rifuggiva una tale forma di razionalismo in quanto caratteristico di quel pensiero metafisico che cercava di espungere dalla propria concezione scientifica del mondo<sup>8</sup>. A differenza di molti epistemologi, i filosofi della scienza ritengono di norma molto rilevante per il loro lavoro quanto avviene nella scienza e i risultati ottenuti dagli scienziati, specialmente ciò che questi scoprono in merito ai modi in cui interagiamo col mondo e al funzionamento della nostra cognizione, motivo

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Su quanto l'afflato antimetafisico della filosofia della scienza delle origini abbia caratterizzato in maniera profonda la disciplina, nonostante anche nell'ambito della filosofia della scienza si sia assistito negli ultimi anni a un ritorno in auge della metafisica, con la fioritura di numerosi studi dedicati alla cosiddetta metafisica della scienza, si veda K. P. Stanford, *So Long, and Thanks for All the Fish*, cit., che contiene anche una pungente critica della metafisica della scienza.

per cui tali filosofi ritengono spesso che sia impossibile elaborare una concezione adeguata della conoscenza scientifica e degli esseri umani in quanto soggetti epistemici che non tenga in debita considerazione quanto scoperto dagli scienziati.

Una tale divergenza nella concezione filosofica della filosofia che caratterizza un dato ambito disciplinare, insieme alla specializzazione e compartimentazione istituzionale crescente della ricerca, anche filosofica<sup>9</sup>, è perciò in grado di spiegare perché epistemologi e filosofi della scienza di stampo analitico, i quali coltivano settori a prima vista tanto vicini del sapere filosofico e si muovono nel solco della stessa tradizione filosofica, abbiano ignorato e continuino a ignorare, salvo rare eccezioni, il lavoro gli uni degli altri.

### 2. Metafilosofia della scienza

La riflessione metafilosofica svolge un ruolo cruciale, seppure spesso non sufficientemente messo in evidenza, nella definizione delle diverse concezioni di una data disciplina filosofica che possono rintracciarsi in letteratura. Se, ad esempio, si intende indagare filosoficamente cosa sia la filosofia della scienza, bisogna preliminarmente indagare filosoficamente a) cosa sia la filosofia e b) cosa sia la scienza in generale, ovvero cosa definisca la scienza in quanto fenomeno unitario al di là delle caratteristiche peculiari delle singole discipline scientifiche.

L'indagine filosofica della filosofia è ciò che caratterizza la metafilosofia in quanto disciplina filosofica (si veda, *infra*, § 3). L'indagine
filosofica della scienza in generale è ciò che caratterizza la filosofia
della scienza generale in quanto sotto-disciplina di quella disciplina
filosofica che è la filosofia della scienza (si veda, *infra*, §§ 5-6). È forse
opportuno ribadire che questo articolo non intende certo fornire una
risposta alle domande "Che cos'è la filosofia?" e "Che cos'è la scienza
in generale?", ma solo mettere in evidenza la relazione che intercorre
tra le proprie convinzioni metafilosofiche e la propria concezione
della filosofia della scienza, affinché sia possibile valutare la posizione
difesa da un dato autore anche valutando se ciò che asserisce in ambito metafilosofico è coerente con la concezione della filosofia della
scienza che professa. Per potere rispondere *filosoficamente* alla domanda su cosa sia la scienza in generale, infatti, bisogna avere comunque

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> N. Ballantyne, Knowing Our Limits, cit., cap. 1.

già risposto filosoficamente alla domanda su cosa sia la filosofia, seppure in modo abbozzato. Solo a partire da una certa idea di filosofia sarà possibile rispondere filosoficamente alla domanda se esista o meno qualcosa come la scienza in generale. A seconda di quale sia la propria idea di filosofia, diverse risposte a tale domanda sono possibili. E a seconda della risposta che si dà a tale domanda, la concezione della filosofia della scienza che si può coerentemente adottare varia corrispondentemente. Se si ritiene che qualcosa come la scienza in generale esista, ad esempio, allora avrà senso parlare di filosofia della scienza generale come di una legittima sotto-disciplina della filosofia della scienza. Se, di contro, si ritiene che non esista qualcosa come la scienza in generale, allora la filosofia della scienza non potrà che ridursi alla sommatoria delle singole filosofie delle diverse discipline scientifiche, come la filosofia della biologia, la filosofia della chimica, la filosofia della matematica, ecc., che hanno assunto una fisionomia disciplinare riconoscibile negli ultimi decenni<sup>10</sup>.

La riflessione metafilosofica è quindi indispensabile per definire la propria concezione della filosofia della scienza, ovvero per cercare di rispondere alla domanda su cosa sia la filosofia della scienza. L'indagine metafilosofica applicata a tale ambito della filosofia, ovvero l'indagine filosofica volta a indagare cosa sia la filosofia della scienza, può essere perciò definita "metafilosofia della scienza".

Se dobbiamo ritenere che ci siano dei tratti comuni a tutte le disci-

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Se la filosofia della scienza generale possa ancora essere ritenuta un ambito legittimo della ricerca filosofica è tema assai dibattuto nell'ambito della filosofia della scienza. A partire dalla fine del predominio dell'empirismo logico, infatti, l'idea che possa parlarsi di "scienza" come di un fenomeno unitario e omogeneo è stata messa sempre più in discussione. Si veda, ad esempio, J. Dupré, Miracle of Monism, in M. De Caro-D. Macarthur (eds.), Naturalism in Question, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2004, pp. 36-58. Parallelamente, anche l'idea che possa svolgersi una riflessione filosofica adeguata sulla scienza in generale è stata messa in discussione. Si veda, ad esempio, P. Kitcher, Toward a Pragmatist Philosophy of Science, «Theoria» 77 (2013), pp. 185-231, in cui Kitcher critica la filosofia della scienza generale come inadeguata e sostiene la necessità di condurre ricerche filosofiche solo nell'ambito delle filosofie delle discipline scientifiche particolari. Contro questa prospettiva, si vedano, ad esempio, i seguenti due scritti di Psillos: S. Psillos, What is General Philosophy of Science?, «Journal for General Philosophy of Science» 43 (2012), pp. 93-103; S. Psillos, Having Science in View: General Philosophy of Science and its Significance, in P. Humphreys (ed.), The Oxford Handbook of Philosophy of Science, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 137-160, in cui vengono difese l'utilità e l'indispensabilità della ricerca nell'ambito della filosofia della scienza generale.

pline scientifiche, così che si possa legittimamente parlare di scienza in generale, è questione che pertiene alla filosofia della scienza. Se dobbiamo ritenere che per rispondere a tale questione si debba preliminarmente rispondere alla domanda su cosa sia la filosofia e su quale relazione sussista tra la filosofia e la scienza, è questione che pertiene alla metafilosofia della scienza. Ad esempio, se si ritiene che la filosofia e la scienza non siano continue, ma anzi che siano nettamente distinte per ciò che riguarda oggetti e metodi di indagine, come di norma ritengono coloro che adottano una concezione metafilosofica non naturalista (su cui si veda, *infra*, § 3), allora è possibile che esistano le filosofie delle diverse discipline scientifiche e qualcosa come la filosofia in generale, senza che esista qualcosa come la scienza in generale. Di contro, se si ritiene che la filosofia e la scienza siano continue e non nettamente distinguibili in quanto a oggetti e metodi di indagine, come di norma ritengono coloro che adottano una concezione metafilosofica naturalista (su cui si veda, *infra*, § 3), allora è più difficile difendere la tesi secondo cui esistono le filosofie delle diverse discipline scientifiche e qualcosa come la filosofia in generale, ma non esiste qualcosa come la scienza in generale.

Nell'ambito della ricerca in merito all'esistenza della scienza in generale assume un ruolo centrale la ricerca sul metodo della scienza", dato che determinare se sia uno stesso metodo che viene utilizzato da tutte le discipline scientifiche o meno è stato da sempre visto come il modo più immediato di determinare se sia possibile parlare in termini unitari di scienza o meno. Ma la ricerca sul metodo non è rilevante solo in relazione alla questione se esista qualcosa come la scienza in generale. Assumendo che la continuità tra la filosofia e la scienza possa essere determinata dall'identità del metodo che viene utilizzato nella filosofia e nella scienza e la filosofia siano continue o meno, bisogna avere già risposto filosoficamente alla domanda su quale sia il metodo della scienza, altrimenti sarebbe impossibile comparare il metodo della scienza e il metodo che si ritiene sia il metodo

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Sulla rilevanza della riflessione sul metodo per determinare se la scienza possa essere considerata un fenomeno unitario, si veda B. Hepburn-H. Andersen, *Scientific Method*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021 <a href="https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/scientific-method/">https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/scientific-method/</a> [20.09.2021]. <sup>12</sup> È questa la tesi difesa, ad esempio, dalla concezione euristica della conoscenza, su cui si veda C. Cellucci, *Rethinking Knowledge: The Heuristic View*, Springer, Cham 2017.

della filosofia e valutare se tale metodo sia lo stesso metodo o meno. Quale risposta si dà a domande come quella circa quale sia il metodo della scienza ha perciò un'estrema rilevanza per la definizione della propria concezione metafilosofica, dato che la tesi della continuità tra la scienza e la filosofia, seppure possa essere specificata in modi diversi, è di norma comunque ritenuta una tesi caratteristica di quelle concezioni metafilosofiche che possono essere definite, in senso ampio, naturaliste<sup>13</sup>. Rispondere alla domanda su quale sia il metodo della scienza svolge quindi un ruolo chiave nelle valutazioni delle affermazioni fatte in merito alla continuità o alla discontinuità tra la filosofia e la scienza, ovvero in merito a una delle distinzioni metafilosofiche fondamentali.

La ricerca in merito a questioni come quale sia il metodo della scienza e se vi sia un solo metodo valido per tutte le scienze, è di norma ritenuta essere appannaggio della filosofia della scienza generale. È difficile, quindi, stabilire una priorità teorica assoluta tra metafilosofia e filosofia della scienza, dato che la definizione di alcune questioni centrali per ognuna di esse svolge un ruolo cruciale nella definizione di alcune questioni centrali per l'altra. È importante, dunque, far procedere la riflessione su cosa sia la scienza e su cosa sia la filosofia della scienza di pari passo con la riflessione metafilosofica, così come pure tenere conto della relazione che sussiste tra la metafilosofia e la concezione che si adotta della filosofia della scienza nel momento in cui si procede all'analisi di una data proposta teorica nell'ambito della filosofia della scienza.

# 3. Che cos'è la metafilosofia?

Prima di cercare di chiarire, nei prossimi paragrafi, come la risposta alla domanda su cosa sia la filosofia della scienza non possa che passare dall'analisi delle risposte che si danno alle domande "Che cos'è la filosofia?" e "Che cos'è la scienza?", basandoci su alcune delle principali risposte che a tali domande sono state fornite nel XX secolo<sup>14</sup>,

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Sulla tesi quiniana della continuità tra scienza e filosofia come tesi caratterizzante il naturalismo, si veda, ad esempio, M. Morganti, *Naturalism and Realism in the Philosophy Science*, in K. J. Clark (ed.), *The Blackwell Companion to Naturalism*, Blackwell, Oxford 2016. pp. 75-90.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> In questo articolo, il cui scopo principale è mostrare la rilevanza reciproca della

è opportuno soffermarsi in questo paragrafo a chiarire alcuni aspetti relativi a cosa debba intendersi per metafilosofia. Una definizione classica della metafilosofia è quella fornita da Rescher, secondo cui la «metafilosofia è l'esame filosofico della pratica stessa del filosofare. Il suo scopo ultimo è quello di studiare i metodi della disciplina nel tentativo di chiarirne l'impegno e le prospettive»<sup>15</sup>.

Secondo Rescher, la metafilosofia ha due dimensioni, non del tutto separabili: una dimensione "storica", che si occupa di quello che i vari filosofi hanno detto sulla natura e il metodo dell'indagine filosofica, e una dimensione "normativa", che dovrebbe occuparsi di giudicare in modo sistematico e da una prospettiva teoretica quale sia il modo corretto di definire la natura dell'indagine filosofica e il suo metodo<sup>16</sup>. Di recente, però, alcuni autori, come Williamson, per indicare il medesimo ambito della riflessione filosofica preferiscono parlare di "filosofia della filosofia". Secondo Williamson, «il compito primario della filosofia della filosofia è quello di comprendere

metafilosofia per la filosofia della scienza e della filosofia della scienza per la metafilosofia, ci limiteremo a considerare solo alcune delle risposte che sono state date alle domande "Che cos'è la filosofia?" e "Che cos'è la scienza?" nel XX secolo nell'ambito della tradizione analitica, sia per ragioni di spazio e di competenza, sia perché la filosofia della scienza ha acquisito una sua autonomia disciplinare solo nel XX secolo e perché cruciale per il suo sviluppo è stato l'empirismo logico, che appartiene a tale tradizione. Sull'origine novecentesca della filosofia della scienza, cfr., ad esempio, J. Pfeifer-S. Sarkar, The Philosophy of Science: An Introduction, in S. Sarkar-J. Pfeifer (eds.), The Philosophy of Science: An Encyclopedia, Routledge, New York 2006, pp. xi-xxvi, p. xi: «La filosofia della scienza è emersa come una sottodisciplina della filosofia riconoscibile solamente nel XX secolo. La possibilità di una tale sotto-disciplina è il risultato della separazione disciplinare e istituzionale della filosofia dalle scienze successiva all'Illuminismo». Su questo, si veda anche P. Machamer, A Brief Historical Introduction to the Philosophy of Science, in P. Machamer-M. Silberstein (eds.), The Blackwell Guide to the Philosophy of Science, Blackwell, Oxford 2002, pp. 1-17.

<sup>15</sup> N. Rescher, *Philosophical Dialectics: An Essay on Metaphilosophy*, State University of New York Press, Albany (NY) 2006, p. I. Per una recente introduzione alla metafilosofia, si veda S. Overgaard-P. Gilbert-S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

<sup>16</sup> Cfr. N. Rescher, *Metaphilosophy: Philosophy in Philosophical Perspective*, Lexington Books, Lahnam (MD) 2014. I filosofi hanno da sempre riflettuto sulla natura della filosofia, almeno fin dai tempi di Platone, ma è negli ultimi decenni del Novecento che la metafilosofia si è venuta configurando come una disciplina filosofica specialistica in ambito accademico ed editoriale, al pari della filosofia della biologia o della filosofia della matematica. Ad esempio, nel 1970 vede la luce la prima rivista interamente dedicata a tale disciplina, ovvero *Metaphilosophy*. Su questo, si veda *ibidem*.

la filosofia»<sup>17</sup>, non quello di svolgere un ruolo normativo nei confronti della filosofia, nello stesso modo in cui il compito primario della filosofia della scienza è comprendere la scienza, non impartire prescrizioni alla scienza e agli scienziati. Ciò spinge Williamson a rifiutare «la parola "metafilosofia". La filosofia della filosofia è automaticamente parte della filosofia, proprio come la filosofia di ogni altra cosa, mentre metafilosofia suona come se si potesse cercare di guardare alla filosofia dall'alto verso il basso»<sup>18</sup>.

Questo tipo di preoccupazione è spesso condivisa da coloro che ritengono che l'appartenenza alla filosofia della riflessione sulla filosofia sia un tratto del tutto peculiare della filosofia<sup>19</sup>. La tesi per cui la filosofia della filosofia non possa che far parte della filosofia viene di solito ricondotta all'argomento fornito nel *Protreptico* da Aristotele, per cui se dobbiamo filosofare, dobbiamo filosofare e se non dobbiamo filosofare, dobbiamo ugualmente filosofare, perché per argomentare a favore della tesi per cui non si deve filosofare non potremmo che filosofare. E questo perché ogni indagine argomentata e razionale non può che essere filosofia<sup>20</sup>. A maggior ragione non può, quindi, che essere filosofia ogni indagine argomentata e razionale sulla filosofia<sup>21</sup>. Tale posizione, sia pure a prima vista condivisibile, rischia di essere problematica nella misura in cui sembra riconoscere una sorta di unicità alla filosofia senza fornire una giustificazione realmente

<sup>17</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Blackwell, Oxford 2007, p. ix.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Ibidem. Tale rifiuto dell'idea che la metafilosofia sia una sorta di filosofia di ordine superiore può essere fatto risalire a Wittgenstein. Cfr., ad esempio, L. Wittgenstein, Ricerche filosofiche, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967, p. 69: «121. Si potrebbe pensare: se la filosofia parla dell'uso della parola "filosofia", dev'esserci una filosofia di secondo grado. Ma non è affatto così; il caso corrisponde piuttosto a quello dell'ortografia, la quale deve occuparsi anche della parola "ortografia", ma non per questo è una parola di secondo grado». Su questo, si veda D. Marconi, Introduzione, in L. Wittgenstein, La filosofia, a cura di D. Marconi, trad. it. di M. Andronico, Donzelli, Roma 2006², pp. vii-xxxviii, spec. pp. xxv-xxvi.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Si veda, ad esempio, F. Laudisa, *Naturalismo: Filosofia*, *scienza, mitologia*, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 5, n. 1.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Per il noto argomento aristotelico, si veda Aristotele, *Protreptico*, in Id., *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. XI, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 133-168, specialmente il frammento n. 4 (p. 135), che traduce la formulazione dell'argomento riportata da Elia di Alessandria, su cui si veda Elia di Alessandria, *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, edidit A. Busse, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. XVIII, p. 1, Reimer, Berlin 1900, p. 3, 19-23.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Per un esempio di tale linea argomentativa, si veda N. Rescher, Metaphilosophy, cit.

adeguata di tale unicità. Brutian, ad esempio, scrive che «mentre la metapsicologia non è psicologia, la metasociologia non è sociologia, e la metastoria non è storia, e così via, non è così nel caso della filosofia. La metafilosofia è filosofia»<sup>22</sup>, e questo perché la filosofia «differisce dalle altre teorie anche perché è una teoria autoriflessiva»<sup>23</sup>. Allo stesso modo, Rescher scrive che un tratto peculiare della metafilosofia «è che essa costituisce una parte della stessa filosofia. Questa è una caratteristica unica di tale attività: la filosofia della biologia non è parte della biologia, la filosofia della matematica non è una parte della matematica»<sup>24</sup>. Ma perché la capacità di riflettere su di sé di una disciplina, di riflettere cioè sui propri fondamenti o sul proprio metodo, dovrebbe essere appannaggio esclusivo della filosofia? E perché dovrebbero essere proprio i filosofi a stabilirlo?

Il punto delicato dell'argomento illustrato sopra con cui di norma i filosofi sostengono la tesi dell'unicità della capacità della filosofia di riflettere su sé stessa, è il passaggio apparentemente innocuo con cui si connette l'argomento del *Protreptico*, per cui anche chi intendesse negare la filosofia starebbe così facendo filosofia, alla tesi per cui solo la filosofia sarebbe capace di riflettere su sé stessa. Chi compie tale manovra tralascia il fatto che ai tempi di Aristotele, e fino almeno alla Rivoluzione scientifica, la filosofia non era separata dall'indagine scientifica nel modo in cui si ritiene lo sia adesso<sup>25</sup>. Utilizzare, quindi, l'argomento del Protreptico, teso a difendere l'ineludibilità dell'indagine argomentata e razionale nel senso più ampio, tale cioè da includere quella che oggi chiameremmo l'indagine scientifica, per sostenere la tesi secondo cui oggi la filosofia, intesa come disciplina accademica professionalizzata ben distinta dalle scienze, sarebbe la sola disciplina capace di riflettere su sé stessa, appare più un'abile manipolazione retorica, basata sullo slittamento di significato che

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> G. Brutian, *Metaphilosophy in the Systems of Metatheories*, «Metaphilosophy» 43 (2012), pp. 294-305, p. 305.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> N. Rescher, *Metaphilosophy*, cit., p. xi.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Cfr., ad esempio, S. Overgaard-P. Gilbert-S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, cit., p. 19: «Platone e Aristotele [...] consideravano come paradigmaticamente filosofiche alcune domande che oggi non sarebbero affatto considerate essere di pertinenza del filosofo. [...]. 'Filosofia' aveva grosso modo lo stesso significato che i termini 'indagine razionale' o 'scienza' hanno oggi per noi»; H.-G. Gadamer, *La ragione nell'età della scienza*, trad. it. di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1999, p. 27: «I Greci designarono col nome generico di filosofia ogni sorta di sapere teorico».

il termine "filosofia" ha subito nel tempo, che non un argomento davvero cogente a difesa della tesi per cui *solo* la filosofia attuale può legittimamente riflettere su sé stessa<sup>26</sup>. Sembra perciò del tutto possibile ribadire oggi l'ineludibilità del filosofare lungo le linee dell'argomento aristotelico, senza che questo implichi accettare la tesi secondo la quale la filosofia come è attualmente intesa e praticata sia l'unica disciplina che possa legittimamente riflettere su sé stessa. Non è ben chiaro, infatti, perché dovremmo pensare che chi riflette, ad esempio, sulla biologia stia necessariamente facendo "filosofia della biologia", ovvero filosofia *e non* biologia, dato che la filosofia della biologia è "automaticamente" una parte della filosofia e non della biologia. Non potremmo pensare piuttosto che chi riflette sulla filosofia stia facendo filosofia nello stesso modo in cui chi riflette sulla

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Si potrebbe obiettare che tale argomento non è corretto perché ciò che «noi oggi chiamiamo 'scienza' in gran parte non sarebbe potuto affatto rientrare nell'uso che i Greci facevano della parola philosophia», ma sarebbe stato piuttosto da loro rubricato come *«istoria*, cioè un insieme di cognizioni acquisito con l'esperienza», o tutt'al più equiparato a quel «sapere che rende possibile una produzione, la poietike episteme, o techne» (H.-G. Gadamer, La ragione nell'età della scienza, cit., p. 32). Ora, è vero che se la scienza odierna non fosse accomunabile a quel tipo di indagine razionale che i Greci ritenevano fosse la filosofia, allora l'argomento qui proposto non sarebbe corretto. Ma è tutt'altro che ovvio che una concezione della scienza come quella gadameriana, secondo cui la gran parte della scienza attuale non sarebbe che mera techne, sia da condividere. La riduzione delle scienze naturali all'elemento osservativo o sperimentale, e la loro assimilazione alle applicazioni tecniche che rendono possibili, non rende infatti affatto giustizia del rilevante e ineliminabile portato teorico che invece caratterizza ogni disciplina scientifica, come è oramai largamente riconosciuto non solo dalla stragrande maggioranza dei filosofi della scienza, ma anche da tutti quei filosofi che, pur operando in altri domini dell'indagine filosofica, intrattengono un rapporto non pregiudizialmente ostile col pensiero scientifico. Per una breve introduzione al dibattito sull'irriducibilità delle teorie scientifiche al piano dell'esperienza, si veda N. M. Boyd-J. Bogen, Theory and Observation in Science, in E. N. Zalta (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2021, https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/science-theory-observation/ [20.09.2021]. Per un esempio di filosofo non ostile al pensiero scientifico, si veda P. Parrini, Fare filosofia oggi, Carocci, Roma 2018. Una concezione come quella gadameriana, secondo cui la maggior parte delle scienze naturali non sarebbe che mera techne, è quindi più sintomatica del modo in cui una parte rilevante dei filosofi del Novecento ha guardato alla scienza, che realmente capace di supportare la tesi per cui le conoscenze fornite dalle attuali scienze naturali non sarebbero state ritenute dai Greci assimilabili alle conoscenze che secondo loro la filosofia ambiva ottenere. L'obiezione in esame, quindi, non sembra essere adeguata.

biologia stia facendo biologia?<sup>27</sup> Ciò non significa negare che esista la filosofia della biologia in senso accademico e disciplinare, con il suo insieme caratteristico di temi, problemi e autori di riferimento, né si intende negare che chi pratica la filosofia della biologia stia facendo filosofia. Quel che si intende sottolineare è che la concezione secondo cui ogni riflessione teoretica su una qualunque disciplina, anche se sviluppata del tutto internamente a tale disciplina, ovvero ogni metateoria, sia ipso facto filosofia non può che apparire come il retaggio di una postura arrogante assunta per secoli dalla filosofia nei confronti delle discipline scientifiche che si venivano da lei differenziando, una postura che, alla luce dei contributi fondamentali forniti da coloro che praticano discipline non filosofiche alla definizione della nostra attuale visione del mondo – basti solo pensare ai lavori dei fisici teorici, dei matematici, dei genetisti e dei neuroscienziati del XX secolo -, risulta oggi sempre più inadeguata e difficile da giustificare. Si tratta, in fondo, della perpetuazione del pregiudizio heideggeriano secondo cui la scienza non pensa, perché la ragione scientifica è meramente calcolistica e meccanica, mentre il pensiero riflessivo e creativo è appannaggio esclusivo del filosofo, per cui se qualcuno pensa in modo teoretico e originale non può che farlo all'interno della filosofia<sup>28</sup>. Ciò che appare sempre più difficile da giustificare è l'asimmetria che una concezione del genere instaura a favore della filosofia rispetto alle altre discipline: dato che spesso i mutamenti concettuali fondamentali per l'elaborazione di nuove teorie scientifiche nascono proprio da un'analisi metateorica dei concetti fondamentali di una data disciplina, se quando si conduce una tale analisi metateorica si fa automaticamente filosofia, ciò significa che gli avanzamenti così prodotti andranno imputati alla filosofia, e che colui che li ha prodot-

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Non si vuole qui riproporre la tesi di O. Neurath, *Fisicalismo*, in Id., *La fisica del mondo*, trad. it. di N. Zippel, Castelvecchi, Roma 2015, pp. 38-47 (ed. or. 1931), secondo cui la fondazione concettuale di ogni disciplina scientifica è compito *esclusivo* degli scienziati e non già appannaggio esclusivo dei filosofi (come sostenuto invece, ad esempio, da M. Schlick, *Tra realismo e neopositivismo*, trad. it. di E. Picardi, Il Mulino, Bologna 1974), e che quindi nulla resti alla filosofia di sensato da dire in merito, ma solo ribadire che la riflessione sui fondamenti concettuali di una disciplina scientifica non è appannaggio esclusivo dei filosofi. Sullo scientismo di Neurath, si veda P. Parrini, *Crisi del fondazionalismo, giustificazione epistemica e natura della filosofia*, «Iride» XIII (2000), pp. 237-258.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> P. Parrini, Fare filosofia oggi, cit., cap. 2.

ti potrà e dovrà essere detto "filosofo" 29, indipendentemente dalla sua formazione e appartenenza accademica o professionale. Il "bilancio" del contributo fornito dalla filosofia al progresso della conoscenza umana risulterebbe così sempre in attivo in un modo che potremmo definire "parassitario", ovvero non dovuto esclusivamente ai meriti di coloro che praticano professionalmente la disciplina. La filosofia potrebbe intestarsi, infatti, i risultati più innovativi di ogni disciplina anche qualora nessuno di coloro che la praticano professionalmente vi avesse fornito alcun contributo reale. E, soprattutto, potendo la filosofia come disciplina in questo modo rivendicare un contributo costante all'avanzamento della conoscenza, coloro che la praticano professionalmente potrebbero non sentire l'esigenza di rispondere, a sé stessi e al resto della comunità, degli eventuali esigui progressi imputabili al loro diretto contributo all'avanzamento della conoscenza, e non sentire, quindi, l'esigenza di problematizzare il modo in cui la filosofia negli ultimi decenni si è venuta configurando come disciplina accademica e come professione.

Il rischio che la riflessione condotta dagli attuali filosofi di professione sul contributo offerto dalla filosofia attuale al progresso della conoscenza possa prendere questa china autoassolutoria e "asimmetrica" appare evidente quando si guardi a quali siano i presunti progressi ottenuti dalla filosofia che quei filosofi che hanno una visione ottimistica dello "stato di salute" della filosofia attuale portano come esempi a sostegno della loro visione. A sostegno di un tale ottimismo, infatti, spesso si portano risultati che non sono in realtà frutto del lavoro di filosofi di professione in senso stretto. Ad esempio, Marconi sostiene che uno dei più grandi successi ottenuti dalla filosofia analitica nel Novecento sia stato quello di aver stabilito che la verità non coincide con la dimostrabilità<sup>30</sup>. Ma, come scrive Cellucci, un tale notevole risultato, che non è altro che il primo teorema di incompletezza di Gödel<sup>31</sup>, è forse più correttamente da ascrivere alla logica

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Si pensi, ad esempio, al lavoro di revisione e raffinamento concettuale di concetti come "spazio", "tempo", "simultaneità", operato da Einstein nell'elaborazione della teoria della relatività, su cui si vedano A. Fine, *The Shaky Game: Einstein, Realism, and the Quantum Theory*, The University of Chicago Press, Chicago 1986; F. Laudisa, *Albert Einstein e l'immagine scientifica del mondo*, Carocci, Roma 2015.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, Einaudi, Torino 2014, p. 90.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Sulla dimostrazione della non coincidenza tra verità e dimostrabilità, cfr. C. Cellucci, *Perché ancora la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 89: «il concetto di verità come dimostrabilità è inadeguato perché, in base a esso, un enunciato del

matematica del Novecento, che è «una branca convenzionale, anche se un po' marginale, della matematica»<sup>32</sup>, piuttosto che alla filosofia analitica<sup>33</sup>. Che i filosofi di professione che intendono indicare dei grandi successi della filosofia attuale citino risultati non ascrivibili a filosofi di professione, non è un segnale rassicurante della fecondità del lavoro teoretico svolto dagli attuali filosofi di professione. Ovviamente, non si intende affatto qui sostenere che "veri" filosofi siano solo coloro che praticano la filosofia professionalmente, e che i risultati davvero filosofici siano solo quelli prodotti dai filosofi di professione, e che quindi dovremmo considerare come non filosofici i contributi prodotti da coloro che non sono filosofi di professione, tutt'altro<sup>34</sup>. Né si intende sminuire il lavoro svolto dagli attuali filosofi

linguaggio dell'aritmetica, per esempio, è vero se e solo se ne esiste una dimostrazione, dove che cosa può contare come sua dimostrazione è specificato dalla teoria del significato per il linguaggio dell'aritmetica. Ora, la teoria del significato per tale linguaggio deve specificare il significato del concetto di numero naturale, e questo è specificato dagli assiomi dell'aritmetica di Peano del secondo ordine perché essi sono categorici, cioè hanno, a meno di isomorfismi, un unico modello – appunto, i numeri naturali. Ma, sebbene il significato del concetto di numero naturale sia specificato dagli assiomi dell'aritmetica di Peano del secondo ordine, per il primo teorema di incompletezza di Gödel esiste un enunciato dell'aritmetica che è vero ma non è dimostrabile a partire dagli assiomi dell'aritmetica di Peano del secondo ordine. Tale enunciato fornisce un esempio di proposizione che è vera ma per la quale non esiste una dimostrazione del tipo specificato dalla teoria del significato per il linguaggio a cui appartiene la proposizione. Dunque la verità non coincide con la dimostrabilità».

<sup>32</sup> C. Cellucci, *Philosophy at a Crossroads: Escaping from Irrelevance*, «Syzetesis» V (2018), pp. 13-53, p. 47.

33 Anche qualora si sostenesse che la logica matematica è tanto legittimamente parte della matematica quanto della filosofia, poiché la logica matematica può essere considerata parte della logica e la logica è parte della filosofia, comunque ciò non giustificherebbe l'attribuzione del risultato di Gödel alla filosofia analitica, per come questa è intesa e praticata dai filosofi di professione, dato che Gödel non può essere certo considerato un filosofo analitico di professione, né egli ha mai mostrato eccessiva stima per tale tradizione filosofica. Si veda C. Cellucci, *Philosophy at a Crossroads*, cit. <sup>34</sup> Sull'idea che il filosofo non possa essere davvero un professionista, ma debba rimanere, in un certo senso, un dilettante, cfr. C. Cellucci, Perché ancora la filosofia, cit., p. 33: «Il filosofo non è un professionista nel senso in cui lo sono il matematico, il fisico o il biologo, perché non ha un campo suo specifico da indagare. Né è un professionista nel senso in cui lo sono il medico, l'avvocato o l'ingegnere, perché non ha tecniche sue specifiche da applicare. La sua indagine si muove su un terreno inesplorato, su cui non esiste ancora un sapere consolidato. Nel far ciò egli non ha alcuna professionalità ereditata su cui contare. Perciò egli è, e sempre rimarrà, un grande dilettante». Per una visione della filosofia del tutto opposta, si veda D. Marconi, Il mestiere di pensare, cit.

di professione. Ma solo si intende sostenere che non ci si può appropriare del lavoro filosofico o metateorico svolto dai non filosofi per giustificare una concezione "egemonica" della filosofia attuale rispetto alle altre discipline. In altre parole, il lavoro dei non filosofi non può servire ai filosofi di professione per innalzarsi "senza sforzo" al di sopra di tutti coloro che praticano altre discipline. Soprattutto se si pensa che normalmente i filosofi di professione ritengono che nessuno tranne i filosofi stessi possa valutare il loro lavoro, secondo l'idea per cui, dato che la metafilosofia è parte della filosofia, e che per valutare la filosofia si fa della metafilosofia, valutare la filosofia è un lavoro filosofico, che può quindi essere svolto solo da filosofi di professione. gli unici attrezzati per svolgere un tale lavoro; e che, di contro, dato che il pensiero teoretico è appannaggio dei filosofi, e che se qualcuno riflette su una qualsiasi disciplina non filosofica sta comunque facendo filosofia, solo il filosofo di professione sia titolato a valutare se una determinata riflessione metateorica di un non filosofo possa o meno essere qualificata come genuinamente filosofica. Continuare ancora oggi ad autoassegnarsi una tale posizione di supremazia, senza potere addurre una giustificazione teoretica di tale presunta supremazia davvero convincente, o senza potere esibire risultati teorici tali da surclassare in valore quelli di ogni altra disciplina, ma potendo spesso quasi solo ammantarsi del prestigio della grande tradizione filosofica del passato e appropriarsi in modo "automatico" dei risultati teorici ottenuti da coloro che praticano altre discipline, non solo non riesce a restituire un'immagine adeguata dell'indagine filosofica e del lavoro svolto quotidianamente con impegno dai filosofi di professione attuali, ma rischia anche di non riuscire a trasmettere il tormento interiore e intellettuale con cui molti filosofi di professione vivono le difficoltà che incontrano nel cercare di giustificare, prima di tutto a sé stessi, la legittimità e la bontà del proprio lavoro, l'incertezza con cui guardano all'affidabilità degli esiti delle proprie ricerche, che li spinge a continuare a cercare di capire quale davvero sia, o dovrebbe essere, il metodo e l'oggetto del proprio ricercare, nonché di esporli alle critiche di coloro che praticano le discipline non filosofiche, come gli scienziati<sup>35</sup>, che ovviamente mal tollerano la supremazia teo-

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Sulle critiche mosse da molti scienziati alla filosofia contemporanea, si vedano, ad esempio, C. Cellucci, *Philosophy at a Crossroads*, cit.; S. Overgaard-P. Gilbert-S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, cit.; C. Rovelli, *Physics Needs Philosophy*. *Philosophy Needs Physics*, «Foundations of Physics» 48 (2018), pp. 481-491.

retica che viene rivendicata da alcuni filosofi, ma da questi di norma non adeguatamente giustificata.

Di fronte a tali critiche, spesso tanto aspre quanto ingenuamente argomentate, o meglio, non argomentate in modo tanto sofisticato quanto quello di cui sarebbe capace un professionista della filosofia attuale, che vede, specialmente in ambito analitico, nella costruzione di argomentazioni sottili e intricate quasi la caratteristica peculiare della propria attività intellettuale, l'atteggiamento dominante tra i filosofi è di chiusura e di spostamento del fuoco della discussione: si cerca quasi sempre di smontare le critiche mosse alla filosofia attuale dai non filosofi concentrandosi sulle ingenuità filosofiche riscontrabili nelle argomentazioni proposte contro la filosofia attuale, e quasi mai di confrontarsi o con la tesi che tali critiche sostengono, ovvero l'irrilevanza del lavoro filosofico attuale per la riflessione scientifica e per l'avanzamento della conoscenza più in generale, o con la motivazione di fondo che spinge alcuni scienziati a sostenere tale tesi<sup>36</sup>. Tale tesi dell'irrilevanza della filosofia attuale viene sostenuta da alcuni scienziati, infatti, proprio a causa della discrepanza che percepiscono tra quelle che sono le pretese teoriche avanzate dai filosofi attuali e i contributi che vengono effettivamente offerti da questi all'avanzamento della conoscenza. E una tale tesi e una tale motivazione meriterebbero, invece, di essere meditate a fondo dai filosofi di professione, poiché investono la stessa ragion d'essere della filosofia come disciplina accademica. Una difesa corporativa di corto respiro potrà forse sbeffeggiare lo scienziato critico della filosofia di turno nei circoli ristretti dei filosofi di professione, seppellendolo sotto una serie di obiezioni argute e sofisticate che stigmatizzino l'ingenuità di alcuni punti della sua argomentazione, o sotto una valanga di erudizione che metta in luce le lacune della sua formazione umanistica e della sua conoscenza storica, ma non risolverà certo il problema della percezione ampia e diffusa dell'irrilevanza della filosofia attuale tra molti di coloro che attualmente contribuiscono al progresso della conoscenza e all'elaborazione della nostra visione del mondo, un problema che non può che essere grave per una disciplina che porta iscritto l'amore per la sapienza e la sete di conoscenza nel suo stesso nome.

Si pensi, ad esempio, al modo in cui molti filosofi della scienza rispondono alla tesi dell'irrilevanza della filosofia per la scienza. Si cita il caso di un grande scienziato che ha riconosciuto un debito intellet-

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> C. Cellucci, *Philosophy at a Crossroads*, cit.

tuale nei confronti della filosofia e il cui lavoro è stato filosoficamente rilevante come, ad esempio, Albert Einstein<sup>37</sup>. Un tale controesempio si pensa sia in grado di confutare la tesi dell'irrilevanza della filosofa per la scienza, dato che mostra la quantomeno inaccurata formulazione di tale tesi. Oppure si pensi alla difesa della filosofia sostenuta da uno scienziato non ostile alla filosofia come Rovelli, che mette bene in evidenza come la concezione della scienza cara a molti degli scienziati che proclamano, proprio a partire da tale concezione della scienza, l'inutilità della filosofia per la scienza attuale, sia di solito da questi ereditata da filosofi della scienza come Popper e Kuhn, e come tale concezione della scienza non sia che una delle possibili concezioni della scienza che si possono difendere o attaccare filosoficamente, e che non possa quindi essere assunta acriticamente, ma anzi impegni gli scienziati che la sostengono a confrontarsi proprio con quella filosofia di cui si vorrebbe sostenere l'irrilevanza per la scienza<sup>38</sup>. Il problema è che queste difese della filosofia, sebbene non affermino cose scorrette, sembrano però improntate più alla ricerca delle debolezze dell'argomentazione dei critici della filosofia, che a una solida e convincente difesa della effettiva rilevanza della filosofia attuale per la scienza attuale e della sua capacità di concorrere all'incremento della nostra conoscenza. E questo lascia il sospetto che i difensori della filosofia stiano evitando di rispondere davvero, che i filosofi ricerchino sempre una qualche forma di schermo dietro cui rifugiarsi (la venerabile tradizione dei filosofi del passato, la loro erudizione o la loro abilità argomentativa) invece di rispondere nel merito in modo chiaro, sincero e aperto alle critiche e ai dubbi di una parte della comunità della conoscenza relativi al proprio ruolo. Sostenere che l'argomentazione di uno scienziato critico della filosofia non sia adeguata non dimostra affatto che la tesi dell'irrilevanza della filosofia sia infondata, ma solo che quello scienziato ha argomentato male a sostegno di tale tesi. E i filosofi non dovrebbero dare l'impressione di far finta di non capire quale sia il punto cruciale dell'accusa che viene loro mossa e di concentrarsi piuttosto sui dettagli relativi a come quell'accusa viene esposta. Che alcuni critici della filosofia non siano sufficientemente consapevoli che le loro assunzioni circa la natura della scienza sono state elaborate da dei filosofi della scienza e sono quindi a loro volta opinabili, non mostra la rilevanza

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Su questo, si veda, ad esempio, la *Introduzione* in F. Laudisa, *Albert Einstein e l'immagine scientifica del mondo*, cit.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> C. Rovelli, *Physics Needs Philosophy*, cit.

della filosofia attuale per l'avanzamento della conoscenza, ma solo il fatto che tali critici della filosofia sono dei teorici della scienza poco sofisticati. È una pecca della formazione intellettuale delle persone che argomentano, non della tesi che sostengono. Potrebbero sapere tutto di Popper e delle critiche che sono state mosse alle idee popperiane negli ultimi decenni e ritenere ugualmente che la filosofia di recente non abbia fornito alcun contributo utile al progredire della conoscenza scientifica o della conoscenza intesa in senso più generale. Anzi, non potrebbero forse perfino sostenere che proprio l'opinabilità delle idee filosofiche sulla natura della scienza, che loro ingenuamente consideravano delle conoscenze acquisite, tanto sottolineata e rimproverata loro dai loro detrattori, non faccia altro che corroborare il loro scetticismo circa la capacità della filosofia di fornire un reale contributo al progresso della conoscenza? O si pensi agli argomenti che si rifanno all'esempio di Einstein per disinnescare l'accusa mossa alla filosofia di essere irrilevante per la scienza. Mostrare che un grande scienziato del Novecento è stato influenzato da grandi filosofi e che ha a sua volta contribuito alla riflessione filosofica, non dimostra affatto la rilevanza della filosofia attuale per la scienza. Se è giusto, infatti, sottolineare che la scienza non può non interessarsi anche di questioni fondazionali che possono essere definite "filosofiche" in senso lato, e che è ben possibile che gli scienziati traggano spunto per le loro speculazioni teoriche dalle riflessioni e dagli strumenti concettuali dei filosofi, è altrettanto vero che non si può ignorare che l'accusa di essere irrilevante per la scienza non è di solito mossa dagli scienziati attuali alla filosofia tout court, quanto al lavoro dei filosofi di professione attuali, ovvero al lavoro di quei filosofi che si rifanno a un modo di concepire la filosofia che assume come costitutiva l'alterità della filosofia dalla scienza e che spesso si concentra sulla soluzione di puzzle concettuali in ambiti sempre più sterili e circoscritti<sup>39</sup>. I grandi scienziati che hanno esplicitamente riconosciuto un loro debito intellettuale nei confronti della filosofia, hanno fatto riferimento infatti di solito a filosofi come Hume, Leibniz, Cartesio o Kant, o ai filosofi antichi, ovvero a filosofi che o erano essi stessi scienziati o che comunque avevano una relazione stretta con la scienza del loro tempo, e che avevano una visione ampia della riflessione filosofica; mentre di norma non hanno fatto

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Su questa critica che viene rivolta alla filosofia analitica attuale, si vedano, ad esempio, C. Cellucci, *Rethinking Philosophy*, «Philosophia» 42 (2014), pp. 271-288; S. Haack, *The Real Question: Can Philosophy Be Saved?*, «Free Inquiry» 37 (2017), pp. 40-43.

mai riferimento alla rilevanza del lavoro di filosofi di professione attuali per l'elaborazione delle loro teorie. Si pensi ancora a Einstein, che riconosce l'influenza che ha avuto su di lui il pensiero di Mach, ovvero di un filosofo che era anche uno scienziato, e soprattutto di Hume, e di cui sono ben note le giovanili letture kantiane 40. Non ci si può quindi appellare all'importanza che i grandi filosofi del passato hanno avuto per la formazione degli scienziati del XX secolo per disinnescare l'accusa rivolta ai filosofi di professione attuali di essere irrilevanti per la scienza odierna e per l'avanzamento generale della conoscenza. Né ci si può appellare al portato filosofico del lavoro dei grandi scienziati del XX secolo per dimostrare la rilevanza della filosofia attuale. Anche concedendo «che il grande scienziato è sempre anche un filosofo»<sup>41</sup>, secondo l'idea, già ricordata, per cui quando si mette mano ai concetti fondamentali di una disciplina per innovarla si fa filosofia, il problema è che non è più vero il contrario, non nel senso che un grande filosofo debba essere uno scienziato, ma nel senso che un filosofo attuale, per quanto grande e innovatore sia considerato in ambito filosofico, non è più necessariamente riconosciuto per questo come un reale contributore all'incremento della conoscenza da quei non filosofi che contribuiscono attualmente a incrementare la conoscenza, come gli scienziati. Anche un autore come Dummett, che sostiene l'inevitabile dimensione filosofica della scienza, riconosce la maggiore rilevanza che il lavoro degli scienziati ha avuto nel dare forma alla nostra attuale visione del mondo rispetto al lavoro dei filosofi accademici e non ritiene che ai problemi filosofici che vengono continuamente sollevati dal progredire della scienza possano rispondere soltanto i filosofi di professione:

L'impatto di gran lunga superiore della scienza rispetto alla filosofia sull'immagine dell'universo in cui ci troviamo, non implica affatto che la scienza sia indipendente dalla filosofia. La fisica, in particolare, non fa altro che sollevare nuovi problemi filosofici o nuove forme di problemi filosofici. Già questo semplice fatto dimostra l'indispensabilità della filosofia, anche se non necessariamente dei filosofi di professione: i fisici e i matematici possono dedicarsi per conto proprio alla riflessione e all'argomentazione filosofica<sup>42</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> F. Laudisa, Albert Einstein e l'immagine scientifica del mondo, cit.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> M. Schlick, *Tra realismo e neopositivismo*, cit., p. 33.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> M. Dummett, *La natura e il futuro della filosofia*, trad. it. di E. Picardi, Il Melangolo, Genova 2001, p. 12.

Non si può far quindi finta di ignorare che giochi un ruolo importante nel motivare l'insoddisfazione nei confronti della filosofia attuale di alcuni scienziati proprio la consapevolezza dell'importanza del contributo fornito dai filosofi del passato al progredire della ricerca e della conoscenza. I critici della filosofia non criticano affatto la filosofia come aspirazione alla conoscenza, ma il modo in cui i filosofi di professione attuali intendono e praticano la filosofia, proprio perché secondo tali critici un tale modo di intendere la filosofia non la renderebbe più un'impresa intellettuale votata alla conoscenza. La critica mossa da una parte del mondo accademico riguarda, quindi, non tanto la filosofia in sé e per sé, ma, come si è detto, investe la legittimazione stessa della filosofia attuale come disciplina accademica, motivo per cui i filosofi accademici dovrebbero considerarla seriamente. Come Dummett limpidamente ha scritto, dato ciò che la filosofia è diventata, se le università non fossero sorte nel Medioevo, ma fossero state un'invenzione del XX secolo, «sarebbe venuto in mente a qualcuno di includere la filosofia fra le materie da insegnare e da studiare? Sembra assai dubbio»43. In assenza di una difesa convincente della rilevanza della filosofia attuale per la scienza e della sua capacità di contribuire all'incremento più generale della conoscenza, è dunque quantomeno difficile continuare a sostenere la superiorità teoretica della filosofia attuale rispetto alle attuali discipline non filosofiche.

La concezione "egemonica" della filosofia sostenuta da molti filosofi, inoltre, soffre di un'interessante debolezza: alcuni filosofi non la condividono. Halvorson, ad esempio, scrive che la «metamatematica è parte della matematica. E non c'è alcuna netta distinzione che può essere tracciata tra i due approcci» <sup>44</sup>. Evito il riferimento più "naturale" su questo tema a Hilbert per assecondare l'idea che siano i *filosofi* di professione, in questo caso i filosofi della matematica, e non i matematici a doversi esprimere in materia. Per Halvorson, così come per altri filosofi della matematica, come ad esempio Shapiro <sup>45</sup>, dunque, non è vero che la metamatematica, ovvero la riflessione matematica sulla matematica sia solamente una parte della filosofia della matematica e quindi della filosofia. Ma se, seguendo la concezione

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Ivi, p. 8.

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> H. Halvorson, What Scientific Theories Could Not Be, «Philosophy of Science» 79 (2012), pp. 183-206, p. 204.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Si veda S. Shapiro, Varieties of Logic, Oxford University Press, Oxford 2014.

"egemonica" della filosofia, accettiamo che siano i filosofi a essere gli unici titolati a giudicare la questione, dovremmo ritenerli attendibili sia quando valutano che ogni riflessione teoretica su una qualunque disciplina sia automaticamente filosofia, sia quando valutano invece in modo opposto, come in questo caso. E se una tale valutazione di un filosofo della matematica vale per la metamatematica, perché un'analoga valutazione non dovrebbe valere per la riflessione biologica sulla biologia? Tale debolezza della concezione "egemonica" della filosofia è interessante perché conferma indirettamente che la metafilosofia, in quanto parte della filosofia, ne esibisce tutti i tratti distintivi, come il persistente disaccordo tra le opinioni dei filosofi, disaccordo che quindi dobbiamo attenderci caratterizzi anche la dimensione metateorica della filosofia, ovvero la metafilosofia.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> Come sostenuto, ad esempio, in N. Rescher, Metaphilosophy, op. cit. Non si può se non accennare al fatto che si può qui intravedere il rischio di un regresso infinito, dato che è sempre possibile, senza uscire dalla filosofia, poiché la metafilosofia è parte della filosofia, indagare filosoficamente cosa sia la metafilosofia e cosa ci dica della filosofia il fatto che vi sia qualcosa come la metafilosofia. Staremmo così facendo della metametafilosofia, su cui si veda W. I. Matson, III. Metametaphilosophy, «Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy» 27 (1984), pp. 326-333, che a sua volta non potrà che essere parte della filosofia e quindi essere anche essa caratterizzata dal disaccordo. Per cercare di comprendere meglio cosa sia la filosofia e cercare di superare il disaccordo sarà a quel punto comunque possibile indagare filosoficamente cosa sia la metametafilosofia e cosa ci dica della filosofia il fatto che vi sia qualcosa come la metametafilosofia, e così via. Un tale possibile andamento ricorsivo della ricerca filosofica sulla filosofia non deve essere necessariamente ritenuto negativo. Se debba essere valutato negativamente dipende dalla concezione della filosofia che si adotta. Ad esempio, in epistemologia il regresso infinito è ritenuto essere negativo in base alla concezione tradizionale della giustificazione epistemica, che concepisce la giustificazione in termini fondazionalisti, perché in tale prospettiva il regresso impedisce che si consegua una piena giustificazione di una data credenza e quindi che questa possa essere considerata conoscenza genuina, ovvero impedisce che il soggetto epistemico consegua quello che si ritiene sia il suo principale obiettivo epistemico (su questo, si veda M. Steup-R. Neta, Epistemology, cit.). Ma la concezione tradizionale della giustificazione epistemica non è l'unica possibile. Gli infinitisti, ad esempio, ritengono che la natura potenzialmente infinita della giustificazione non impedisca al soggetto epistemico di ottenere conoscenza genuina. Sull'infinitismo, si veda P. D. Klein, Human Knowledge and the Infinite Regress of Reasons, «Philosophical Perspectives» 13 (1999), pp. 297-325. Allo stesso modo, nel caso della metafilosofia l'andamento ricorsivo della ricerca filosofica sulla filosofia è un andamento coerente con quanto previsto da diverse concezioni della filosofia come ricerca potenzialmente infinita (si vedano, ad esempio, C. Cellucci, Rethinking Knowledge, cit.; W. Boos, Metamathematics and the Philosophical Tradition, De Gruyter, Berlin 2018), e non deve

Il riferimento al disaccordo come elemento caratterizzante della filosofia è molto diffuso tra i filosofi. Ma spesso nel dibattito metafilosofico il disaccordo è più constatato che spiegato <sup>47</sup>, tanto che Lazerowitz indica come scopo centrale della metafilosofia proprio il fornire una «spiegazione soddisfacente dell'assenza di tesi e argomenti filosofici non controversi» <sup>48</sup>. Certo, un tale scopo potrebbe risultare irraggiungibile se: 1) il disaccordo fosse *davvero* un elemento caratterizzante la riflessione filosofica, e 2) la metafilosofia fosse *davvero* una parte della filosofia, poiché non potremmo che avere diverse e contrastanti spiegazioni *filosofiche* dell'assenza di tesi e argomenti filosofici non controversi. Ma ciò a sua volta fornirebbe quantomeno una conferma, seppure indiretta, delle tesi secondo cui il disaccordo è un elemento caratterizzante la riflessione filosofica <sup>49</sup> e la metafilosofia è una parte della filosofia.

quindi essere considerato necessariamente in termini negativi.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Ad esempio, cfr. A. M. Cavallo, Two Key Differences between Science and Philosophy, «Metaphilosophy» 45 (2014), pp. 133-135, p. 134: secondo Cavallo, a differenza che tra gli scienziati, non vi è consenso tra i filosofi perché «la domanda "Quale è la natura del metodo filosofico?" è essa stessa una domanda filosofica, quindi aperta al dibattito filosofico» (corsivo mio), mentre la domanda "Quale è la natura del metodo scientifico" non è una domanda scientifica, ma filosofica, per cui gli scienziati non ne dibattono, e se ne occupano i filosofi. Potendo operare all'interno di un quadro che programmaticamente non si occupa di dibattere le domande non scientifiche, ovvero filosofiche, ovvero quelle domande che sono "aperte al dibattito filosofico", gli scienziati ottengono facilmente quel consenso che sfugge ai filosofi, che devono invece occuparsi delle questioni filosofiche. Il punto è che Cavallo non spiega cosa renda filosofiche alcune domande e non altre, ovvero perché sono proprio le domande filosofiche quelle che sono "aperte al dibattito filosofico". Sarebbe chiaramente circolare sostenere che filosofiche sono quelle domande che generano dibattito filosofico. Si dovrebbe piuttosto fornire un criterio per determinare quali domande siano filosofiche e quali no, e poi spiegare perché sono solo le domande filosofiche a essere aperte al dibattito filosofico. Per un interessante tentativo di spiegare e non solo di assumere come dato il disaccordo filosofico, si veda C. Daly, Persistent Philosophical Disagreement, «Proceedings of the Aristotelian Society» 117 (2017), pp. 23-40, tentativo che non analizzeremo qui per ragioni di spazio.

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> M. Lazerowitz, *A Note on 'Metaphilosophy'*, «Metaphilosophy» I (1970), p. 9I, p. 9I. <sup>49</sup> Per il legame profondo che c'è tra il problema del disaccordo e il problema del criterio, si veda S. F. Aikin, *Deep Disagreement and the Problem of the Criterion*, «Topoi» (2018), DOI: 10.1007/sII245-018-9568-y. È interessante notare qui, anche solo incidentalmente, che se il disaccordo fosse davvero una caratteristica essenziale della filosofia, ciò sarebbe in accordo con la rilevanza che la sfida scettica ha avuto e continua ad avere per lo sviluppo della filosofia, poiché c'è «chiaramente una stretta connessione tra lo scetticismo e il disaccordo, dato che lo scetticismo è sempre latente come possibile posizione da assumere nella discussione di ogni disaccordo» (D. E.

In estrema sintesi, il punto cruciale, che differenzierebbe la filosofia dalle scienze, è che nel caso della filosofia non sarebbe possibile pervenire a un consenso condiviso sulle *premesse* da cui partire per elaborare argomenti a sostegno delle proprie tesi. E questo sembra essere un tratto permanente della filosofia. Rorty, ad esempio, descrive efficacemente così lo sviluppo della filosofia:

La storia della filosofia è scandita da rivolte contro le pratiche di filosofi del passato e da tentativi di trasformare la filosofia in una scienza – una disciplina che possa far uso di procedure di decisione universalmente riconosciute per testare tesi filosofiche [...]. In passato, ciascuna di queste rivoluzioni è fallita, e sempre per la stessa ragione. Si scopre che i rivoluzionari [...] hanno presupposto la verità di alcune controverse tesi filosofiche di fondo [...]. I tentativi di sostituire la conoscenza all'opinione sono sempre frustrati dal fatto che ciò che *conta* come conoscenza filosofica sembra essere a sua volta materia d'opinione [...]. Di fronte a questa situazione si sarebbe tentati di definire la filosofia come quella disciplina in cui si cerca la conoscenza ma si ottiene solo l'opinione<sup>50</sup>.

L'opinabilità irriducibile delle premesse che figurano negli argomenti filosofici, e quindi delle conclusioni cui tali argomenti pervengono, sarebbe dunque il tratto distintivo della filosofia che le impedirebbe di giungere a risultati non controversi e quindi di progredire in modo analogo a quanto accade nelle scienze<sup>51</sup>.

Machuca, *Editor's Introduction*, in D. E. Machuca (ed.), *Disagreement and Skepticism*, Routledge, New York 2013, pp. 1-23, p. 7). Se il disaccordo fosse davvero una caratteristica essenziale della filosofia, ciò sarebbe, invece, in contrasto con la tesi secondo la quale, dato che la filosofia, e specialmente la filosofia analitica del Novecento, ha conseguito risultati importanti in merito a molte questioni filosofiche, si può legittimamente parlare di progresso della conoscenza filosofica in modo analogo a quello in cui si parla di progresso della conoscenza scientifica (si veda, ad esempio, T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, cit.). Proprio sull'esistenza del disaccordo, infatti, fanno leva quegli argomenti contro la tesi del progresso della conoscenza filosofica che sono ritenuti più ardui da contrastare. Su questo, si vedano J. Brennan, *Scepticism about Philosophy*, «Ratio» 23 (2010), pp. 1-16; D. J. Chalmers, *Why Isn't There More Progress in Philosophy*?, «Philosophy» 90 (2015), pp. 3-31.

<sup>50</sup> R. Rorty, Difficoltà metafilosofiche della filosofia linguistica, in Id., La svolta linguistica: Tre saggi su linguaggio e filosofia, trad. it. di S. Velotti, Garzanti, Milano 1994, pp. 25-110, pp. 24-26.

<sup>51</sup> Che le scienze possano davvero pervenire a un tale consenso sulle premesse delle teorie, e che quindi questa possa essere una caratteristica che distingue nettamente

Detto questo, ciò che è maggiormente condivisibile e meno controverso è che la metafilosofia, ovvero la riflessione filosofica sulla filosofia, è essa stessa filosofia e non può quindi pretendere di giudicare la filosofia "dall'alto" o "dall'esterno". Ma, di nuovo, ciò non dovrebbe essere considerato come un tratto peculiare della sola filosofia della filosofia, dovrebbe valere per la riflessione su ogni altra disciplina condotta dall'interno di tale disciplina. La riflessione della biologia sulla biologia non è esterna alla biologia, quindi non può pretendere di giudicarla "dall'esterno" o "dall'alto". Esplicitare questa simmetria tra la riflessione sulla filosofia e la riflessione su ogni altra disciplina è importante, perché dietro la precisazione che la filosofia della filosofia è essa stessa filosofia e non può quindi giudicare la filosofia dall'alto, potrebbe celarsi la convinzione che invece la filosofia di una certa disciplina, ad esempio la filosofia della biologia, possa legittimamente giudicare tale disciplina "dall'alto", non essendo interna a tale disciplina. Ciò porrebbe, di nuovo, la filosofia, cui la riflessione su ogni disciplina secondo alcuni, come detto, apparterrebbe de iure, in una posizione sovraordinata e giudicante rispetto a ogni altra disciplina, mettendola al contempo al riparo da qualsiasi valutazione sovraordinata e quindi financo da sé stessa. Ma una tale concezione trova sempre meno argomenti a suo sostegno all'ampliarsi delle nostre conoscenze, che, come vedremo, revocano in dubbio l'affidabilità delle conclusioni cui giungono i filosofi per mezzo del loro solo ragionare. Né trova fondamento alcuno nella storia della filosofia e nella storia della scienza la presunta affidabilità del giudizio dei filosofi nel merito delle questioni interne ad altre discipline. Una tale concezione della filosofia non sarebbe altro, quindi, come detto, che il retaggio di un atteggiamento "imperialista" nei confronti delle discipline non filosofiche ancora molto diffuso tra i filosofi di professione.

Chiarito che "metafilosofia" non è da intendersi come riferentesi a una disciplina estranea alla filosofia in grado di giudicarla, e che "filosofia della filosofia" non è da intendersi come veicolante l'idea di una sorta di unicità della riflessione sulla filosofia che porrebbe la filosofia in una posizione sovraordinata e giudicante nei confronti delle altre discipline, "metafilosofia" e "filosofia della filosofia" possono ritenersi termini equivalenti. Vista l'equivalenza degli ambiti

le scienze dalla filosofia, è tema dibattuto. Si pensi, ad esempio, al caso, nell'ambito della teoria degli insiemi, dei dibattiti in merito a quali assiomi vadano accolti o rigettati, su cui si veda J. Clarke-Doane, *Modal Objectivity*, «Noûs» 53 (2019), pp. 266-295.

designati da tali termini, si seguirà qui l'uso tradizionale preferendo parlare di metafilosofia. Fatta questa doverosa precisazione su cosa si intende qui per "metafilosofia", nei prossimi due paragrafi analizzeremo alcune delle risposte che sono state fornite nel XX secolo alle domande "Che cos'è la filosofia?" (§ 4) e "Che cos'è la scienza?" (§ 5) per chiarire come la ricerca su cosa sia la filosofia della scienza sia connessa alla ricerca metafilosofica (§ 6).

## 4. Che cos'è la filosofia?

Per quanto possa sembrare paradossale, è proprio questa la «domanda che ogni filosofo di professione dovrebbe porsi di tanto in tanto», in quanto «la risposta» a tale «domanda non è affatto ovvia»<sup>52</sup>. Tanto che Husserl domandò retoricamente: «Per chi, nella sua vita filosofica, la "filosofia" ha smesso di essere un enigma?»53. E ciò non solo perché, dato che "Che cos'è la filosofia?" è la domanda fondamentale della metafilosofia, e che la metafilosofia è una parte della filosofia, tale domanda è «essa stessa una delle domande fondamentali della filosofia»54, e quindi, poiché, come detto sopra, il disaccordo caratterizza la filosofia, ogni risposta a tale domanda non può che essere controversa; ma anche perché la filosofia è alla continua ricerca di una propria identità definita a partire dalla nascita della scienza moderna. Se in precedenza la filosofia era accomunata al resto dell'impresa conoscitiva umana e ne condivideva la legittimazione e i criteri di giustificazione epistemica delle proprie tesi, con l'avvio della Rivoluzione scientifica la definizione di quali fossero il metodo e l'oggetto delle scienze che via via si distaccavano dalla filosofia, e che da tale metodo e dai successi derivanti dall'applicazione di questo traevano legittimazione, poneva urgentemente la questione di quali fossero, in caso vi fossero, il metodo e l'oggetto peculiari della filosofia, ovvero di cosa rimanesse da indagare per i filosofi dopo il distacco delle scienze dal corpo della filosofia e della validità di quanto i filosofi venissero dicendo al riguardo. Si trattava, quindi, di legittimare la permanenza stessa

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> G. Priest, What is Philosophy?, «Philosophy» 81 (2006), pp. 189-207, p. 189.

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> E. Husserl, *Filosofia e storia della filosofia*, in Id., *Il destino della filosofia*, trad. it. di N. Zippel, Castelvecchi, Roma 2014, pp. 39-52, p. 50.

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup>S. Overgaard-P. Gilbert-S. Burwood, An Introduction to Metaphilosophy, cit., p. 3.

della filosofia come disciplina autonoma<sup>55</sup>.

Come detto, per rispondere alla domanda su cosa sia la filosofia della scienza bisogna dapprima rispondere alla domanda su cosa sia la filosofia. Dato che, come già ricordato, la filosofia della scienza si costituisce come disciplina autonoma nel XX secolo, ci si limiterà a considerare le risposte fornite alla domanda su cosa sia la filosofia nel XX secolo. Cos'è, dunque, la filosofia per la filosofia del Novecento? Per brevità, e volendo qui fornire soltanto alcuni esempi del modo in cui è stata affrontata la questione della natura della filosofia dalla filosofia nel Novecento, e non certo una sua rassegna esaustiva, così da mettere in risalto il nesso che sussiste tra la concezione della natura della filosofia e la concezione della filosofia della scienza che si adottano, ci si limiterà alla sola tradizione analitica e, all'interno di questa, si prenderanno in considerazione solo due delle numerose risposte che sono state date a questa domanda in tale tradizione, ovvero quella di Dummett e quella di Bealer, sia per laro esemplarità, sia per l'influenza che hanno avuto nel dibattito metafilosofico analitico<sup>56</sup>.

Per Dummett, per definire la filosofia è innanzitutto centrale ribadire l'autonomia della filosofia, ovvero la sua distinzione dalla scienza:

fra la filosofia e la scienza vi è un netto contrasto: i metodi della filosofia divergono radicalmente da quelli delle scienze e gli obiettivi perseguiti divergono anch'essi in egual misura<sup>57</sup>.

# Difatti, per il filosofo inglese, la filosofia non cerca di produrre nuova

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> Su questo, cfr., ad esempio, H.-G. Gadamer, *La ragione nell'età della scienza*, cit., p. 33: «dal XVII secolo, ciò che oggi chiamiamo filosofia viene a trovarsi in una situazione mutata. La filosofia viene ora ad aver bisogno di una legittimazione nei confronti delle scienze».

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> Per una rassegna delle concezioni del metodo della filosofia che sono state finora formulate, soprattutto in ambito analitico, e per un quadro dei dibattiti in corso su diversi temi connessi, si vedano H. Cappelen-T.S. Gendler-J. Hawthorne (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, Oxford University Press, Oxford 2016; C. Daly (ed.), *The Palgrave Handbook of Philosophical Methods*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2017; G. D'Oro-S. Overgaard (eds.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, Cambridge University Press, Cambridge 2017; A. Vaidya, *Philosophical Methodology: The current debate*, «Philosophical Psychology» 23 (2010), pp. 391-417.

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> M. Dummett, *La natura e il futuro della filosofia*, cit., p. 12. Dummett si muove nel solco del pensiero di Wittgenstein. Cfr., ad esempio, L. Wittgenstein, *Tractatus logi-co-philosophicus*, trad. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1989, 4.111, p. 55: «La filosofia non è una delle scienze naturali. (La parola "filosofia" deve significare qualcosa che sta sopra o sotto, non già presso, le scienze naturali)».

conoscenza sul mondo, come fa la scienza, piuttosto oggetto della filosofia è ciò che già conosciamo, e suo obiettivo è chiarire ciò che conosciamo:

La filosofia è effettivamente interessata alla realtà, ma non a scoprire nuovi fatti intorno ad essa: essa cerca di migliorare la nostra comprensione di quel che già sappiamo<sup>58</sup>.

In questa prospettiva, il metodo peculiare della filosofia è l'analisi concettuale<sup>59</sup>. Secondo Dummett infatti:

l'unica risorsa del filosofo è l'analisi di quei concetti che già sono in nostro possesso, ma che capiamo confusamente: egli cerca di dissipare la confusione. [...]. La filosofia contribuisce alla nostra visione della realtà chiarificando i concetti nei cui termini concepiamo la realtà<sup>60</sup>.

Per condurre l'analisi concettuale bastano il pensiero e la logica. La logica è intesa kantianamente, attraverso la mediazione di Frege, come la scienza delle leggi universali dell'intelletto, per cui la logica non può che essere una disciplina a priori, ovvero indipendente dall'esperienza<sup>61</sup>. Il filosofo può quindi indagare le leggi del pensiero

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> M. Dummett, *La natura e il futuro della filosofia*, cit., p. 16.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Per una descrizione di cosa significhi fare analisi concettuale, cfr. A. R. Booth, *Introduction*, in A. R. Booth-D. P. Rowbottom (eds.), *Intuitions*, Oxford University Press, New York 2014, pp. 1-6, p. 1: «Ci chiediamo "Che cosa è X?" Proviamo a definire *x* in termini di condizioni necessarie e sufficienti. Ci sforziamo poi di determinare se la nostra definizione è corretta. Consideriamo se sia o meno soggetta a controesempi, casi in cui intuitivamente la nostra definizione non può applicarsi, cioè la testiamo contro le nostre *intuizioni*. Se la definizione è soggetta a controesempi, concludiamo che non può essere la definizione corretta di *x* [...]; se non è soggetta a controesempi, concludiamo provvisoriamente che è una buona definizione. Aspettiamo ulteriori controesempi».

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup> M. Dummett, La natura e il futuro della filosofia, cit., p. 16.

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> I. Kant, *Lectures on Logic*, ed. by J. M. Young, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 252. Sulla natura non empirica della logica, cfr., ad esempio, *ibidem*: «Alcuni logici presuppongono la psicologia nella loro logica. Dato che questa è una scienza empirica, deriverebbe da questa una scienza di come pensiamo [...], non di come dovremmo pensare. Ma questo non è ciò su cui ci stiamo interrogando»; cfr. G. Frege, *Scritti postumi*, trad. di E. Picardi, Bibliopolis, Napoli 1986, p. 71: «Si è facilmente indotti ad abbracciare queste idee erronee dal fatto che l'oggetto della logica viene identificato con lo studio delle leggi del pensiero, intendendosi con questa espressione qualcosa di corrispondente alle leggi naturali, leggi, cioè,

attraverso il pensiero stesso. Se la ricerca filosofica si basa sull'analisi concettuale e sulla logica, allora la filosofia è un'attività che può svolgersi "in poltrona", cosa che determina, in quest'ottica, l'affidabilità dei risultati ottenuti dalla ricerca filosofica<sup>62</sup>.

Per Bealer, l'oggetto della filosofia sono le tradizionali "domande centrali" della filosofia, come quelle sulla «natura della sostanza, della mente, dell'intelletto, della coscienza, della sensazione, della percezione, della conoscenza, della saggezza, della verità, dell'identità, dell'infinità, della divinità, del tempo, della spiegazione, della causalità, [...], e così via»<sup>63</sup>, e compito della filosofia è tentare di rispondere a tali domande. Bealer sostiene due tesi: la tesi dell'autonomia della filosofia e la tesi dell'autorità della filosofia. Secondo la tesi dell'autonomia della filosofia, alla maggior parte delle domande centrali della filosofia può rispondersi filosoficamente con gli "strumenti teoretici standard" della filosofia, ovvero senza riferirsi in modo essenziale alla scienza. Secondo la tesi dell'autorità della filosofia, nel caso in cui la scienza e la filosofia tentassero di rispondere alla medesima domanda filosofica centrale, e le due risposte fossero in conflitto, l'autorità della filosofia in tale ambito dovrebbe ritenersi superiore a quella della scienza e quindi prevalere. Il metodo attraverso cui i filosofi cercano di rispondere alle domande centrali della filosofia consiste in una «procedura di giustificazione a priori»<sup>64</sup>. Ovvero, i filosofi cercano di elaborare e raffinare delle giustificazioni a priori alle risposte che danno alle domande centrali della filosofia in base alle proprie "intuizioni". La procedura è così descritta da Bealer:

(I) esaminare le intuizioni; (2) sottoporre tali intuizioni a critica

<sup>64</sup> Ivi, p. 4.

secondo le quali si svolge l'effettivo processo di pensiero, e mediante le quali si dovrebbe poter spiegare il singolo processo mentale della singola persona [...]. Ma le leggi dell'inferire effettivo non sono affatto leggi dell'inferire corretto [...]»; cfr. M. Dummett, *La base logica della metafisica*, trad. it. di E. Picardi, Il mulino, Bologna 1996, p. 14: «Frege disse che le leggi della logica non sono le leggi di natura ma leggi delle leggi di natura. Non ha senso cercare di osservare il mondo per scoprire se obbedisce o non obbedisce a una certa legge logica».

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> Sulla centralità della logica per la filosofia, cfr., ad esempio, M. Dummett, *La base logica della metafisica*, cit., p. 14: «Quel che vale per le leggi della logica vale [...] anche per i principi della filosofia [...]. Un progresso per la logica è anche un progresso per la filosofia del pensiero».

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup>G. Bealer, *On the Possibility of Philosophical Knowledge*, «Philosophical Perspectives» 10 (1996), pp. 1-34, pp. 2-3.

dialettica; (3) elaborare teorie che sistematizzano le intuizioni selezionate; (4) testare tali teorie contro ulteriori intuizioni; (5) ripetere il processo fino a quando ci si approssima all'equilibrio<sup>65</sup>.

Appare chiaro anche solo da questi brevi cenni a due delle più rappresentative concezioni della filosofia che sono state elaborate in ambito analitico nella seconda metà del XX secolo quanto sia diffusa e influente tra i filosofi analitici contemporanei l'idea che la filosofia sia un'attività essenzialmente a priori. Come ha scritto Williamson, «se c'è qualcosa che è possibile intraprendere stando in poltrona, questo qualcosa è la filosofia» 66. Per una tale concezione della filosofia è essenziale che il filosofo sia in grado di determinare attraverso il solo pensiero cosa è necessario e cosa non lo è 67, ovvero che abbia intuizioni affidabili a questo riguardo e sia in grado di condurre in modo affidabile degli esperimenti mentali riguardanti tali intuizioni 68. Esemplare in merito è la posizione di Kripke, che scrive:

alcuni filosofi pensano che il fatto che qualcosa abbia un contenuto intuitivo costituisca una prova ben poco decisiva in suo favore. Per conto mio penso che sia una prova molto forte a favore di qualcosa. Veramente non so, in un certo senso, come in ultima analisi si potrebbero avere prove più decisive a proposito di qualcosa<sup>69</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup> *Ibidem*. Bealer sottolinea come questa procedura di giustificazione a priori, anche se simile all'equilibrio riflessivo rawlsiano, si discosta da questo precisamente perché è una procedura a priori, in cui cioè si persegue l'equilibrio esclusivamente tra intuizioni a priori. Si veda ivi, p. 28, n. 3.

<sup>&</sup>lt;sup>66</sup> T. Williamson, *Armchair Philosophy, Metaphysical Modality and Counterfactual Thinking*, «Proceedings of the Aristotelian Society» 105 (2005), pp. 1-23, p. 1.

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> Per una disamina approfondita dei problemi connessi alla definizione del concetto di "conoscenza a priori", nelle sue accezioni di non empiricità, analiticità e necessità, a partire dalla formulazione kantiana fino al dibattito odierno, si veda A. Casullo, *A Priori Justification*, Oxford University Press, Oxford 2003.

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup> Sugli esperimenti mentali, cfr., ad esempio, R. Casati, *L'uso delle intuizioni in filosofia*, «Sistemi intelligenti» 21 (2009), pp. 335-353, p. 334: «Gli esperimenti mentali servono ad "articolare" le nostre intuizioni tramite narrazioni contestualizzate di situazioni immaginarie. Spesso ricorrono a duplicazioni o simmetrie "quasi perfette" rispetto a situazioni ordinarie, dove l'elemento di differenza esercita una certa "pressione concettuale" sul concetto che si sta studiando».

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> S. Kripke, *Nome e necessità*, trad. it. di M. Santambrogio, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 43.

In questa linea di pensiero, strumenti imprescindibili del filosofo sono, dunque, le proprie intuizioni e la logica. La giustificazione dell'affidabilità della logica e delle intuizioni dei filosofi assume. quindi, una rilevanza cruciale per tale prospettiva. La validità di tutto ciò che il filosofo può dire deriva dall'affidabilità della logica e delle proprie intuizioni. Secondo alcuni autori tali "strumenti" consentirebbero al filosofo di determinare in modo affidabile ciò che è metafisicamente necessario e ciò che è metafisicamente possibile, di potere arrivare a conoscere cioè, attraverso il solo ragionare e stando în poltrona, ciò che ha un grado di necessità addirittura superiore alla necessità che caratterizza le leggi naturali identificate dalle scienze naturali attraverso la ricerca empirica70. Williamson ha scritto, ad esempio, che «le differenze tra necessità metafisica, contingenza e impossibilità non sono dipendenti dalla mente», sono, cioè, componenti del reale indipendenti dal soggetto epistemico, cui il filosofo ha un accesso privilegiato, in quanto «la riflessione sulla modalità metafisica è appannaggio esclusivo dei filosofi»<sup>71</sup>.

Ma è possibile giustificare in modo adeguato l'affidabilità della logica e delle intuizioni dei filosofi in merito alla modalità metafisica così da supportare una concezione della filosofia come disciplina eminentemente a priori? O meglio, è ancora possibile giustificare una tale concezione della logica e della filosofia come del tutto indipendenti dall'esperienza e una tale fiducia nelle capacità cognitive umane *dopo* Darwin, ovvero dopo quanto la scienza ci dice sull'origine e sull'affidabilità di tali capacità cognitive<sup>72</sup>? Dipende, ovviamente,

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> Su tale "razionalismo modale" di derivazione kripkiana, si veda E. Fischer-J. Collins, *Rationalism and Naturalism in the Age of Experimental Philosophy*, in E. Fischer-J. Collins (eds.), *Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism: Rethinking Philosophical Method*, Routledge, New York 2015, pp. 3-33, spec. § 3. Per un'analisi approfondita delle problematiche epistemologiche legate alla modalità, si veda A. Vaidya, *The Epistemology of Modality*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015 http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/modality-epistemology/ [20.09.2021].

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, cit., pp. 134-135.

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> Su questo, ovvero su quella che è stata definita la "sfida evolutiva", si vedano J. Clarke-Doane, *Morality and Mathematics: The Evolutionary Challenge*, «Ethics» 122 (2012), pp. 313-340; R. Nozick, *Invarianze*, trad. it. di G. Pellegrino, Fazi Editore, Roma 2003. L'idea di fondo della sfida evolutiva è che se prendiamo sul serio l'evoluzionismo e consideriamo il soggetto epistemico S come un organismo naturale, e dunque come il risultato dell'evoluzione per selezione naturale, allora dobbiamo spiegare tutte le capacità cognitive di S in termini evolutivi, ovvero in relazione alla

da cosa debba intendersi per scienza.

#### 5. Che cos'è la scienza?

Non tenteremo qui ovviamente di rispondere direttamente nemmeno a questa domanda, che ha impegnato a lungo i filosofi della scienza del XX secolo, né di esaminare in modo esaustivo le risposte che sono state fornite a tale domanda e che sono reperibili in letteratura. Definire in modo netto cosa sia scienza e cosa non lo sia si è infatti rivelato un problema molto difficile da risolvere, tanto che nemmeno un grande filosofo della scienza del XX secolo come Popper è riuscito a risolverlo adeguatamente<sup>33</sup>. Per lo scopo di questo articolo, ovvero mettere in luce la relazione che sussiste tra la propria posizione metafilosofica e la propria concezione della filosofia della scienza, di modo che emerga chiaramente come non si possa elaborare adeguatamente l'una se non ci si sofferma adeguatamente a riflettere sui nodi cruciali

loro capacità di fornire a coloro che le posseggono un vantaggio evolutivo, ovvero una progenie più numerosa. Come già ricordato, per molti autori questo significa che le credenze che produciamo che vertono su domini molto remoti da quelli per cui le nostre capacità cognitive sono state presumibilmente selezionate non sono affidabili e non sono dunque giustificate. Nozick, ad esempio, critica in questi termini l'idea che le nostre credenze riguardanti la necessità metafisica siano affidabili. Questo dubbio di tipo evoluzionista in merito all'affidabilità della cognizione umana non è che la riproposizione della critica di stampo empirista all'affidabilità del procedere a priori della metafisica tradizionale, critica che venne mossa alla metafisica di stampo razionalista sin dalla nascita della scienza moderna, in virtù delle confutazioni, basate su evidenze empiriche, di molti dei "risultati" che erano stati ottenuti a priori dai metafisici che le nuove discipline scientifiche fornivano (si veda, ad esempio, B. Russell, La conoscenza del mondo esterno, trad. it. di M. Destro, Newton Compton, Roma 1971, cap. 1). Questo dubbio "darwiniano" è, in un certo senso, una versione aggiornata di tale critica, che tiene conto dell'origine evolutiva dei soggetti epistemici umani e delle loro capacità cognitive per motivare un atteggiamento scettico nei confronti della tesi secondo la quale tali soggetti epistemici sarebbero in grado di cogliere la struttura modale profonda del mondo attraverso il solo ragionare e per spiegare perché i risultati ottenuti attraverso il solo ragionare dai metafisici del passato non fossero affidabili.

<sup>73</sup> Per un'introduzione alle difficoltà legate al problema di definire cosa sia scienza e cosa non lo sia, ovvero al cosiddetto "problema della demarcazione", e per una spiegazione del perché il tentativo di risolvere tale problema da parte di Popper, ovvero il falsificazionismo, sia risultato inadeguato, si veda S. O. Hansson, *Science and Pseudo-Science*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021, https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/pseudo-science/ [20.09.2021].

dell'altra, basterà qui prendere in considerazione un singolo aspetto del dibattito filosofico sulla natura della scienza, e basterà farlo nel modo più circoscritto possibile.

Il punto è il seguente. Si assuma, anche solo per amore di discussione, la tesi, a prima vista non irragionevole, secondo cui tutte le discipline che chiamiamo "scienze" condividono alcuni aspetti metodologici (anche se non tutte le discipline devono necessariamente condividere tutti tali aspetti), che le distinguerebbero dalle attività che non consideriamo scientifiche. Tali aspetti metodologici condivisi costituiscono ciò che possiamo definire, in senso ampio, il metodo scientifico<sup>74</sup>.

Alcuni autori, come detto, criticano una tale concezione unitaria del metodo scientifico, sostenendo che non sia possibile ricondurre le diverse pratiche, standard, tecniche e teorie che compongono il lavoro quotidiano degli scienziati in ambiti disciplinari tanto diversi tra loro a un'unica definizione di metodo scientifico che sia in grado di discriminare cosa è scienza e cosa non lo è in generale. Dupré, ad esempio, usa proprio le differenze nelle pratiche e nelle scelte metodologiche che possono rilevarsi tra le diverse discipline scientifiche per criticare la concezione unitaria del metodo, in modo da criticare così l'idea che possa parlarsi in termini unitari e generali di "scienza", e raggiungere il suo obiettivo polemico ultimo, ovvero la critica di una precisa concezione metafilosofica, la posizione che lui chiama "naturalismo monista", secondo cui la continuità tra scienza e filosofia deve essere intesa come la tesi secondo cui la scienza sia la sola pratica affidabile per conoscere il mondo, per cui le sole spiegazioni accettabili, in qualunque ambito, sarebbero le spiegazioni scientifiche<sup>75</sup>. Una tale concezione della conoscenza come riducibile alla conoscenza scientifica necessita di una concezione della scienza come di un fenomeno unitario e omogeneo, in modo che sia chiaro cosa possa essere ritenuto conoscenza genuina e cosa no. Secondo Dupré, l'analisi di ciò che realmente avviene nelle scienze naturali confuta la concezione unitaria della scienza e svela la natura "mitica"

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> L'idea che si possa identificare qualcosa come "il" metodo scientifico è ovviamente molto dibattuta, alcuni la criticano come impraticabile, per altri mantiene invece una sua plausibilità. Su questo, si veda B. Hepburn-H. Andersen, *Scientific Method*, cit. Per una ricognizione delle principali concezioni del metodo scientifico, si veda anche R. Nola-H. Sankey, *A Selective Survey of Theories of Scientific Method*, in R. Nola-H. Sankey (eds.), *After Popper, Kuhn and Feyerabend: Recent Issues in Theories of Scientific Method*, Springer, Dordrecht 2000, pp. 1-65.

<sup>75</sup> J. Dupré, Miracle of Monism, cit.

(e perciò radicalmente antinaturalista, quando si consideri essenziale, seguendo Stroud, per il naturalismo l'avversione a tutto ciò che è "sovrannaturale", ovvero che non possa trovare alcun riscontro empirico<sup>76</sup>), di quel monismo che caratterizza il naturalismo monista, e che non trova, appunto, alcun riscontro empirico nell'analisi dei fatti che riguardano la pratica scientifica, e cui perciò dovremmo preferire, prosegue Dupré, una forma di naturalismo pluralista.

Se, infatti, il naturalismo, che, come detto, concepisce la filosofia come continua alla scienza, si coniuga a una concezione unitaria della scienza, come avviene, ad esempio, in Quine<sup>77</sup>, dato che in tale prospettiva la scienza è concepita come un'unità che contiene tutta la conoscenza genuina del mondo che acquisiamo, allora l'unica opzione metafilosofica possibile è concepire la filosofia principalmente come epistemologia e l'epistemologia come una parte della scienza. L'alternativa sarebbe liquidare la filosofia come un'attività epistemicamente squalificata, non in grado di fornire conoscenza genuina. Il pluralista, secondo Dupré, non è intrappolato da questo dilemma perché non concepisce in modo unitario la scienza. Il naturalista pluralista risponde alla tesi che la filosofia sia continua alla scienza con «l'ovvia domanda: A quale scienza?» 78. L'impossibilità della concezione unitaria della scienza, e quindi l'assenza di un criterio in grado di discriminare cosa rientri nel novero della scienza e cosa vada scartato come inattendibile, consentirebbe al naturalista pluralista sia di non dovere ricondurre tutta l'attività filosofica a quella delle scienze naturali, cosa che gli sarebbe impossibile fare, dato che ritiene che la filosofia non sia affatto una scienza, sia di mantenere la pretesa di una certa vicinanza del risultato del lavoro filosofico alla conoscenza scientifica, ovvero la pretesa che la pratica filosofica non sia epistemicamente squalificata, dato che è possibile comunque enucleare alcuni tratti che accomunano l'impresa conoscitiva scientifica alla pratica del filosofare<sup>79</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> Si veda B. Stroud, *The Charm of Naturalism*, «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association» 70 (1996), pp. 43-55.

<sup>&</sup>lt;sup>77</sup> Cfr. W. V. O. Quine, *Epistemology Naturalized*, in Îd., *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York 1969, pp. 69-90.

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> J. Ďupré, *Miracle of Monism*, cit., p. 57.

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup> Cfr. *ibidem*: «La filosofia [...] mette in risalto virtù epistemiche piuttosto diverse da quelle che sono messe in risalto dalla maggior parte delle scienze e ha di norma obiettivi diversi. Le sue virtù epistemiche caratteristiche sono, forse, il rigore analitico e la chiarezza dell'argomentazione, anche se certamente è sensibile ad altre

Appare evidente anche da questi pochi cenni come la domanda su cosa sia la scienza abbia immediate ripercussioni sulla posizione metafilosofica che si intende adottare. In questo caso, stabilire se sia possibile parlare di scienza in modo unitario influisce su quale variante di naturalismo debba essere preferita. Cruciale è il nesso tra la possibilità di definire cosa sia la scienza e la possibilità di parlare in termini unitari della scienza. E al centro della possibilità di definire cosa sia la scienza e di parlarne in termini unitari vi è la questione del metodo<sup>80</sup>. Il problema della definizione della natura della scienza può essere così riformulato nei termini del problema del metodo, ovvero nei termini della domanda se sia possibile identificare un unico metodo che sia condiviso da tutte le scienze.

Ora, Dupré nella sua analisi volta a sostenere che le discipline scientifiche non seguono tutte uno stesso metodo chiaramente identificabile fa sempre riferimento alle scienze naturali, che caratterizza nei termini della relazione che queste intrattengono con l'empiria<sup>81</sup>. Ma vi sono diversi modi per rispondere alla tesi che non sia possibile in alcun modo accomunare le ricerche che vengono svolte nelle scienze naturali. Primo fra tutti quello di mettere in evidenza che, in un modo più o meno diretto, e secondo modalità anche molto diverse tra loro, tutte quelle discipline che vengono considerate "scienze naturali" si confrontano comunque con la dimensione empirica della ricerca. Dupré, ad esempio, ritiene che la concezione unitaria della scienza tipica del naturalismo monista sia inservibile proprio perché questa esclude dal novero delle conoscenze genuine alcune conoscenze empiriche utili che non rientrano nei canoni unitari della scientificità, come la capacità di costruire violini<sup>82</sup>. Ma ciò implica che, quindi, non sia scorretto nemmeno dal suo punto di vista affermare che tutte le discipline che riteniamo scientifiche sono empiriche. Il riferimento all'empiria può essere considerato così un requisito necessario, anche se non sufficiente, per l'identificazione di cosa dovremmo considerare scienza. Sarebbe perciò quantomeno lecito espungere dal novero delle scienze naturali tutte quelle discipline che non hanno alcun

[virtù epistemiche], come la sensibilità al fatto empirico, che sono centrali nella maggior parte delle scienze».

<sup>&</sup>lt;sup>80</sup> Ivi, p. 42.

<sup>&</sup>lt;sup>81</sup> Cfr., ad esempio, ivi, p. 40: «sembra che si debba ritenere che la scienza includa ogni progetto di ricerca che ha effettivamente prodotto risultati empirici utili». <sup>82</sup> Ivi, p. 41.

collegamento con l'empiria. Ovviamente, vi sono attività empiriche che non sono scientifiche, come la costruzione di violini. Ma questo non è in contrasto con la posizione di Dupré. Ciò che Dupré contesta è che non bisognerebbe espungere dal novero della conoscenza genuina la conoscenza che ci consente di costruire dei violini, quantunque questa non sia una scienza. Non sta certo affermando che dovremmo considerare l'arte di costruire violini una scienza. Ma confutare la tesi secondo cui le scienze naturali sono le uniche attività epistemiche in grado di fornire conoscenza genuina non equivale a dimostrare la tesi che sia impossibile definire ciò che accomuna fra loro le scienze naturali. E difatti il riferimento all'empiria è un tratto che accomuna fra loro tutte le scienze naturali. E Dupré stesso è effettivamente in grado di valutare che la capacità di costruire violini non è una scienza. Dunque, rifiutare la tesi secondo cui le scienze naturali sono le uniche attività epistemiche in grado di fornire conoscenza empirica genuina perché vi sono attività non scientifiche in grado di fornire conoscenza empirica genuina, non implica che la ricerca dei tratti che accomunano fra loro le scienze naturali, come il riferimento all'empiria, possa, almeno in linea di principio, continuare fino ad arrivare all'individuazione di un insieme di caratteristiche metodologiche che identifichi tutte e solo le scienze naturali. Hoyningen-Huene, ad esempio, ritiene che sia il grado di sistematicità a differenziare la conoscenza prodotta dalle discipline scientifiche dalla conoscenza prodotta dalle attività non scientifiche, come la produzione di violini<sup>83</sup>. Non sarebbe, quindi, il fatto di utilizzare o meno tutte uno stesso metodo a differenziare le scienze dalle attività non scientifiche, quanto il grado di sistematicità con cui i diversi metodi che sono caratteristici delle diverse discipline sono impiegati<sup>84</sup>.

Quello delle differenze riscontrabili tra le pratiche adottate nelle diverse scienze naturali rappresenta quindi, per così dire, il caso meno difficile dal punto di vista teorico del problema dell'unità della scienza in relazione al metodo, quantunque sia un problema difficile e tuttora privo di una soluzione condivisa. Concediamo, dunque,

<sup>&</sup>lt;sup>83</sup> Cfr. P. Hoyningen-Huene, Systematicity: The Nature of Science, «Philosophia» 36 (2008), pp. 167-180.

<sup>&</sup>lt;sup>84</sup> Per una breve ricognizione delle altre proposte miranti a rivitalizzare l'idea che sia ancora possibile inquadrare il discorso sulla scienza in termini generali, nonostante le numerose critiche che la concezione unitaria della scienza ha subito negli ultimi decenni, si veda B. Hepburn-H. Andersen, *Scientific Method*, cit., spec. sezz. 6-7.

al difensore di una forma di naturalismo meno pluralista di quella difesa da Dupré che sia possibile considerare tutte le scienze naturali come accomunate da un medesimo metodo, seppure questo debba essere definito in modo astratto e in senso ampio, e concentriamoci sul caso difficile del problema dell'unità della scienza in relazione al metodo. Vi è, infatti, una domanda difficile per il naturalista di qualsiasi tipo, anche per il naturalista pluralista à la Dupré, che è la seguente: la matematica condivide lo stesso metodo delle scienze naturali oppure no?

Tale domanda è difficile perché se è vero che l'idea che le scienze naturali siano accomunate da alcuni tratti, come il riferimento all'empiria, che le distinguerebbero da ciò che non è scienza, è stata contestata da alcuni autori, è altrettanto vero che, come detto, tale idea è stata ed è ancora comunque difesa da molti altri autori, e vi sono quindi diverse opzioni teoriche plausibili note per poterla difendere, mentre invece l'idea che la conoscenza matematica sia radicalmente diversa dalla conoscenza fornitaci dalle scienze naturali è molto radicata nella tradizione filosofica e gode di un amplissimo consenso tra i filosofi della matematica e tra i matematici.

Ora, chiedersi se la matematica condivida lo stesso metodo delle scienze naturali o meno equivale a chiedersi se la matematica debba essere considerata una scienza o meno. Ed è qui che si annida il problema per colui che adotta una posizione metafilosofica naturalista. Come già ricordato, il naturalista ha di norma una concezione empirista della conoscenza<sup>86</sup>, ritiene cioè che la conoscenza genuina non possa che essere conoscenza *a posteriori*, legata in qualche modo al confronto con il mondo empirico. Ciò si riflette sul modo in cui il metodo scientifico viene definito, o quantomeno su come viene definito ciò che può considerarsi un requisito necessario ma non

<sup>&</sup>lt;sup>85</sup> Cfr., ad esempio, W. Byers, *How Mathematicians Think*, Princeton University Press, Princeton 2007, p. 328: «La certezza della matematica è differente dalla certezza che si trova in altri campi, è in qualche modo più pura e quindi più potente. [...]. Quale fiducia si ha quando si vede la verità di un teorema matematico! [...]. Non è una questione di "probabilmente", "quasi sempre", "in base alla nostra esperienza", o "per quel che ne sappiamo". Nessuna delle usuali limitazioni può applicarsi, non si può cavillare. [...]. La verità matematica possiede questa certezza, questo tratto di inesorabilità. Questa è la sua essenza». Su questo, si vedano C. Cellucci, *Perché ancora la filosofia*, cit.; F. Sterpetti, *Mathematical Knowledge and Naturalism*, «Philosophia» 47 (2019), pp. 225-247.

<sup>86</sup> Cfr., ad esempio, J. Dupré, Miracle of Monism, cit., p. 39.

sufficiente per determinare se una data disciplina sia una scienza o meno. Anche un autore come Dupré, come abbiamo visto, per quanto sia critico dell'idea che possa definirsi in modo univoco cosa sia il metodo scientifico, caratterizza comunque le discipline scientifiche come delle discipline empiriche, con ciò escludendo dal novero delle scienze le discipline non empiriche. Ora, assumendo qui per amore di discussione, come detto, che possa determinarsi che esista un metodo scientifico condiviso da tutte le scienze naturali, se tale metodo viene definito come centrato sull'osservazione, sul ricorso a inferenze induttive per produrre ipotesi atte a spiegare ciò che viene osservato e sul riscontro empirico di tali ipotesi<sup>87</sup>, come di norma avviene in ambito naturalista, così da concepire la conoscenza scientifica come radicata nel mondo empirico e ottenuta a posteriori, allora il naturalista non può non confrontarsi con un'obiezione insidiosa, quella mossa, ad esempio, da Williamson<sup>88</sup>, ovvero con l'obiezione di non tenere adeguatamente conto, nella propria descrizione del metodo scientifico, della matematica.

Per cogliere la portata di questa obiezione bisogna considerare che la concezione empirista delle scienze naturali è di norma adottata dai naturalisti proprio per soddisfare l'esigenza, centrale per chi adotta tale posizione metafilosofica, di depurare la riflessione filosofica da tutto ciò che viene percepito come qualcosa di estraneo a una visione scientifica del mondo, come la pretesa, avanzata per millenni dai metafisici, di poter determinare a priori ciò che è necessario e ciò che non lo è, e di potere quindi ottenere a priori della conoscenza genuina. Ma il diavolo è pur sempre nei dettagli, e definire con precisione cosa sia da escludere da una visione scientifica del mondo si è rivelato impresa ardua. Secondo la concezione epistemologica tradizionale, infatti, il metodo della matematica differisce dal metodo delle scienze naturali in modo essenziale, perché mentre questo consente di acquisire conoscenza sul mondo attraverso inferenze induttive, la conoscenza matematica viene acquisita attraverso deduzioni da principi primi<sup>89</sup>. La matematica viene ritenuta per questo, di norma,

<sup>&</sup>lt;sup>87</sup> Cfr. L. Horsten, *Philosophy of Mathematics*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017, http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/philosophy-mathematics/ [20.09.2021]

<sup>&</sup>lt;sup>88</sup> T. Williamson, *What Is Naturalism*?, in M. C. Haug (ed.), *Philosophical Methodology: The Armchair or the Laboratory*?, Routledge, New York 2014, pp. 29-31.

<sup>&</sup>lt;sup>89</sup> Cfr. L. Horsten, Philosophy of Mathematics, cit.

essere in grado di fornire conoscenza genuina e a priori di ciò che è metafisicamente necessario. Se c'è qualcosa, infatti, che viene ritenuto essere metafisicamente necessario, ovvero vero in ogni mondo possibile, da molti metafisici, anche contemporanei, questo qualcosa sono proprio le verità matematiche 90. La conoscenza a priori fornita dalla matematica viene ritenuta di norma maggiormente certa, e dunque meno rivedibile, rispetto alla conoscenza a posteriori fornita dalle scienze empiriche, che viene ritenuta essere maggiormente esposta alla possibilità di revisione 91. Tale concezione è talmente diffusa e condivisa che di solito i naturalisti non la contestano direttamente e si limitano a trattare di "scienze naturali", caratterizzandole in termini empiristi, ed evitando di confrontarsi con la questione della natura della matematica 92.

Williamson pone quindi un dilemma al naturalista: se il naturalista definisce il metodo scientifico solo in riferimento alle scienze naturali, significa che esclude la matematica dal novero delle scienze. Questo però è altamente problematico per un naturalista, perché le scienze naturali sono pervase dalla matematica e, in ultima analisi, gran parte della loro affidabilità riposa sull'affidabilità della conoscenza matematica<sup>93</sup>. Sarebbe davvero difficile per un naturalista sostenere che l'affidabilità della conoscenza scientifica poggi su qualcosa di non scientifico; se il naturalista definisce invece il metodo scientifico in riferimento non solo alle scienze naturali, ma anche in relazione alla matematica, questo significa che non è davvero in grado di escludere la possibilità che esista della conoscenza genuina a priori, dato che la conoscenza matematica è ritenuta essere un caso paradigmatico di conoscenza a priori<sup>94</sup>. Ma questo implica che il naturalismo non è davvero in grado di escludere che ai problemi filosofici possano darsi

<sup>&</sup>lt;sup>90</sup> Su questo, si vedano, ad esempio, J. Yli-Vakkuri-J. Hawthorne, *The Necessity of Mathematics*, «Noûs» (2018), DOI: 10.1111/nous.12268; H. Leitgeb, *Why Pure Mathematical Truths are Metaphysically Necessary: A Set-Theoretic Explanation*, «Synthese» 197 (2020), pp. 3113-3120.

<sup>91</sup> Cfr. L. Horsten, Philosophy of Mathematics, cit.

<sup>92</sup> Cfr. M. Morganti, Naturalism and Realism in the Philosophy Science, cit., p. 75.

<sup>&</sup>lt;sup>93</sup> Cfr. A. Weir, *Naturalism Reconsidered*, in S. Shapiro (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 460-482, p. 461: «La moderna scienza naturale è sempre più matematica: è impossibile fare fisica, chimica, biologia molecolare e così via, senza una conoscenza molto approfondita e abbastanza ampia della matematica moderna [...]. Eppure, *prima facie*, la matematica fornisce un controesempio [...] al naturalismo».

<sup>94</sup> T. Williamson, What Is Naturalism?, cit.

legittimamente risposte attraverso una metodologia a priori, dato che, se il metodo scientifico non si limita ai metodi a posteriori delle scienze naturali, è possibile ipotizzare che ai problemi filosofici si possa rispondere con il metodo di quella scienza che è la matematica, che non prevede osservazioni, induzioni o riscontri empirici, ma si basa esclusivamente sul ragionamento a priori<sup>95</sup>. Se così fosse, il naturalismo in quanto posizione metafilosofica perderebbe una sua fondamentale ragion d'essere, ovvero quella di arginare le pretese conoscitive di tutti quei filosofi, come gli epistemologi e i metafisici analitici non naturalisti, che elaborano le loro tesi filosofiche senza curarsi di verificare se queste si integrino con la descrizione del mondo che le scienze ci forniscono.

È possibile per il filosofo della scienza naturalista liberarsi dal dilemma di Williamson? Secondo alcuni autori sì, ma c'è un costo teorico da pagare notevole, dato che di solito, come detto, c'è una forte ritrosia a modificare radicalmente la concezione del proprio ambito disciplinare. Al dilemma di Williamson per il naturalista non c'è infatti scampo se non si è disposti a cambiare radicalmente prospettiva su quale sia il metodo della matematica e sull'idea che il metodo della matematica sia radicalmente distinto da quello delle scienze naturali. Dato poi che il naturalista ritiene che la filosofia sia continua alla scienza, riformulare la propria concezione della scienza e del metodo delle scienze naturali e della matematica significa adeguare corrispondentemente la propria concezione del metodo della filosofia. Ad esempio, la concezione euristica della matematica <sup>96</sup>

<sup>95</sup> Si pensi al caso famoso di come D. Lewis, On the Plurality of Worlds, Blackwell, Oxford 1986, utilizza il riferimento alla matematica per respingere ogni possibile remora epistemologica di stampo naturalista relativamente al proprio realismo modale (secondo cui esistono infiniti mondi possibili causalmente isolati dal nostro di cui possiamo sapere che esistono ragionando a priori, dato che assumere la loro esistenza consente di elaborare una semantica estensionale per la modalità in grado di fornire un trattamento unitario a problemi filosofici disparati), e riaffermare la legittimità della pretesa della metafisica analitica di fornire conoscenza genuina a priori. Cfr. ivi, p. 109: «La nostra conoscenza della matematica è di gran lunga più certa della nostra conoscenza dell'epistemologia che cerca di mettere in dubbio la matematica. La matematica ci servirà dunque da precedente: se siamo disposti a espandere le nostre credenze ontologiche in nome dell'unità teorica, e se così facendo perveniamo a credere ciò che è vero, allora otteniamo conoscenza. In questo modo possiamo perfino ottenere della conoscenza analoga a quella dei matematici [...]». 96 Sulla concezione euristica della matematica, si vedano C. Cellucci, Perché ancora la filosofia, cit.; Id., Rethinking Logic: Logic in Relation to Mathematics, Evolution, and

sostiene che il metodo della matematica non sia un metodo esclusivamente deduttivo, ma che piuttosto in matematica si utilizzi lo stesso metodo che si utilizza nelle scienze naturali, ovvero il metodo analitico, in base al quale:

per risolvere un problema, partendo da esso si formula, mediante un'inferenza non deduttiva, un'ipotesi che è una condizione sufficiente per la sua soluzione, e si controlla se l'ipotesi è plausibile, cioè compatibile con i dati esistenti. L'ipotesi costituisce a sua volta un problema che deve essere risolto, e viene risolto nello stesso modo. [...]. E così via. Dunque la soluzione di un problema è un processo potenzialmente infinito <sup>97</sup>.

Questa linea argomentativa consente al naturalista di liberarsi dal dilemma di Williamson, perché elimina la radicale distinzione tra la conoscenza prodotta dalla matematica e la conoscenza prodotta dalle scienze naturali, eliminando al contempo la possibilità che vi sia conoscenza genuina a priori nel senso in cui viene tradizionalmente intesa dai metafisici analitici, e consentendo non solo di unificare le scienze naturali e la matematica sulla base dell'identificazione di un unico metodo che sarebbe da queste seguito, ma anche di dare conto della continuità tra scienza e filosofia, cruciale per il naturalismo, dato che in tale prospettiva anche la ricerca filosofica procede sulla base del metodo analitico.

Ciò significa, tra le altre cose, concepire la ricerca matematica, scientifica e filosofica come volta all'acquisizione di conoscenza, dato che il metodo analitico è il metodo attraverso cui siamo in grado di acquisire conoscenza, e al tempo stesso concepire la ricerca come potenzialmente infinita e la conoscenza come potenzialmente sempre rivedibile 98. Significa, quindi, adottare una concezione della conoscenza matematica come ipotetica e rivedibile che è notevolmente distante da quella tradizionale e maggioritaria. Così come significa anche concepire la ricerca filosofica come anche essa volta all'acquisizione di conoscenza e non alla mera chiarificazione concet-

Method, Springer, Cham 2013; Id. Rethinking Knowledge, cit. Sulla concezione della filosofia connessa alla concezione euristica della matematica, oltre ai testi citati, si vedano Id., Rethinking Philosophy, cit.; Id., Philosophy at a Crossroads, cit.

<sup>&</sup>lt;sup>97</sup> C. Cellucci, Perché ancora la filosofia, cit., p. 14.

<sup>98</sup> C. Cellucci, Rethinking Knowledge, cit.

tuale 99, una posizione anch'essa senz'altro non maggioritaria.

Ulteriori dettagli della concezione euristica non sono qui rilevanti, né è qui rilevante una valutazione complessiva di tale concezione, quel che importa mettere in evidenza qui è che, se si incammina lungo questo sentiero teorico per sfuggire al dilemma di Williamson, il naturalista deve essere disposto a rivedere radicalmente alcune concezioni molto consolidate della tradizione filosofica che potrebbe anche egli condividere, prima fra tutte la concezione della natura della matematica e dunque della scienza in generale. Torniamo così al problema da cui abbiamo iniziato il paragrafo, ovvero al problema di determinare cosa debba intendersi per "scienza". Come abbiamo visto, il modo in cui si affronta tale problema e l'esito cui si perviene hanno un'incidenza diretta e cruciale sulla nostra concezione della filosofia e della filosofia della scienza.

### 6. Che cos'è, dunque, la filosofia della scienza?

Parafrasando la definizione data da Rescher della metafilosofia riportata sopra (§ 3), secondo cui la metafilosofia è l'esame filosofico della pratica stessa del filosofare, è possibile dire che, in generale, la filosofia della scienza è l'esame filosofico della pratica del fare scienza. Dato che, come abbiamo visto, vi sono diversi modi di rispondere sia alla domanda "Che cos'è la filosofia?", sia alla domanda "Che cos'è la scienza?", vi sono diversi modi di intendere cosa sia la filosofia della scienza, ovvero di intendere cosa debba intendersi per "esame filosofico", e dunque di intendere come dovremmo condurre tale esame filosofico della pratica del fare scienza, così come vi sono diversi modi di intendere cosa debba intendersi per "fare scienza". Il legame tra la propria posizione metafilosofica e la concezione della filosofia della scienza che si adotta dovrebbe essere a questo punto emerso con chiarezza. È possibile quindi anche dire che se la filosofia della scienza è l'esame filosofico della pratica del fare scienza, allora la metafilosofia della scienza (§ 2) è l'esame filosofico della pratica del filosofare sulla scienza. Come scrive Hooker, «la metafilosofia di una data filosofia della scienza è il luogo dove il carattere peculiare della visione del mondo associata a tale filosofia della scienza diviene

<sup>99</sup> Ibidem.

più chiaramente evidente»<sup>100</sup>. È quindi fondamentale esplicitare la propria posizione metafilosofica in modo da chiarire la propria concezione della filosofia della scienza.

Se, ad esempio, si adotta una concezione della filosofia tradizionale, come quelle esposte brevemente sopra (§ 4), allora la filosofia della scienza sarà intesa prevalentemente come volta al chiarimento dei concetti utilizzati dagli scienziati nel loro fare scienza, dato che in tale concezione della filosofia la filosofia non mira ad acquisire nuova conoscenza, ma a chiarire quella che già possediamo. Dato che abbiamo definito la metafilosofia della scienza come l'esame filosofico della pratica del filosofare sulla scienza, se si adotta la concezione tradizionale della filosofia, allora la metafilosofia della scienza deve essere intesa come il tentativo di chiarire i concetti utilizzati dai filosofi nel loro tentativo di chiarire i concetti utilizzati dagli scienziati nel loro fare scienza.

Se, di contro, si adotta una concezione della filosofia come quella che caratterizza la concezione euristica, secondo cui la filosofia mira ad acquisire conoscenza e metodi per acquisire conoscenza la filosofia della scienza sarà intesa prevalentemente come volta alla ricerca dell'acquisizione di conoscenza e di metodi per acquisire conoscenza in merito alla scienza. Dato che abbiamo definito la metafilosofia della scienza come l'esame filosofico della pratica del filosofare sulla scienza, se si adotta la concezione della filosofia veicolata dalla concezione euristica, allora la metafilosofia della scienza deve essere intesa come la ricerca di acquisizione di conoscenza e di metodi per acquisire conoscenza circa la pratica di ricercare l'acquisizione di conoscenza e di metodi per acquisire conoscenza in merito alla scienza.

Abbiamo anche visto come la definizione di cosa debba intendersi per scienza sia cruciale per l'elaborazione della propria concezione metafilosofica. Se, ad esempio, riteniamo che esista qualcosa come la scienza in generale, sarà allora più agevole definire cosa debba intendersi per filosofia, qualora si intenda sostenere la tesi naturalista secondo cui la filosofia è continua alla scienza. Ma se si ritiene che la scienza fornisca conoscenza genuina a posteriori, e che l'unica conoscenza genuina sia a posteriori, allora bisognerà che il naturalista chiarisca quale secondo lui sia il metodo della filosofia, ovvero se la filosofia debba essere intesa come una disciplina a priori o meno. Nel caso in

<sup>&</sup>lt;sup>100</sup> C. A. Hooker, *Philosophy and Meta-Philosophy of Science*, cit., p. 177.

<sup>&</sup>lt;sup>101</sup> C. Cellucci, Rethinking Knowledge, cit.

cui, ad esempio, intenda adottare una concezione tradizionale della filosofia, per rimanere coerente dovrà difendere la tesi che la filosofia sia fondamentalmente chiarificazione concettuale senza per questo che debba essere intesa come una disciplina fondamentalmente a priori.

Se, di contro, riteniamo che non esista qualcosa come la scienza in generale, sarà allora più difficile sostenere che la filosofia sia continua alla scienza, dato che tale continuità non sarebbe da sola in grado di determinare come dovremmo intendere la filosofia. Ad esempio, assunto che i metodi di ogni disciplina scientifica differiscono da quelli delle altre discipline, dovremmo intendere la filosofia come continua ai metodi della fisica, della biologia o della matematica?

Come abbiamo visto, determinare quale sia, in caso vi sia, il metodo delle scienze naturali e della matematica comporta delle precise conseguenze in merito a quali posizioni metafilosofiche è possibile coerentemente adottare (§ 5). Se si ritiene che il metodo della matematica e quello delle scienze naturali differiscano, ad esempio, bisogna chiarire come questo impatti sulla nostra concezione di quale sia il metodo della filosofia e sulle nostre convinzioni in merito alla questione se la conoscenza a priori sia legittima o meno.

Ancora, la risposta che si fornisce alla questione se il metodo della matematica e quello delle scienze naturali differiscano o meno incide sulla nostra concezione della filosofia della scienza. Se è possibile parlare di qualcosa come la scienza in generale, allora sarà legittimo parlare di filosofia della scienza generale, che andrà distinta nettamente dalla sommatoria delle filosofie delle singole discipline scientifiche <sup>102</sup>. Se invece non è possibile parlare legittimamente di scienza in generale, allora non potrà concepirsi la filosofia della scienza se non come la sommatoria delle filosofie delle singole discipline scientifiche.

In conclusione, in questo articolo si è cercato di contribuire a chiarire cosa debba intendersi per metafilosofia e di mostrare come lo studio della relazione fondamentale che intercorre tra la riflessione metafilosofica e la filosofia della scienza possa favorire la comprensione di aspetti cruciali per entrambi questi ambiti del sapere filoso-

<sup>&</sup>lt;sup>102</sup> Cfr. S. Psillos, *What is General Philosophy of Science*?, cit., p. 93: «L'idea stessa di una *filosofia della scienza generale* si basa sull'assunzione che esista questa cosa che chiamiamo scienza, di contro alle varie scienze individuali. [...] la filosofia della scienza generale è la filosofia della *scienza in generale*, ovvero della *scienza in quanto tale*. [...] la filosofia della scienza generale è [...] caratterizzata da una tradizione intellettuale che mirava a sviluppare una concezione filosofica coerente della scienza».

fico, nella convinzione che lo studio della contiguità che sussiste tra la metafilosofia e la filosofia della scienza sia altrettanto fertile e degno di ulteriori ricerche dell'indagine della contiguità che sussiste tra la filosofia della scienza e l'epistemologia<sup>103</sup>.

Sapienza Università di Roma fabio.sterpetti@uniromal.it

<sup>&</sup>lt;sup>103</sup> Ringrazio Carlo Cellucci e Francesco Verde per avere letto una precedente stesura di questo articolo e per i loro suggerimenti, di cui ho cercato di fare tesoro.

Tre studi di Storia della filosofia antica e di Papirologia ercolanese

#### Avvertenza

Nella presente sezione monografica di *Syzetesis* si pubblicano tre articoli di Storia della filosofia antica e di Papirologia ercolanese pensati ed elaborati dagli Autori come ampie e dettagliate discussioni critiche di tre libri recenti rispettivamente su Platone, Epicuro e la cosiddetta Villa dei Papiri di Ercolano.

La Redazione



# Reminiscenza, *eros* e ragione umana: Il "Platone" di Franco Trabattoni\*

## di Emanuele Maffi

ABSTRACT: Reminiscence, Eros, and Human Reason: Franco Trabattoni's "Plato". This article aims to provide an analysis of the cornerstones upon which Franco Trabattoni builds his reading of Plato's philosophy (the Socratic legacy and the dialogical form of his writings, his dialectical relation with the Sophists and the proponents of the archaic tradition, the role played by Forms, the Recollection theory and his account of the possibilities and boundaries of human reason). Following the path marked by these cornerstones, an image of Plato as a metaphysical philosopher but not as a dogmatic one emerges. Trabattoni's book conveys a Plato deeply convinced that philosophy – striving for wisdom and incessant practice of the logos – is the only road to lead man as close to the truth as is enough to defend and justify his own judgment and his actions in the world.

Keywords: Franco Trabattoni, Plato, Recollection, *Eros*, Account of Human Reason

ABSTRACT: Questo articolo vuole offrire un'analisi dei capisaldi – l'eredità socratica e la forma dialogica come *modus philosophandi*, il rapporto con la cultura tradizionale e la sofistica, il ruolo delle Idee, la funzione della reminiscenza e i limiti e le possibilità della ragione umana – che caratterizzano l'interpretazione della filosofia di Platone proposta da Franco Trabattoni. Seguendo il percorso tracciato da questi nuclei teorici emerge un Platone metafisico ma non dogmatico: un Platone convinto che la filosofia, in quanto desiderio della sapienza e incessante esercizio del *logos*, sia la sola strada che conduce a l'uomo ad avvicinarsi alla verità in quantità sufficiente da difendere e giustificare i propri giudizi e le proprie azioni nel mondo.

<sup>\*</sup>La stesura del presente lavoro è stata realizzata nell'ambito del progetto PRIN 2017 "Racconti di creazione come luoghi di interculturalità dinamica"; Responsabile Prof. ssa Angela Longo (Università degli Studi dell'Aquila - Dipartimento di Scienze Umane).

Keywords: Franco Trabattoni, Platone, reminiscenza, eros, ragione umana

Nel marzo del 2020 è uscito per l'editore Carocci La filosofia di Platone. Verità e ragione umana<sup>1</sup>. Si tratta della terza monografia che Franco Trabattoni dedica alla filosofia di Platone e consiste in un'ampia esposizione che intende offrire un quadro generale, sintetico ma il più possibile completo, del suo pensiero. Tuttavia - come l'autore scrive nella *Premessa* – quando si parla di un filosofo controverso e sfuggente come Platone, «è praticamente impossibile che l'esposizione non sia anche un'interpretazione»<sup>2</sup>. E proprio il fatto che ogni presentazione di Platone è sempre una sua interpretazione spiega perché l'autore abbia scritto per tre volte un "Platone" nel giro di poco più di vent'anni<sup>3</sup>. Ciò non è dovuto al fatto che in questi quattro lustri Trabattoni abbia cambiato ripetutamente il paradigma ermeneutico che ha sviluppato nella sua «non breve esperienza di lettore di Platone»4; è invece da ascrivere al fatto che, in virtù delle analisi più dettagliate e scientifiche che lo studioso italiano ha svolto in questo arco di tempo, è contestualmente sorta anche la necessità di aggiornare e di definire sempre più nitidamente il profilo generale del pensiero platonico che i nuovi studi contribuivano a delineare. Così quella descritta in quest'ultimo lavoro è la versione più matura. quella in cui l'aspetto interpretativo è più accentuato, dell'immagine di Platone che Trabattoni ha costruito nella sua guarantennale attività di ricerca sul filosofo ateniese.

Ora, poiché riassumere oltre trecento pagine dedicate a tutti i principali ambiti che attraversa la riflessione di Platone non è possibile per ovvie ragioni di tempo e spazio, mi limito qui a discutere i capisaldi che mi pare caratterizzino la lettura "trabattoniana" di Platone: l'eredità socratica e la forma dialogica come *modus philosophandi*, il rapporto con la cultura tradizionale e la sofistica, il ruolo delle Idee, la funzione della reminiscenza e i limiti e le possibilità della ragione umana.

F. Trabattoni, *La filosofia di Platone. Verità e ragione umana*, Carocci, Roma 2020 (365 pp.).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ivi, p. 13.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Il primo *Platone* è uscito sempre per l'editore Carocci nel 1998, il secondo invece nella collana "Pensatori" del medesimo editore nel 2009 e da ultimo, nel 2020, il lavoro che qui viene presentato.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, cit., p. 13.

Così facendo, so di operare un taglio brutale di parti importanti del pensiero platonico (gli sviluppi dialettici del *Parmenide* e del *Sofista*, la cosmogonia nel *Timeo* e la dottrina del bene del *Filebo*, nonché l'ultima riflessione politica del *Politico* e delle *Leggi*)<sup>5</sup>; credo però che i capisaldi elencati siano quelli essenziali per comprendere la filosofia di Platone che prende forma nelle pagine di Trabattoni.

È qui necessario un nota bene: la peculiarità della proposta interpretativa dell'autore non risiede, ovviamente, nell'individuazione in sé di questi nuclei teorici che sono ben conosciuti anche al lettore "non specialistico" di Platone ma risiede invece nella prospettiva ampia, a maglie larghe, in cui vengono calati così che essi acquistino un significato nuovo e non stereotipato. A questo primo caveat è necessario aggiungerne un altro. Poiché il focus di queste pagine è restituire gli argomenti e le ragioni che sono alle base del ritratto di Platone disegnato da Trabattoni, e poiché nel presentarli emerge già il contesto dialettico in cui questi argomenti sorgono, per non appesantire oltremodo l'esposizione ho deciso di segnalare solo nelle note a piè di pagine alcune delle principali interpretazioni alternative del pensiero platonico. Per parte mia, mi sono limitato a sottolineare quelle che ho ritenuto essere le intuizioni più felici dello studioso italiano suggerendo talvolta esempi a loro conferma e ad esprimere qualche dubbio su quei rarissimi punti in cui non mi sono trovato in sintonia con la lettura proposta: ora, poiché da anni sono persuaso della validità della proposta ermeneutica trabattoniana<sup>6</sup>, va da sé che le prime siano incomparabilmente maggiori dei secondi.

## 1. L'eredità di Socrate e la forma dialogica

Che ci sia una forte presenza di Socrate nei dialoghi platonici è cosa che non necessita di nessuna particolare dimostrazione; ma ciò che interessa a Trabattoni è comprendere le ragioni del «persistere nella filosofia di Platone di una vena socratica», dove con l'aggettivo "socratico" però non si fa riferimento «tanto a una oggettiva realtà storica difficilmente verificabile [una fedele ricostruzione dell'opera del Socrate effettivamente esistito]; ma al modo in cui Socrate sto-

Non posso che rimandare in proposito ai capp. 13-15 del volume di Trabattoni.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Cfr. E. Maffi, Lo spazio della filosofia. Una lettura del Teeteto di Platone, Loffredo, Napoli 2014.

rico era apparso a Platone»<sup>7</sup>. La presenza di Socrate in Platone deve rappresentare quindi un motivo filosofico ben preciso. Si tratta di capire quale. Dopo che la sofistica ha messo in crisi l'idea, sostenuta (ciascuno a suo modo) da Eraclito e da Parmenide, che il *logos* avesse la capacità di superare le sensazioni particolari e soggettive per insediare l'uomo nella conoscenza e nel possesso della verità, nell'Atene del V secolo a.C. si ripresenta in tutta la sua complessità il problema della verità. Agli occhi di Platone il *dialegesthai* socratico appare come un modo di affrontare questo problema che non si limita a replicare le rigide posizioni dei presocratici ma che coglie il punto nevralgico della questione: mettere d'accordo la molteplicità delle opinioni con l'unità del reale.

Ciò di cui Platone si accorge attraverso l'esperienza intellettuale di Socrate è che «se la filosofia vuole sfuggire alla scepsi dissolvente dei sofisti in ogni caso non può più evitare la forma del dialogo, perché questo è l'unico modo in cui può tenere conto delle opzioni, delle relazioni tra soggetti che costituiscono parte essenziale del processo conoscitivo»8. E il dialogo è fatto di domande, opinioni messe in gioco, confutazioni, ammissioni di ignoranza, continua ricerca di un accordo (homologia) tra gli interlocutori senza l'arcaica pretesa che «la verità possa manifestarsi una volta per tutte in asserzioni universali e definitive»9. Giova soffermarsi un istante su quest'ultima affermazione: con essa non si vuole affibbiare a Socrate quel relativismo di stampo protagoreo che proclama l'uguaglianza sul piano della verità di tutte le opinioni ma si intende sottolineare il fatto che la verità debba passare al vaglio di ogni soggetto giudicante perché essa richiede l'assenso personale e intelligente di ogni singola anima (quell'assenso che, significativamente, in *Teeteto* 190a prende il nome di *doxa*, ossia di qiudizio)10. Per le modalità con cui l'anima umana apprende e giunge alla conoscenza non è infatti possibile, per Platone, articolare il sapere filosofico in trattati sistematici e impersonali: in primo luogo perché non si ha a che fare "con una scienza unica e uguale per tutti" e, secondariamente, perché ciascuna anima ha le sue strade, i suoi tempi e le sue capacità di apprendimento che richiedono forme di comunicazione più plastiche, più dinamiche e quindi più ritagliate

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Ivi, pp. 36-37.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Ivi, p. 44.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Ivi, pp. 164-172.

sul tipo di interlocutore con cui ci si confronta". Per questo Platone recupera il discorso socratico e decide di scrivere dialoghi: perché essi – con lo spazio che riservano ad un Socrate elenctico, alla dimensione maieutica, alla formulazione di argomenti diversi sullo stesso tema – sperimentano e battono tante vie di accesso per stimolare la nascita del sapere nelle anime umane tra loro così diverse.

Questo assunto ha poi condotto Trabattoni ad una tesi ancora più generale: i dialoghi nella loro interezza sono la filosofia di Platone. La critica, infatti, si è spesso domandata chi fosse nei suoi scritti il portavoce di Platone, dal momento che egli sulla scena non appare mai<sup>12</sup>. Così si è ritenuto che Socrate o il conduttore del dialogo rappresentasse anche l'opinione di Platone. Ma ciò cozzava col fatto che Socrate nei diversi dialoghi cambiasse idea (soprattutto sembrava cambiare opinioni il Socrate delle opere giovanili da quello delle opere mature) o sostenesse tesi tra loro non sempre compatibili; inoltre nemmeno le posizioni degli altri conduttori dei dialoghi erano sempre armonizzabili e coerenti tra loro. Per uscire dall'impasse Trabattoni non sceglie l'ipotesi evoluzionistica che vede nel Socrate dei primi dialoghi il vero Socrate storico e nel Socrate dei dialoghi della maturità Platone, ossia il filosofo assertorio e dogmatico che supera la filosofia del maestro<sup>13</sup>; lo studioso italiano opta invece per un approccio globale che analizza la struttura dialogica nel tentativo «di capire che cosa Platone voleva dire al lettore costruendo un dialogo di un certo genere, in cui chi interroga formula certe domande e chi risponde lo fa in quel determinato modo»<sup>14</sup>. Il significato che Platone assegna ai suoi dialoghi allora è sempre la risultante di questo intreccio in cui si intersecano non solo i contenuti delle domande e delle riposte ma anche le modalità in cui esse vengono formulate e i momenti in cui vengono sostenute con vigore oppure lasciate cadere. Un passo del Fedone mi pare esemplificare adeguatamente questo approccio dialogico al testo platonico: alla pagina 85c-d Simmia, poco prima di introdurre la sua obiezio-

<sup>&</sup>quot;Su queste basi, nel capitolo conclusivo del volume, Trabattoni fornisce una equilibrata discussione sul Platone delle "dottrine non scritte" proposta dalla cosiddetta scuola di Tübingen-Milano.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Cfr. G. A. Press (ed.), *Who speaks for Plato?: Studies in Platonic Anonymity*, Rowman & Littlefield, Lanham MD 2000.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Al riguardo gli studi di riferimento rimangono quelli di Gregory Vlastos, in particolare *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, CUP, Cambridge 1991, pp. 45-131 (trad. it di A. Blasina, *Socrate, il filosofo dell'ironia complessa*, La Nuova Italia, Firenze 1998). <sup>14</sup> F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, cit., p. 35.

ne alla seconda dimostrazione dell'immortalità dell'anima offerta da Socrate (la cosiddetta obiezione dell'"anima-armonia"), afferma che quando si parla di cose così complicate, come, appunto, l'immortalità dell'anima, è quasi impossibile conseguire una soluzione definitiva e certa. Sarebbe tuttavia da uomo veramente dappoco – secondo il pitagorico – non discutere questi argomenti, perché anche quando l'indagine è particolarmente impegnativa occorre condurla e affidarsi al *logos* per produrre quei ragionamenti più difficili da confutare. Poi, aggrappandosi ad essi come se fossero una zattera, si proverà ad affrontare così il mare della vita, ossia, fuori di metafora, quegli interrogativi a cui non ci si può sottrarre ma a cui è molto difficile dare una risposta definitiva. Ponendo un'obiezione intelligente come quella dell'"anima-armonia", Simmia obbliga Socrate ad elaborare un *logos* nuovo e migliore di quello precedente. Così il fatto che Platone metta in bocca a Simmia una metafora così esplicativa di quello che, per Platone stesso, è il compito della filosofia viene a indicare che chi prende sul serio i ragionamenti e non li odia, come Socrate ha appena chiesto di fare ai suoi interlocutori, contribuisce sempre positivamente alla ricerca della verità magari anche solo (e forse non è così poco) formulando un'obiezione a cui è indispensabile far fronte per il prosieguo del discorso. Perciò è del tutto plausibile trovare la filosofia di Platone anche dentro le parole di Simmia<sup>15</sup>.

In questa prospettiva non è più necessario contrapporre un Platone scettico/socratico e un Platone dogmatico, poiché nessun dialogo «è così aporetico da non far fare alcun passo in avanti nella ricerca o da non suggerire, almeno in modo implicito, un certo tipo di soluzione; e nessun dialogo è talmente conclusivo da far apparire le soluzioni in esso proposte come vere assolute e definitive» <sup>16</sup>. In questo senso l'eredità del *dialeghesthai* socratico è proprio quella vena socratica che attraversa l'intera filosofia di Platone.

C'è però, secondo Trabattoni, un'altra importante eredità che Socrate consegna a Platone: «la stretta connessione tra filosofia e vita». Come per Socrate, così anche per Platone la filosofia deve affrontare una grande questione: come si fa a vivere o, detto altrimenti, come si fa ad essere felici. La ricerca della verità è orientata perciò a trovare «punti di riferimento utili a porre le condizioni della vita

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Cfr. al riguardo anche le efficaci riflessioni di M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003, pp. 77-78.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> F. Trabattoni, La filosofia di Platone, cit., p. 38.

buona, privata e pubblica»<sup>17</sup>. Dentro questo alveo socratico, esposto nei primi due capitoli del volume, Trabattoni ricostruisce l'itinerario filosofico di Platone.

### 2. Il rapporto con la cultura tradizionale e la sofistica

Questo itinerario prende le mosse dalle obiezioni che Platone rivolge ad alcuni dei suoi principali antagonisti: gli esponenti della cultura tradizionale da una parte e i sofisti dall'altra (capp. 3-4). Ai primi Platone rimprovera l'adesione a presunti valori universali che non sono oggetto di una riflessione razionale ma sono accettati dogmaticamente come imposizioni delle divinità, dei costumi e della tradizione. Ai secondi (e in particolare a Protagora) attribuisce la responsabilità di aver svuotato di ogni contenuto la discussione sul bene e sulla giustizia dietro la provocatoria professione di un relativismo che si materializza nella tesi dell'homo-mensura. Di notevole interesse è il fatto che Trabattoni mostri come il rapporto di Platone con la sofistica non si riduca mai unicamente alla polemica. Non perché essa non sia ben presente ma perché Platone riconosce che c'è almeno un servizio che i sofisti hanno reso alla conoscenza: quello di aver avviato, anche a costo di errori e ingenuità e con l'intento dichiarato di mostrarne l'inesistenza, un'indagine metodologicamente rigorosa della ricerca della verità. È questo infatti il messaggio che si ricava dall'*Eutidemo*: è vero che i due fratelli sofisti, Dionisodoro e, appunto, Eutidemo, mostrano in vari frangenti del dialogo con Socrate che il loro sapere è spesso un vuoto virtuosismo eristico ma è altrettanto vero che Socrate, a più riprese, afferma di volersi mettere alla loro scuola e, in chiusura del dialogo, respinge con determinazione l'accusa di un ascoltatore anonimo che lo rimprovera per aver perso tempo con gente di tal sorta. Ciò porta Trabattoni a concludere che Platone ritenesse che «il metodo confutatorio delle domande e risposte brevi, usato almeno da una parte della sofistica e da Socrate, avesse introdotto nella cultura del tempo un elemento di novità dirompente, e che fosse questa la strada giusta per arrivare alla conquista del vero, ben superiore al modo tradizionale di produrre testi e discorsi usato da Isocrate [...]»<sup>18</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Ivi, p. 42.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Ivi, p. 93.

Alla figura di Protagora, soprattutto il Protagora descritto nel Teeteto, è dedicato un intero capitolo (il quinto): le ragioni per cui Platone considera essenziale confutare la posizione protagorea devono essere qui tralasciate per saltare subito alle conclusioni a cui Trabattoni giunge. Per Platone il relativismo è insostenibile non perché sia a priori una posizione teoretica e pratica contraria a ciò che egli ritiene essere la retta ragione; e nemmeno perché esso in astratto costituisce una frustrazione delle esigenze conoscitive umane. Per Platone «il relativismo è una opzione teorica scorretta perché non riesce a rendere conto. come invece dovrebbe fare qualunque seria teoria scientifica, dei dati di esperienza che è chiamato a spiegare»19. In particolare quello che il relativista non riesce a spiegare è il fatto che, per quanto approssimativa e difficilmente determinabile sia, la differenza sostanziale tra vero e falso esiste ed «è incorporata come un dato di fatto evidente nell'esperienza medesima»<sup>20</sup>. È per questa incapacità di rendere conto di tutti i fattori presenti nell'esperienza umana che il relativismo e lo scetticismo dei sofisti non è l'unica alternativa ragionevole al dogmatismo. Si può apprezzare qui uno degli aspetti che reputo più persuasivi dell'interpretazione di Trabattoni: l'opzione teorica in favore delle Idee non nasce in Platone in maniera aprioristica, come mera contrapposizione di una realtà immutabile alla molteplicità del mondo sensibile ma sorge dalla necessità, insita nella ragione umana, di trovare una spiegazione adeguata della realtà empirica così come l'uomo la percepisce e la conosce. Con "spiegazione adeguata" intendo la formulazione di ipotesi esplicative che siano in grado rendere ragione di tutti i fattori, o almeno del loro maggior numero possibile, che caratterizzano un certo fenomeno.

Nel sesto capitolo infatti Trabattoni analizza quei passi platonici in cui emergono le contraddizioni in cui cadono coloro che intendono spiegare "il sensibile solo con il sensibile". Nella prima parte del *Teeteto*, ad esempio, Platone, per difendere la tesi che la conoscenza coincide con la sensazione, fa elaborare al giovane matematico una teoria gnoseologica che riduce il soggetto conoscente ad un flusso di percezioni a cui corrispondono oggetti che sono anch'essi flussi ininterrotti di qualità momentanee. Ma questa elaborata costruzione onto-epistemica si sfalda davanti al fatto che, proprio a partire dai dati offerti dalle sensazioni, l'uomo è in grado di produrre una forma

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Ivi, p. 108.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Ivi, p. 109.

di conoscenza che eccede la sensazione perché implica proprietà (quali essere, somiglianza, dissimiglianza, identità, diversità, unità e molteplicità) che non risiedono nelle affezioni ma nel ragionamento che si costruisce intorno ad esse. Proprio per spiegare questo dato di fatto nel *Teeteto* (184a-186e) il giovane matematico si vede costretto ad accettare l'esistenza dell'anima cioè l'esistenza di un soggetto che è capace di discernere certe cose «attraverso se stessa [...] mentre per le altre lo fa attraverso le facoltà del corpo» (*Theaet*. 185e). Ora, questo modello inferenziale non vale solo per postulare per l'anima ma, come si vedrà nel prossimo paragrafo, anche per ammettere l'esistenza delle Idee.

#### 3. Il ruolo delle Idee

Per introdurre la teoria delle Idee, uno dei motivi più noti e più discussi del pensiero platonico, Trabattoni prende le mosse dalla cosiddetta domanda socratica, ossia da quel modo tipico con cui Socrate, forse anche il Socrate storico ma sicuramente il Socrate platonico, formulava le sue domande: "che cos'è X?". Nei dialoghi non mancano gli esempi di questo modo tipico di procedere: Socrate incontra qualcuno che millanta una certa sapienza in un determinato ambito e gli chiede di definire l'oggetto sul quale verte la sua competenza. Al generale Lachete, nel dialogo omonimo, Socrate domanda che cosa è il coraggio, nell'*Ippia Maggiore* Socrate chiede al famoso sofista che cos'è la bellezza, nel *Menone* Socrate discute con l'omonimo personaggio su che cosa sia la virtù, nell'*Eutifrone* al sacerdote che dà il nome al dialogo viene domandato che cosa sia il santo.

Va da sé che il nesso tra la domanda socratica e le idee non sia di per sé una novità. Ma anche in questo caso ad essere significativo è l'orizzonte entro cui Trabattoni colloca questo nesso che non va ricercato nell'immagine tradizionale «che vede in Socrate il filosofo che pone le domande e in Platone il filosofo che formula e trova le risposte»<sup>21</sup>. Il presupposto che guida l'analisi del cammino dalla domanda socratica alla teoria delle idee è infatti un altro: se è vero che «gran parte dell'opera di Platone è ancora un domandare alla maniera socratica», allora «anche quando si affaccia la necessità o la possibilità della risposta si tratta pur sempre dell'indicazione di un orientamento, di un punto di

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Ivi, p. 122.

fuga verso cui tutte le analisi convergono; mai di un punto di arrivo, di una verità posseduta, esprimibile e definitiva»<sup>22</sup>.

C'è un passo dell'*Eutifrone* in cui Platone fornisce alcune indicazioni importanti sulla risposta che Platone si aspetta alla domanda "che cosa è X?". La risposta deve essere una forma che le molte azioni sante hanno in comune, deve essere unica, ossia essere universale, e deve essere un *paradeigma*, il parametro grazie a cui distinguere l'azione santa da quella che non lo è.

In forza di questi requisiti parte della critica ha pensato che Platone, in questi dialoghi cercasse socraticamente la definizione dell'oggetto sotto esame: tutte le cose sante rientrano nella definizione di santo, la definizione esatta di qualcosa è universale, e, infine, la definizione funge da criterio per distinguere le azioni che sono X da quelle che non lo sono. Solo nei dialoghi della maturità Platone caricherebbe di un significato ontologico la ricerca logica innescata dalla domanda socratica<sup>23</sup>.

Per Platone però la faccenda è più complicata. Al termine di molti dei dialoghi infatti non si trova mai una definizione capace di rispondere in modo soddisfacente alla domanda socratica. Nessuna definizione infatti sembra essere mai universale: Socrate, infatti, trova sempre un controesempio che contraddice la definizione proposta. Nella Repubblica ad esempio la giustizia non può coincidere con il "restituire i debiti" perché non sarebbe affatto giusto restituire le armi a qualcuno che nel frattempo è impazzito. Allo stesso modo il santo, nell'Eutifrone, non può essere "ciò che piace, o è gradito, agli dei" perché gli dei sono sempre in disaccordo tra loro su ciò che gradiscono: quel che piace a Zeus, non piace ad Apollo, e quel che gradisce Apollo non è gradito a Dioniso. Se le definizioni proposte da Socrate e dai suoi interlocutori non sono mai realmente universali, ossia in grado di comprendere tutti casi che si presentano nell'esperienza, può allora sorgere un legittimo dubbio: e se in primo luogo Platone non cercasse la definizione come risposta alla domanda socratica? L'oggetto implicito nella domanda socratica infatti è qualcosa che

<sup>22</sup> Ivi, pp. 122-123.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Questa tesi, che nasce sull'onda degli studi di Vlastos, è stata proposta da G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, (ed. postuma a cura di B. Centrone), Bibliopolis, Napoli 2005 e, con particolare riferimento alla teoria delle Idee, da R. Dancy, *Plato's Introduction of Forms*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

«non tollera nessun tipo di mutamento che ne comprometterebbe la piena e totale identità con se stesso, né sul piano diacronico [...] né sul piano sincronico [...]»<sup>24</sup>. E così, la domanda socratica, finisce con lo svelare la sua inderogabile provocazione metafisica, perché va da sé che un oggetto di questo tipo difficilmente appartenga al mondo sensibile. Infatti l'unica realtà in grado di rispondere alla domanda che cosa è il bello è:

un bello che in primo luogo esiste perennemente e non nasce e non muore mai, non aumenta e non scema, e inoltre non è in parte bello e in parte brutto, né ora sì e ora no, né bello per un verso e brutto per un altro, né qui bello e là brutto...ma come qualcosa che è sempre in sé e per sé e ha un'unica forma, con tutte le altre cose facenti parte di quello in un certo modo siffatto che, mentre le altre cose nascono e periscono, esso non diventa in nulla né maggiore né minore e non è soggetto ad alcun evento (*Symp.* 211a-b; trad. F. Ferrari).

Questo celebre passo del Simposio, che resta la descrizione più compiuta e dettagliata di ciò che per Platone sono le idee, suggerisce che l'idea platonica in estrema sintesi «è una certa determinazione universale semplicemente presa in sé stessa, senza l'aggiunta di nient'altro»<sup>25</sup>. Sul piano linguistico Platone sceglie di marcare queste determinazioni universali soprattutto in due maniere: 1) mediante la funzione discriminante dell'articolo determinativo unito all'aggettivo neutro, ad esempio to kalon (il bello); questa formula è spesso rafforzata anche dall'aggiunta dell'aggettivo auto, al punto che l'espressione auto to kalon (il bello in sé) è uno dei modi principali per designare le idee; 2) in altri casi Platone si serve invece della cosiddetta auto-predicazione, dicendo che "l'idea del bello è bella". In proposito Trabattoni fa un'osservazione di importanza capitale: l'auto-predicazione non vuol dire né che l'idea del bello è una cosa bella (una cosa di cui si può dire che è bella) come tutte le altre né che l'idea sia la cosa più bella di tutte. Quando Platone dice che l'idea del bello è bella vuole dire che l'idea del bello «è solo e semplicemente la pura forma della bellezza», o ancora che l'idea del bello «è la sola cosa che a pieno titolo può essere detta bella, perché è l'unica che è sempre e solo

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, cit., p. 125.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Ivi, p. 126.

bella»<sup>26</sup>. Questa osservazione è necessaria per comprendere il modo in cui Trabattoni intende il dualismo platonico: mentre il mondo sensibile è il mondo che possiede in misura parziale e in maniera più o meno essenziale determinate qualità, «il mondo delle idee è l'insieme di tutte quelle qualità prese in loro stesse e da sole»<sup>27</sup>. Fin qui concordo pienamente con la proposta esegetica trabattoniana, nutro invece qualche perplessità quando lo studioso afferma che il dualismo platonico non implica l'esistenza di diversi "gradi di essere" di cui uno, le Idee, sarebbe ciò che è veramente l'essere e l'altro, le cose sensibili, ciò che ha l'essere. Forse questa distinzione andrebbe meglio circostanziata nel volume<sup>28</sup>. Giustamente Trabattoni ritiene che l'espressione ontos on con cui Platone caratterizza le idee, essendo grammaticalmente difettiva, richiede che il participio on sia completato con qualcosa che lo qualifichi. Perciò quando si dice che l'idea del bello è ontos on non significa che quella realtà è veramente essere ma che quella realtà è (on) veramente (ontos) bella. Insomma la differenza tra enti sensibili e Idee risiede nel loro grado di determinatezza.

<sup>28</sup> Trabattoni affronta in modo più dettagliato e analitico la questione in F. Trabattoni, Esiste un'ontologia in Platone? in E. Storace (ed.), La storia dell'ontologia,

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Ivi, p. 125.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Ivi, p. 126. Sulla centralità dell'autopredicazione nella metafisica platonica cfr. A. Silverman, The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2002. Lo studioso però intende l'autopredicazione ancora in termini logici e così deve introdurre (a mio parere indebitamente) nell'ontologia platonica un terzo elemento oltre alle Idee e agli enti sensibili, le cosiddette Form-copy che possiedono l'essenza della forma in modo da comunicarla agli enti empirici. Il caso di Silverman mi sembra esplicativo del fatto che i tentativi di ridurre la questione dell'autopredicazione ad un problema di natura logicoproposizionale sono destinati a fallire perché o portano contraddizioni non risolvibili oppure obbligano ad ampliare, senza necessità, gli enti del cosmo platonico. Il che, di nuovo, conferma la validità della proposta di Trabattoni: l'auto-predicazione è il mezzo linguistico scelto da Platone per isolare un'entità universale che esiste, nella sua essenza e perfezione, in maniera separata da tutte le cose particolari. Per una panoramica delle diverse interpretazioni dell'autopredicazione rimando alla puntuale disamina offerta da F. Trabattoni Unità della virtù e autopredicazione in Protagora 329e-332a, in G. Casertano (ed.), Il 'Protagora' di Platone: struttura e problematiche, Loffredo, Napoli 2004, pp. 277-287, all'ampia discussione in F. Fronterotta, Méthexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche: dai dialoahi giovanili al Parmenide, Edizioni della Scuola Normale Superiore, Pisa 2001, pp. 235-269 e alla dettagliata messa a punto di F. Forcignanò, Forme, linguaggio, sostanze. Il dibattito sulle idee nella Academia antica, Mimesis, Milano 2017, pp. 295-300.

nel possesso più o meno perfetto della qualità interna, ma ciò, secondo lo studioso italiano, non implica una differenza di essere perché entrambe le realtà, quella sensibile e quella ideale, sono ed esistono. È vero che l'idea del bello possiede perfettamente e assolutamente la sua qualità essenziale (cioè la bellezza), mentre le cose belle non possiedono mai compiutamente la bellezza. Ma mi resta qualche dubbio che sul fatto che le Idee, proprio perché sono quelle realtà che possiedono perfettamente la propria qualità essenziale, non siano giocoforza anche una forma di essere e di esistenza più compiuta e completa, e quindi superiore, rispetto a quella propria degli enti sensibili. E proprio il fatto che le Idee possiedano a maggior titolo la proprietà di essere rispetto alle realtà sensibili mi sembra il modo di intendere la distinzione stabilita da Socrate nel Fedone (79a 6-7: δύο εἴδη τῶν ὄντων) quando pone l'esistenza di due specie di enti, l'uno visibile e l'altro invisibile. È vero che entrambi, le Idee e i partecipanti, esistono, cioè rientrano tra gli ὄντα, ma è anche vero che esistono in forme diverse e che questa diversità di forma implica una diversità a livello ontologico.

Questo non toglie che mi trovi d'accordo con Trabattoni nel ritenere che ciò non basti per fare di Platone il padre di un ontoteologia alla Aristotele o alla Tommaso d'Aquino, perché questa distinzione ontologica basilare non serve a Platone per costruire una mappa ontologica delle essenze e delle relative esistenze degli enti; la sua schematica distinzione degli enti in due εἴδη gli è funzionale per rispondere a quella che, per lui, è la vera questione della filosofia, che non è "che cosa è l'essere?" ma "come si fa a vivere felici?"<sup>29</sup>.

Sempre in relazione alle Idee c'è ancora un aspetto su cui occorre soffermare brevemente l'attenzione: se, come sappiamo dal sopra menzionato passo di *Fedone* 79a 6-7, le Idee sono quel genere di enti che non è visibile, come facciamo a dire che esistono? O, come scrive Trabattoni, come Platone fa fronte all'obiezione di Antistene che "vede il cavallo ma non la cavallinità"? La soluzione di questa difficoltà permette di cogliere in modo preciso il meccanismo logico-inferenziale che conduce Platone a postulare le Idee.

Trabattoni individua in due ampie sezioni del *Fedone* gli argomenti principali offerti da Platone per ammettere l'esistenza delle Idee. In

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Su come intendere la superiorità, per dignità e potenza (*Resp.* 509b), dell'Idea del bene, rispetto alle altre Idee cfr. le osservazioni di F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, cit., pp. 263-264.

Fedone 96a Socrate racconta di aver intrapreso da giovane un esame generale intorno alle cause della corruzione e della generazione delle cose. Si tratta del passo ben noto in cui Socrate narra la sua "autobiografia intellettuale" in cui racconta di aver creduto a quelle dottrine presocratiche le quali sostenevano che ogni fenomeno poteva essere spiegato a partire dalle trasformazioni di un principio primo di tipo fisico-materiale. Si era però poi dovuto ravvedere perché quelle dottrine non risolvevano alcune contraddizioni. Se prediamo un oggetto A che è uno, e poi aggiungiamo B, che è anch'esso uno, questi due oggetti sommati diventano due, ma il "due" è qualcosa che non apparteneva, prima dell'addizione, ad A e B: da dove deriva questo "due" che prima non c'era ed ora c'è, pur non appartenendo singolarmente ai due oggetti? O ancora: com'è possibile che una cosa piccola (la testa) sia la causa del fatto che Simmia è più grande di Cebete? E infine: com'è possibile che un colore o una figura possano essere, in un caso, ciò che rende bella una cosa e in un altro, invece, la causa del fatto che qualcosa non sia bella? Così, per spiegare la nascita di qualcosa come il "due", il "grande" o il "bello" che prima non c'erano, Platone trova come unica ipotesi di spiegazione adeguata – cioè una spiegazione che non si trova in disaccordo con i fattori che costituiscono l'esperienza di quel fenomeno – solo quella per cui l'idea del grande è la causa delle cose grandi, l'idea del bello la causa delle cose belle e l'idea del due la causa della dualità. Di conseguenza una cosa sensibile è (imperfettamente e parzialmente) bella perché partecipa dell'idea del bello. Correttamente Trabattoni conclude che se queste idee «devono avere un effettivo ruolo causale, che consiste nel consegnare determinate caratteristiche a cose che di per sé non le hanno, è chiaro che devono possedere la qualità in oggetto in modo eminente, pieno e continuo»<sup>30</sup>. Il che, però, non solo giustifica la convincente interpretazione di Trabattoni sul significato dell'auto-predicazione ma conferma, mi pare, anche che il diverso possesso di una qualità essenziale implica inevitabilmente un diverso grado di essere tra le Idee e gli enti del sensibile: solo ciò che è compiutamente bello, proprio perché è in modo compiuto quello che deve essere, può trasmettere quella proprietà a ciò che la possiede in modo incompiuto perché è esso stesso in modo non compiuto. La funzione causale delle Idee, che mi pare un tratto caratteristico della filosofia di Platone anche prima del Fedone<sup>31</sup>, presuppone che le Idee,

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Ivi, p. 133.

 $<sup>^{31}</sup>$  Al riguardo rimando a E. Maffi, Εἶδος, ἰδέα, παράδειγμα: Osservazioni sulla natura

cioè le cause, siano una forma di essere ontologicamente superiore al causato. Tutto ciò è in linea che un'altra tesi di Trabattoni condivisa da chi qui scrive. L'esistenza di certi fenomeni dell'esperienza impone come sua spiegazione realmente adeguata l'esistenza di entità universali che ne costituiscano le causae essendi in maniera non contraddittoria. Tuttavia ciò non «è abbastanza potente per consentire agli uomini una vera e propria teoria delle Idee»<sup>32</sup>, come emerge dall'analisi svolta da Trabattoni sulla prima parte del *Parmenide* che, con una felice intuizione, egli paragona ad una sorta di "dialettica trascendentale" kantiana. La prima sezione del dialogo dimostra che la ragionevole necessità di postulare le Idee non si traduce in una teoria scientifica in grado di spiegare le forme di relazione tra le Idee e gli enti sensibili<sup>33</sup>. In proposito è esemplare il passo in cui Parmenide cerca di spiegare in termini fisici il legame di partecipazione tra le Idee e gli enti empirici: le contraddizioni in cui la ragione finisce implica che si tratta di un tipo di relazione che eccede la conoscenza umana. Ma allora come spiegare questo tropismo della ragione umana verso l'esistenza delle Idee?

La soluzione si trova nell'altra sezione del *Fedone* che Trabattoni ritiene ben esplicativa per postulare l'esistenza delle Idee, quella in cui Platone espone la dottrina della reminiscenza. Poiché l'analisi del ruolo e dello scopo della reminiscenza nella filosofia platonica è uno dei punti più innovativi e più decisivi dell'interpretazione di Trabattoni, occorre dedicare alla teoria dell'anamnesi un intero paragrafo.

# 4. La funzione della reminiscenza

Nel *Fedone* (73c ss.) la reminiscenza è introdotta come tesi per sostenere la preesistenza dell'anima all'incarnazione nel corpo. A partire dalla concreta uguaglianza di due legni o due pietre noi ci accorgiamo di possedere nella mente qualcosa di diverso e di ulteriore rispetto alle uguaglianze empiriche: Platone chiama questo qualcosa uguale in sé. Ora, si chiede Socrate, qual è l'origine di questo uguale in sé che ci viene in mente grazie allo stimolo delle uguaglianze presenti nell'esperienza sensibile? La fonte da cui apprendiamo la nozione dell'uguale in sé non può essere l'esperienza medesima per il fatto che le ugua-

del Santo in Eutifrone 6d–10e, «Méthexis» 32 (2020), pp. 1-25.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> F. Trabattoni, La filosofia di Platone, cit., p. 283.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Una tesi opposta è stata sostenuta da F. Fronterotta, *Méthexis*, cit., pp. 183-234.

glianze empiriche sono sempre manchevoli e approssimativamente uguali. Poiché noi ci accorgiamo che la nozione di uguale in sé possiede una perfezione che non si trova nel mondo sensibile in cui due oggetti, ad esempio due legni, per quanto uguali, non lo saranno mai perfettamente perché possono avere anche solo una piccola venatura di differenza, ne consegue che l'esperienza non può essere l'origine della nozione di uguaglianza perfetta che ci consente di cogliere la manchevolezza degli enti sensibili imperfettamente uguali. Proprio l'accorgerci di tale manchevolezza è il segno che noi dobbiamo possedere in anticipo la nozione dell'uguale in sé altrimenti non potremmo dire che gli uguali concreti sono difettivi. Ciò per Platone significa che la conoscenza di tutte quelle cose alle quali applichiamo il sigillo "che è" l'abbiamo appresa prima di nascere (Fedone 75c-d). Per Trabattoni, e questo è uno degli aspetti più intriganti della sua esegesi, «la portata ontologica e metafisica di questo argomento, ossia il fatto che esso dimostri l'esistenza non di semplici contenuti di pensiero, ma di veri e propri oggetti diversi sa quelli sensibili, è implicita nella sua stessa struttura»<sup>34</sup>. L'argomento è infatti usato da Platone per dimostrare che l'anima preesiste al corpo. Ciò è di capitale importanza perché implica che le nozioni universali stimolate dell'esperienza come l'uguale e le altre realtà in sé non possono essere intese principalmente come l'aspetto universale del nostro modo di conoscere, ossia come se questi universali fossero solo, kantianamente, le forme logiche che astraiamo con l'occhio dell'intelletto dagli oggetti sensibili. Se così fosse, infatti, l'argomento non dimostrerebbe e non richiederebbe nessuna preesistenza dell'anima al corpo e dunque sarebbe un argomento inutile. Da ciò Trabattoni ricava che la reminiscenza rende manifesta la necessità di ammettere «la necessaria esistenza di qualcosa che l'uomo nella sua condizione presente non vede in nessun modo; e che dunque, se è necessario che esista e sia conoscibile [...], deve necessariamente esistere ed essere conosciuto in una dimensione diversa da quella sensibile»<sup>35</sup>. Mentre lo scienziato ha immediatamente a disposizione l'oggetto della sua ricerca e su cui esercita l'indagine razionale, il filosofo, per Platone, «si trova nella situazione piuttosto singolare di chi trova all'interno della sua esperienza tracce di una realtà superiore, che esercita sull'esperienza medesima un'azione causale, senza però

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, cit., p. 135.

<sup>35</sup> Ivi, p. 136.

appartenere alla dimensione empirica»<sup>36</sup>. Per Trabattoni «la dottrina della reminiscenza è una spiegazione sufficiente di questo stato di cose in quanto rende ragione sia del fatto che le idee non hanno una natura empirica sia del fatto che un certo collegamento conoscitivo con esse indubbiamente esiste, altrimenti l'analisi dell'esperienza non sarebbe affatto in grado di suggerire l'esistenza di cause siffatte nella dimensione metempirica»<sup>37</sup>.

La reminiscenza è allora la condizione che permette all'uomo di esercitare la sua capacità conoscitiva e per questo va presa in modo molto serio nel suo valore metafisico 38. Ciò è dimostrato anche dalla brillante analisi offerta da Trabattoni sul ruolo della reminiscenza nel Menone. In questo dialogo Socrate si serve dell'anamnesi per uscire da una sorta di circolo vizioso in cui si è incagliata la discussione: non è possibile cercare di avvicinarsi alla definizione di qualcosa (la virtù) a partire dagli esempi di quella cosa (gli atti virtuosi), dal momento che solo possedendo la definizione di quella cosa si può decidere se gli esempi sono pertinenti o no. Gran parte della critica ha indicato questo principio socratico per cui non si può dire se a è un caso o un attributo di X se prima non conosco la definizione di X, con l'espressione "principio della priorità della definizione" (d'ora in poi "Ppd"). E, dopo averlo individuato, gli stessi critici si sono prodigati, con valide ragioni, a demolirlo in quanto impossibile da rispettare<sup>39</sup>. Ciò che però Trabattoni acutamente sottolinea è che l'enunciazione di (Ppd) non implica una diretta adesione ad esso: è del tutto possibile che questa enunciazione «voglia significare qualcosa di diverso dalla sua semplice accettazione da parte di Platone».

L'impasse del Menone – senza la definizione non si riesce a valutare

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Anche Ferrari nella sua recente ed interessante introduzione a Platone (F. Ferrari, *Introduzione a Platone*, il Mulino, Bologna 2018, p. 94) nota che la reminiscenza, garantendo all'anima «la sua affinità con l'essere eidetico, rappresenta una possibilità della conoscenza, la quale dipende dunque dalla capacità dell'individuo di attivare pienamente la componente razionale della sua anima». Contrariamente alla proposta di Trabattoni, Ferrari però ritiene che la reminiscenza non abbia «altro scopo che quello di supportare (anche miticamente) la convinzione che l'uomo è costitutivamente nelle condizioni di oltrepassare il baratro che lo divide dalla sfera divina e di accedere alla conoscenza compiuta del mondo delle idee».

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Cfr. P. Geach, *Plato's* Eutyphro: *An Analysis and a Commentary*, «The Monist» 50 (1966), pp. 369-382 che ha ribattezzato questo principio socratico con il nome di *Socratic fallacy*.

la pertinenza degli esempi, ma senza un riferimento agli esempi il cammino verso la definizione è bloccato in partenza – più che l'obbligo di seguire scrupolosamente i dettami di Ppd ha come obiettivo quello di «prendere atto della natura apparentemente paradossale della conoscenza e dell'apprendimento e cercare di spiegarla individuando in qualche modo le sue condizioni di possibilità»<sup>40</sup>.

Per uscire dal circolo vizioso bisogna ammettere che io, per quanto non conosca perfettamente qualcosa al punto da possederne la definizione, possa comunque averne una qualche conoscenza parziale ed embrionale, ossia la conoscenza di un qualche suo attributo o di una qualche sua esemplificazione. Ad esempio: sebbene io non conosca l'essenza della virtù so che la virtù è qualcosa di buono e di non compatibile con l'ingiustizia. La reminiscenza è la spiegazione che Platone usa per rendere ragione di questa situazione ambigua in cui gli esseri umani si trovano, esattamente come è dimostrato dell'esempio dello schiavo di Menone che risolve un problema di geometria. L'anima disincarnata dello schiavo ha conosciuto nell'iperuranio l'idea del quadrato in sé e l'ha conosciuta in modo perfetto apprendendone anche il procedimento per duplicarne l'area. Il trauma della nascita nel corpo ha fatto dimenticare allo schiavo questa conoscenza, al punto che costui sbaglia a rispondere alle prime domande di Socrate. Ma queste domande hanno innescato nella mente dello schiavo un processo di recupero dei ricordi latenti (Men. 82e), tanto che lo schiavo alla fine dell'interrogazione trova la risposta corretta. «La conoscenza, o ricordo, così acquisita» – commenta Trabattoni - «non è sufficiente a restituire allo schiavo la conoscenza piena e diretta dell'idea che egli ne ha avuto nell'iperuranio; ma è sufficiente a permettergli di individuare correttamente alcune sue qualità»<sup>41</sup>. Così la reminiscenza giustifica la situazione paradossale evidenziata da Ppd: è possibile fare discorsi sensati su qualcosa senza possederne quella conoscenza completa che si esprime nella definizione perché conoscere, in ultima istanza, significa imparare quello che in qualche misura già si sapeva in precedenza.

Da questa analisi Trabattoni trae tre conclusioni importanti: I) per Platone la reminiscenza non è e non è mai stata un metodo conoscitivo perché è la «condizione di possibilità che permette l'apprendere

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, cit., p. 140.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Ivi, p. 142.

e la conoscenza che ne deriva»<sup>42</sup>; 2) il metodo conoscitivo per Platone rimane sempre la dialettica, il cui sviluppo non renderà mai superflua la dottrina della reminiscenza perché essa pone le condizione dell'esercizio stesso della dialettica; 3) se è strutturalmente impossibile che la reminiscenza giunga a restituire all'uomo la conoscenza piena delle realtà in sé che la sua anima aveva nell'iperuranio perché c'è una frattura incolmabile tra la situazione dell'anima incarnata e quella dell'anima nel mondo intellegibile, allora l'epistemologia platonica va, in una certa misura, ripensata.

### 5. I limiti e le possibilità della ragione umana

Per la sua importanza nella interpretazione del "suo Platone" la terza conclusione è quella su cui Trabattoni si sofferma più a lungo analizzando passi tratti dal *Fedone*, dalla *Repubblica* e dal *Teeteto*. In *Fedone* 66a-67a Socrate asserisce che l'anima può cogliere le idee solo «servendosi del pensiero puro in sé e per sé» ma, al passo seguente, chiarisce che questa situazione di conoscenza pura e perfetta si può attuare solo quando l'anima è priva del corpo, cioè una volta terminata l'umana esistenza. Per lo studioso italiano questo passo va preso tremendamente sul serio perché indica che all'uomo nella sua dimensione mortale è precluso solo il pieno possesso della conoscenza delle Idee, «ma questo evidentemente non esclude che sia possibile una meno completa e meno pretenziosa»<sup>43</sup>.

Tuttavia una buona parte degli interpreti di Platone ha letto questo brano come un orpello letterario quasi fosse una bella metafora o il retaggio di giovanili influenze religiose 44. Ciò, a loro avviso, è dovuto soprattutto all'epistemologia che Platone avrebbe tratteggiato nella *Repubblica*: nelle pagine finali di *Repubblica* V infatti Platone afferma che tra l'*episteme* e la *doxa* intercorre una differenza qualitativa incolmabile: perché la prima, vertendo su ciò che compiutamente è (477a 3), è perfetta e infallibile mentre la seconda, avendo per oggetto ciò che sta in mezzo «tra l'essente puro e l'assolutamente non essente»

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Il principale sostenitore della tesi che vede nella reminiscenza un metodo conoscitivo a tutti gli effetti è D. Scott, *Plato's* Meno, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, cit., p. 149.

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Ad esempio, D. Gallop, *Plato: 'Phaedo'*, Clarendon Press, Oxford 1975, p. 95.

(478d 6-7)è imperfetta ed erronea. Inoltre Platone chiude il libro VI con la famosa metafora della "linea divisa" esposta per spiegare gli stadi che possono caratterizzare i gradi del sapere umano: i primi due segmenti della linea riguardano la sfera della doxa e gli enti del mondo sensibile, mentre la seconda parte della linea riguarda la sfera dell'episteme e gli enti eidetici e si divide, a sua volta, in un sapere discorsivo (dianoia) che riguarderebbe gli enti matematici e in un sapere filosofico vero e proprio, la noesis, che consiste nella visione diretta delle Idee 45. Nel capitolo XII dedicato alla epistemologia e alla metafisica nella Repubblica, Trabattoni dimostra che questa lettura della metafora della linea è tutt'altro che persuasiva e propone una soluzione alternativa: dianoia e noesis non si differenziano per l'oggetto ma per il metodo. Il pensiero dianoetico cerca di conoscere le realtà in sé attraverso le immagini tratte dal sensibile e quindi muove da ipotesi intellegibili verso il basso cioè verso il mondo dell'esperienza sensibile; la noesis invece abbandona le immagini sensibili, si muove sul piano intellegibile e poi «si sviluppa come processo alternato di sintesi (dal molteplice all'uno) e di analisi (dall'uno al molteplice) interamente compreso nell'ambito delle idee (511b; ma cfr. anche 532a-b)»46. La noesis non è dunque un pensiero intuitivo ma un pensiero completamente dialettico che fa perno sul logos per produrre argomentazioni sui rapporti che legano tra loro le Idee. È quando nel VII libro Platone ricapitola il contenuto della metafora della linea, fa coincidere la noesis con l'episteme a cui può giungere l'uomo<sup>47</sup>. Opportunamente Trabattoni collega la noesis della Repubblica ad un'altra metafora particolarmente significativa nella sua esegesi di Platone, quella della seconda navigazione esposta nel Fedone. Nel

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Sulle modalità che dovrebbe assumere questa ipotetica intuizione intellettuale delle Idee cfr. F. Fronterotta, *La visione del bello: conoscenza intuitiva e conoscenza proposizionale nel* Simposio, in A. Havlicek-C. Horn-J. Jinek (eds.), Nous, Polis, Nomos. *Festschrift Francisco L. Lisi. Studies on Ancient Moral and Political Philosophy Bd.* 2., Academia Verlag, Sankt Augustin 2016, pp. 109-121.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, cit., p. 140.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Ovviamente quella di Trabattoni non è la sola interpretazione della natura della noesis nella Repubblica. Su una linea diversa che vede nella noesis non la forma massima ma parziale di sapere a cui può giungere l'uomo ma la massima forma di sapere in assoluto a cui anche l'uomo può giungere cfr. F. Ferrari, Dalla verità alla certezza. La fondazione dialettica del sapere nella "Repubblica" di Platone, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 91 (2010), pp. 599-619 e F. Fronterotta, Hypothesis e dialeghesthai. Metodo ipotetico e metodo dialettico in Platone, in A. Longo (ed.), Argument from Hypothesis in Ancient Philosophy, Bibliopolis, Napoli 2011, pp. 43-74.

gergo nautico infatti l'espressione "seconda navigazione" indica la navigazione a remi, quella a cui si ricorre in assenza di vento ed è pertanto una forma di navigazione più dura e faticosa. Ciò significa che la seconda navigazione rappresenta un *second best*, un metodo da seguire in sostituzione di quello migliore. Ma se le cose stanno così, come conciliare questo significato della seconda navigazione con il fatto che Platone in quei brani del *Fedone* «descrive uno dei momenti cruciali della sua metafisica, ossia il passaggio dalle cause materiali e mobili alle cause immateriali e immobili?»<sup>48</sup>. Perché questa progressione metafisica è accoppiata ad un metodo che è un *second best*?

Per normalizzare questa situazione già dai tempi degli scolii ai manoscritti del Fedone si è preferito censurare il significato originario della metafora per far procedere parallelamente la progressione metafisica con quella gnoseologica: così la prima navigazione sarebbe quella dei sensi che colgono solo le cause materiali e mobili (e quindi accidentali) del mondo, la seconda navigazione invece sarebbe quella dell'occhio dell'anima, dell'intelletto che conosce le vere cause (quelle metafisiche) del cosmo. Ma che questo non sia il senso della metafora è suggerito da Socrate nel passo precedente (Fedone 99e) in cui Socrate paragone la sua decisione «di trovar rifugio nei ragionamenti e di dover indagare per mezzo loro la verità delle cose» perché teme che la sua anima non riesca a vedere la verità delle cose per mezzo degli occhi e degli altri sensi, all'attività che fa colui che guarda il sole durante un'eclissi: costui per non accecarsi si limita a guardare «la sua [del sole] immagine riflessa nell'acqua o in qualcosa del genere». Combinando l'esempio dell'eclissi con il significato originario e proprio della seconda navigazione Trabattoni offre questa originale e, per l'estensore di queste pagine, persuasiva spiegazione. La prima navigazione è quella che l'anima compie nell'iperuranio quando, separata dal corpo, contempla direttamente le Îdee nella loro perfezione: quest'atto noetico è semplice, diretto, immediato. La seconda navigazione è il percorso di conoscenza dell'anima incarnata nel corpo: è un cammino di conoscenza indiretto e difficoltoso perché richiede la mediazione del *logos* e l'incessante esercizio della dialettica. Qui l'anima non vede le Idee nella maniera immediata con cui l'occhio vede i colori o con cui l'anima disincarnata contempla le realtà in sé. L'anima nella sua dimensione terrena non ha altra possibilità che quella di servirsi dei *logoi* che offrono descrizioni e rappre-

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, cit., p. 152.

sentazioni concettuali delle Idee in luogo di una loro visione diretta. Come chi guarda l'eclissi la guarda attraverso un'immagine, così il filosofo vede le realtà in sé attraverso le argomentazioni prodotte dal logos. In questa prospettiva la seconda navigazione richiama nitidamente la metafora del *logos* come zattera descritta da Simmia sempre nel Fedone: in assenza di una più solida barca (una rivelazione o una visione diretta delle Idee) per compiere la traversata del pelago non resta che la zattera del *logos* e delle sue continue argomentazioni affidandosi, lungo il cammino, a quelle più difficili da confutare. Se così stanno le cose, allora quel passo del Fedone in cui Socrate dichiara che la conoscenza perfetta del mondo ideale si può attuare solo quando l'anima è separata dal corpo (66e-67a) non va ridotto ad un'immagine fantasiosa e mitologica ma va preso esattamente per quello che vuole significare: la sophia è una condizione divina che l'anima consegue da sé sola in una dimensione ultramondana, nella sua dimensione empirica all'uomo non resta l'ignoranza ma la philo-sophia, ossia quel sapere che produce giudizi (doxai) sostenute da ragioni (logoi) che li rendono più veritieri e fondati delle doxai raffinate ma vuote di contenuti sostenute dai sofisti.

Questa particolare condizione umana è esposta da Platone anche nel *Teeteto*, il dialogo che si propone di indagare proprio la nozione di l'*episteme*. Per Trabattoni vi è, in particolare, un'immagine di questo dialogo che esprime con chiarezza la condizione epistemica umana. Si tratta dell'esempio dei giudici di un tribunale (201a-d): costoro non conoscono direttamente i fatti che sono chiamati a valutare in quanto non erano direttamente presenti sulla scena del crimine; tuttavia sulla base dei resoconti dei testimoni oculari i giudici spesso riescono a farsi un'opinione corretta di quanto è avvenuto. Nel *Teeteto* Platone si serve di questo esempio per dimostrare ai suoi interlocutori che la corretta opinione e la scienza sono due stati differenti, esattamente come già è stato sostenuto nella *Repubblica*. Al contempo però la metafora dei giudici in un tribunale costituisce «un modellino assai appropriato della situazione epistemologica che consegue alla reminiscenza»<sup>49</sup>.

Qui mi sia concesso di riportare un ampio stralcio delle le osservazioni dello studioso italiano:

I giudici sono figura dei filosofi, che tentano di accertare un determinato stato di cose pur senza possederne una visione diretta.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Ivi, p. 171.

Dunque i giudici sono costretti, per svolgere il loro compito, a interrogare chi ha visto con i propri occhi gli esempi in questione, per poi tentare di ricostruirli mediante l'analisi e il confronto delle testimonianze. L'attività propria dei giudici corrisponde perciò alla perfezione al modo socratico di condurre l'indagine, che cerca di fare emergere tramite domande e interrogazioni appropriate la verità che si cela nei ricordi più o meno sbiaditi dei suoi interlocutori. L'unica differenza è che la dottrina della reminiscenza suppone che gli stessi giudici abbiano avuto conoscenza diretta dell'oggetto. Ma [...] la qualità dei saperi qui in gioco, invece, è esattamente la stessa: alla conoscenza diretta e intuitiva dell'oggetto, irrimediabilmente perduta, fa fronte come seconda navigazione l'opinione, intesa come giudizio, di chi ormai non può fare altro che tentare di descrivere a parole, nella maniera più accurata possibile, un'esperienza pregressa<sup>50</sup>.

Emerge qui, di nuovo, il ruolo centrale che la reminiscenza svolge lungo tutto il pensiero platonico<sup>51</sup>.

Da un lato, la reminiscenza salva il modello gnoseologico platonico dal relativismo protagoreo – che predica l'uguaglianza di tutte le opinioni dal punto di vista della verità ma che poi rende più forte l'opinione che fa apparire l'interesse di chi la sostiene come se fosse l'utile collettivo – perché conferisce al sapere umano una forma di fondazionalismo. Ciò che impedisce di partire dall'errato assunto che tutte le opinioni sono vere è proprio il sapere depositato nelle anime e in esse conservato sotto forma di ricordo latente. Per quanto sia parziale questa traccia è il criterio che permette di dire che la giustizia e il

<sup>50</sup> Ihidem.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Trabattoni chiama la reminiscenza «il convitato di pietra» (p. 285) della filosofia platonica perché questa dottrina sembra essere in qualche modo presupposta anche dove non è direttamente esplicitata, ad esempio nei dialoghi dialettici. Sul fatto che Platone non abbandoni la reminiscenza Trabattoni, da un lato, fa notare che essa è una delle poche dottrine ad essere richiamata in tre dialoghi (*Menone, Fedone e Fedro*): se non si esita a dichiarare genuinamente platoniche dottrine come l'idea del Bene nella *Repubblica* o il Demiurgo nel *Timeo* che compaiono in modo ben più sporadico, lo stesso è lecito fare con la reminiscenza. Dall'altro, lo studioso offre una precisa indicazione di metodo: Platone sembra costruire la sua filosofia non «come si costruisce un edificio, aggiungendo ordinatamente una parte all'altra; ma piuttosto come una ripresa frequente degli stessi temi da punti di vista diversi, quasi che Platone abbia cercato di restituire allo sguardo dell'intelletto la natura della realtà più con un mosaico di fotografie che con una mappatura precisa» (p. 146). Ciò vale anche nel caso della dottrina della reminiscenza, essa è esplicitata laddove il punto di vista necessariamente lo richiede, ma sottointesa laddove invece non sia indispensabile per l'obiettivo.

coraggio sono collegate e che la giustizia e l'empietà non lo sono mai: di conseguenza un atto giusto è sempre un atto coraggioso ed un atto coraggioso non può mai essere empio. E in questo senso il sapere del filosofo è già sufficientemente forte per sconfiggere il relativismo dei sofisti e distinguere il vero dal falso. Per questo Trabattoni correttamente sottolinea il fatto che in un dialogo come la *Repubblica* Platone abbia interesse a mettere in luce soprattutto le capacità della ragione umana di avvicinarsi il più possibile alla verità: presentando il sapere del filosofo egli sottolinea la bontà del metodo dialettico e la sua capacità di avere una conoscenza superiore a quella degli altri uomini, proprio perché la dialettica consente a chi la pratica in modo adeguato un recupero dei ricordi che rende il suo sapere più vero di quello degli altri.

Dall'altro lato, però, il fondazionalismo offerto dalla reminiscenza è un «fondazionalismo debole», usando ancora un'espressione di Trabattoni<sup>52</sup>. E ciò è messo in luce non solo nel Fedone ma anche nel Teeteto<sup>53</sup>. Dal Fedone sappiamo che la via della filosofia, il ricorso ai logoi è una seconda navigazione perché la piena conoscenza delle Idee, proprio in quanto realtà metafisiche, avviene per l'anima in una dimensione extra-corporea; dal Teeteto, uno dei dialoghi più commentati in questo volume, sappiamo che nessun significato di logos è mai così ultimativo e definitivo da trasformare la doxa in episteme. Se con la Repubblica Platone intendeva porre l'accento sulle possibilità della ragione umana di produrre giudizi (doxai) veri perché fondate sulla (parziale) conoscenza delle Idee garantita dalla reminiscenza e ottenuta mediante l'esercizio dialettico che rende il sapere del filosofo più vero e stabile di quello del sosfista; nel *Teeteto* Platone intende piuttosto porre l'accento sui limiti della conoscenza. Nella prima parte del dialogo infatti egli mostra a Protagora che la doxa non è solo la mera opinione fondata sulle sensazioni (come risulta anche dalla prima metà della metafora della linea divisa) ma, accompagnata dall'esercizio del logos,

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> F. Trabattoni, Fondazionalismo o coerentismo? In margine alla terza definizione di episteme del Teeteto, in G. Mazzara-V. Napoli (eds.), Platone. La teoria del sogno nel Teeteto, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010, pp. 311-313.

Tesegesi di questo dialogo offerta da Trabattoni ha il merito di non fare del Teeteto un breaking point all'interno del pensiero platonico come vorrebbero gli interpreti di tradizione analitica. A solo titolo esemplificativo cfr. M. Burnyeat, The Theaetetus of Plato, Hackett, Indianapolis 1990, pp. 238-240, per il quale il Teeteto apre una terza via epistemica che abbandona la rigida onto-epistemologia del Fedone e della Repubblica basata sulla teoria dei due mondi in cui il Platone dialettico, dal Teeteto in poi, non crede più.

la doxa è il giudizio che l'anima pronuncia al termine del suo percorso di conoscenza (*Teeteto* 189e-190a). Per quanto questa doxa possa essere ben accompagnata dai logoi, nella seconda sezione del dialogo Platone dimostra che nessuno dei significati attribuiti al logos riesce nell'impresa di tramutare le aletheis doxai in epistemai. Così nel sancire l'impossibilità di definire l'episteme in quanto possesso diretto e completo delle realtà in sé, ossia di definire l'episteme in quanto sophia (così come afferma Socrate in *Teeteto* 145e 6-7), il *Teeteto* fonda quello che è lo spazio della filosofia che coincide appunto con lo spazio dell'alethes doxa meta logou, che rimane, per Platone, la miglior definizione di conoscenza possibile, non in assoluto, ma all'uomo nella sua condizione terrena.

Per usare una metafora conclusiva direi che la conoscenza delle idee sta al filosofo come la conoscenza del  $\pi$  sta al matematico. Provo a spiegarmi. Ogni cerchio, qualsiasi sia la sua misura, contiene lo stesso numero di volte il suo diametro: quel numero di volte è 3, 14, ossia il  $\pi$  (pi greco).

Se si mettono uno dopo l'altro i tre diametri, con l'aggiunta di quel ", 14", si ha – quasi – la lunghezza della circonferenza. Il quasi è d'obbligo perché manca sempre un pezzetto per quanto sempre più piccolo. Nel corso dei secoli infatti si è partiti dal valore del  $\pi$  di  $\hat{3}$ , 14 e si è progressivamente trovato nuovi numeri decimali che caratterizzano sempre più precisamente il valore del  $\pi$  al punto da arrivare a trovare, con un algoritmo, centinaia di numeri dopo il ", 14"; ma ai matematici è noto, tuttavia, che non si troverà mai l'ultimo numero e non si riuscirà a chiudere il cerchio. Al filosofo platonico che vuole conoscere le Idee accade quello che accade al matematico che vuole determinare il valore del  $\pi$ . Per quanto i *logoi* prodotti dalla filosofia offrano descrizioni sempre più precise degli attributi delle Idee, l'ousia degli enti ideali si colloca sempre oltre ogni articolata descrizione che risulta incapace di restituire la visione perfetta delle realtà in sé. Eppure come il matematico cerca sempre un numero decimale nuovo per determinare meglio il  $\pi$ , così il filosofo cerca sempre *logoi* migliori per conoscere più precisamente le Idee. A questo compito lo spinge, soprattutto, un forza interiore che lo abita e a cui non può sottrarsi: questa forza è *eros* che, in quanto amore per la sapienza, simboleggia la philo-sophia.

# 6. Conclusione: eros e filosofia

Nella sua monografia dedicata a Platone Christopher Rowe ha indivi-

duato sostanzialmente due interpretazioni del socratismo di Platone che ritiene essere le più diffuse nell'ambito anglosassone e americano<sup>54</sup>: a) l'interpretazione "scettica" secondo la quale Platone, nei primi scritti, resta fedele al magistero di Socrate e non mira a nulla più che a insegnare ai suoi lettori a pensare autonomamente senza appesantirli troppo con dottrine cariche di implicazioni metafisiche; b) l'interpretazione "dottrinale" secondo cui Platone è fin da principio un pensatore dogmatico che insegna dottrine forti e incontrovertibili. L'esito più grave di questa riduzione è l'inevitabile rottura dell'unità del pensiero platonico che fa di queste due letture, sebbene a titolo diverso, due letture "Repubblica-centriche" ed evolutive del pensiero di Platone. L'interpretazione scettica individua nella *Repubblica* il punto di rottura con l'insegnamento di Socrate e quindi il momento-chiave dell'autonomo sviluppo filosofico di Platone: in questa prospettiva i dialoghi giovanili diventano una sorta di «open-ended explorations» poi portate a compimento nel periodo della maturità. L'interpretazione dottrinale vede nella Repubblica la realizzazione del primo grande pilastro (gli altri due sono il *Timeo* e il *Filebo*) di quel maestoso sistema di pensiero che è il Platonismo; di conseguenza i primi dialoghi non sono altro che una sorta di «preparatory exercise» con una funzione catartica e introduttiva alla grande costruzione teorica della maturità.

Pur vedendomi costretto a rinviare altrove per una riflessione sulla proposta *unitaria* di Rowe<sup>55</sup>, mi servo della sua espressione che caratterizza come "*Repubblica*-centriche" le principali interpretazioni di Platone per osservare invece che quella che Trabattoni offre è una lettura di Platone che non ha un centro in un solo dialogo, ma, come un'ellisse ha due fuochi. Il primo fuoco è costituito dal *Fedone* e della *Repubblica*, il secondo dal *Teeteto*. In questo modo emerge dai dialoghi un Platone metafisico (*Fedone* e *Repubblica*), perché fermamente convinto che due sono i mondi, quello intellegibile e quello sensibile, ma non dogmatico, perché le verità che producono i *logoi* della filosofia sono sempre progressivamente migliorabili e mai compiuti e conclusi (*Teeteto*). Anzi, si può dire che emerge la figura di un Platone mai dogmatico

<sup>54</sup> C. Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 20-25.

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> Per una approfondita discussione del volume di Rowe che vede l'unità della filosofia di Platone nella sua assoluta fedeltà al *modus philosophandi* di Socrate mi sia concesso di rinviare a E. Maffi, *Christopher Rowe, Plato and the Art of Philosophical Writing*, «Études platoniciennes» 10 (2013), pp. 1-7.

proprio perché metafisico. Attraverso questa polarità tra un forte dualismo metafisico e l'assenza di dogmatismo che costituisce quella vena socratica mai tradita da Platone, Trabattoni ha il merito di restituirci l'unità di fondo del pensiero platonico. Ciò non significa che la filosofia platonica sia rigida e monolitica dall'inizio alla fine e non subisca mai modificazioni; i procedimenti dialettici, ad esempio, sono affinati e approfonditi nel corso del tempo, mentre in campo politico Platone passa dal modello del filosofo-re a cui spetta governare per il bene della polis nella Repubblica all'importanza che, nel Politico prima e nelle Leggi poi, egli accorda al corpo dei nomoi in quanto traduzione che sappia calare quel modello nelle imperfezioni del mondo umano. Ciò che però non cambia è il telaio della filosofia platonica composto dai nuclei teorici qui presentati e che liberano dalla tentazione di fornire una lettura unilaterale di Platone. Tra un Platone socratico-scettico che dissolve la sua filosofia nella polifonia dialogica e un Platone sistematico e dogmatico fautore di granitiche e immodificabili costruzioni dottrinali, Trabattoni fa rivivere il Platone della philo-sophia <sup>56</sup>.

Philia o eros è una parola che caratterizza in modo potente l'esperienza umana e Platone ne rivendica in più dialoghi l'importanza. Nel Fedro, ad esempio, Socrate nella sua palinodia afferma che l'idea della bellezza è l'unica di cui si conserva una traccia nel mondo sensibile perché è l'unica che, in qualche modo, si vede. Così di fronte alla bellezza, l'immagine umana che più si avvicina alla perfezione dell'idea, l'uomo si sente come trasportato in una dimensione più elevata, più vera: l'esperienza della bellezza e con essa, l'esperienza dell'eros, offre un punto di mediazione tra reale e ideale perché la bellezza è qualcosa di materiale e sensibile che genera nell'uomo un impulso verso l'alto (come dice il *Fedro* fa rinascere nell'anima le ali che aveva perduto nell'incarnazione). Eros, come Socrate racconta nel Simposio, ha infatti una natura media perché dal padre Poros (Espediente) ha ereditato il desiderio e la capacità di procurarsi le cose buone e belle, ma dalla madre *Penia* (Povertà) ha ricevuto, per così dire, quella strutturale situazione di mancanza che spinge a desiderare. La medietà di eros coincide

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> Un'altra esegesi di Platone, che offre una terza via ermeneutica tra dogmatismo e scetticismo e che ha punti di contatto e di divergenza con quella di Trabattoni, è stata quella proposta da un grande studioso del filosofo ateniese quale M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, cit., p. 80. Al fine di poter apprezzare la ricchezza degli studi su Platone nel panorama italiano giova ricordare inoltre i lavori di G. Casertano, *Paradigmi della verità in Platone*, Editori Riuniti, Roma 2007 e M. Migliori, *Platone*, La Scuola, Brescia 2017.

con lo stato di medietà degli uomini che vivono tra sapienza e ignoranza, cioè vivono nel complesso mondo della *doxa* ma sono determinati dal loro desiderio o amore (*philia*) di ottenere la sapienza (*sophia*) e per questo non dismettono mai l'esercizio del *logos* alla ricerca degli argomenti più difficili da confutare. Opportunamente Trabattoni nota che nella *Repubblica* Platone per identificare il filosofo «prende le mosse non già dal "sapere" che egli dovrebbe possedere, ma dal fatto che il filosofo lo desidera e dalla qualità di questo desiderio» <sup>57</sup>. Al passo 474c-d il filosofo, non diversamente da quanto accade nel *Simposio*, è paragonato ad un innamorato, e «così come l'innamorato il filosofo desidera ciò che desidera nella sua interezza e con la massima dedizione» <sup>58</sup>. Ciò che poi il filosofo desidera è conoscere la verità perché senza questa conoscenza non è possibile ottenere la felicità.

Questa centralità del ruolo del desiderio mi pare una felice intuizione con cui Trabattoni distingue per Platone i filosofi dai non filosofi, ma aggiungerei, più in generale, gli uomini che assecondano il dinamismo naturale della ragione che incessantemente ricerca una spiegazione adeguata dell'esperienza umana, da quelli che si appagano delle apparenze: «la differenza riguarda più l'orientamento del desiderio [...] che il reale possesso di una conoscenza»<sup>59</sup>.

A tal proposito emblematico è un passo della *Repubblica* (478e 7-479a 7) spesso menzionato da Trabattoni nei suoi studi:

Ciò posto, mi dica, chiederò, mi risponda quel brav'uomo che non ritiene esservi il bello in sé ne alcuna idea della bellezza in sé che permanga sempre invariata nella sua identità ma che invece crede siano molte le cose belle – lui, l'appassionato di spettacoli che non ammette assolutamente che qualcuno dica che il bello è uno, il giusto è uno e così via: "Fra tutte queste cose belle, o uomo eccellente" gli diremo "ve n'è forse una che non possa apparire anche brutta? E fra quelle giuste, una che non sembrerà ingiusta? E fra quelle pie, empie?". (trad. M. Vegetti)

Il torto del non filosofo non sta qui nel non vedere immediatamente le Idee, neanche il filosofo infatti le può vedere; ma sta nel non seguire l'esigenza della ragione che rileva come il molteplice richiami immediatamente l'unita per essere spiegato. È questo desiderio di cogliere

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> F. Trabattoni, La filosofia di Platone, cit., p. 254.

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> Ihidem.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Ivi, pp. 255-256.

l'unita all'origine della molteplicità (o detto altrimenti: il desiderio di riconoscere che deve esserci qualcosa che dà significato alla molteplicità) quello che il filosofo "sa di sapere" ed è questa consapevolezza che lo spinge alla ricerca di quella «conoscenza del bello almeno sufficiente» 60, non tanto per essere sapiente, poiché la sophia appartiene agli dei, quanto, piuttosto, per procreare nel bello, ossia per dare il suo positivo contributo all'interno dell'orizzonte etico e politico in cui gli uomini si trovano necessariamente a vivere. E in questo senso il sapere del filosofo è già sufficiente per distinguere il vero dal falso e fornire quel tanto di libertà che ad ogni uomo serve per cercare la propria felicità. Per Platone dunque il valore morale di una persona non si misura né sulla sua volontà, né sulle sue intenzioni, e nemmeno nella sua capacità di rispettare certe leggi o norme; si misura invece sulla qualità dei suoi desideri, ossia in base alla qualità delle cose che gli danno piacere e lo fanno felice. Sinteticamente si potrebbe dire che il valore di una persona si misura da ciò che egli ama, o ancora, da dove orienta il suo desiderio. Platone non ha dubbi sul fatto che il filosofo indirizzi il suo desiderio alla verità, dove però la parola verità non è intesa in senso logico come verità della proposizione, ma come indicatore ontologico di quello che è per Platone il vero essere. E il vero essere sono le Idee, e tra le Idee il bello e il buono la cui conoscenza determina il significato stesso dell'agire e del vivere umano.

Questo Platone filosofo del desiderio, così come ha il merito di restituircelo Franco Trabattoni, credo sia ancora oggi più che mai attuale.

«Avete agito conformemente al desiderio che vi abita?» <sup>61</sup>: di fronte a questo interrogativo che Jacques Lacan immagina sia posto ad ogni uomo nel giorno del Giudizio Universale, il Platone di Trabattoni, il Platone della *philo-sophia*, avrebbe senz'altro valide ragioni per rispondere affermativamente. E credo che, di valide ragioni, questo Platone possa offrirne più di qualcuna ai lettori di questo libro.

Università degli Studi dell'Aquila emanuele.maffi@univaq.it

<sup>60</sup> Ivi, p. 204.

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, Trad. it. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008, p. 364.



### From the Atoms to the Self

### by Francesca Guadalupe Masi

ABSTRACT: The volume by A. Németh [N.], Epicurus on the Self, in Issues in Ancient Philosophy (Routledge, London-New York 2017), devoted to Book 25 of Epicurus' On Nature, represents an important contribution to the exact definition of the problem investigated by Epicurus in this treatise. The main aim of the book is to examine the relation between Epicurus' conception of the psychological development of living beings and his ethical theory. N.'s book addresses the question from a particular perspective, that of the formation of the self. In particular, his analysis aims to illustrate how Epicurus succeeds in outlining a notion of self-awareness within the framework of his atomism which is capable of justifying his eudaimonism and ethical pragmatism. In this article I will focus on the main thesis endorsed by the author concerning Epicurus' notion of Self, the type of Epicurus' physicalism, and the function of the swerve in Epicurus' psychology. The purpose of my essay is to highlight the most relevant and original contribution made by N.'s study, while at the same time offering an alternative interpretation of certain passages from Book 25 of On Nature which he examines, as well as of certain aspects of Epicurean physicalism and of the context in which the philosopher developed his theory.

KEYWORDS: Epicurus, On Nature, Philosophy of Mind, Self, Swerve, Ethics

Abstract: Il volume di A. Németh [N.], *Epicurus on the Self*, in *Issues in Ancient Philosophy*, (Routledge, London-New York 2017), dedicato al XXV libro dell'opera *Sulla natura* di Epicuro rappresenta un contributo importante per comprendere il problema indagato in questo testo: quale sia la relazione che intercorre tra la concezione dello sviluppo psicologico degli esseri viventi del filosofo e la sua teoria etica. Il libro di N. affronta la questione da una prospettiva particolare, quella della formazione del Sé. In particolare, l'analisi mira a mostrare come Epicuro riesca a delineare una nozione di autoconsapevolezza nell'ambito di una teoria atomista in grado di giustificare il proprio eudaimonismo e pragmatismo etico. Nel presente articolo ci si soffermerà sulle tesi principali sostenute da N. in relazione

alla nozione del Sé, al fisicalismo e alla funzione della deviazione atomica nella psicologia di Epicuro. Lo scopo del lavoro sarà mettere in luce i contributi più originali e rilevanti della ricerca di N., ma allo stesso tempo offrire un'interpretazione alternativa di alcuni passi del XXV libro, così come di alcuni aspetti del fisicalismo di Epicuro e del contesto in cui è stata elaborata la sua teoria della mente.

KEYWORDS: Epicuro, Sulla natura, filosofia della mente, Sé, clinamen, etica

#### 1. Introduction

The recent volume by A. Németh, *Epicurus on the Self*, in *Issues in Ancient Philosophy*, (Routledge, London-New York 2017), numbers among the studies devoted to Book 25 of Epicurus' *On Nature*<sup>1</sup>. It represents an important, on many issues original, contribution to the exact definition of the problem investigated by Epicurus in this treatise.

The main aim of the book is to examine the relation between Epicurus' conception of the psychological development of living beings and his ethical theory (p. XI). The issue of how to reconcile Epicurean psychology and ethics, addressed by N., can be summed up as follows.

Epicurus is a eudaimonist and a hedonist: like his predecessors, he

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> J. Annas, Hellenistic Philosophy of Mind, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1992; J. Annas, Epicurus on agency, in J. Brunschwig-M. C. Nussbaum (eds.), Passions and Perceptions: Studies on Hellenistic Philosophy of Mind, Proceedings of the Fifth Hellenisticum Symposium, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 53-71; S. Bobzien, Did Epicurus Discover the Free Will Problem?, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 19 (2000), pp. 287-337; D. Furley, Two Studies in the Greek Atomists, Princeton University Press, Princeton 1967; J. Hammerstaedt, Atomismo e libertà nel XXV libro del Peri physeos di Epicuro, «Cronache Ercolanesi» 33 (2003), pp. 151-164; S. Laursen, The Summary of Epicurus On Nature Book 25, «Papiri letterari greci e latini» I (1992), pp. 143-154; F. G. Masi, Libertà senza clinamen, «Cronache Ercolanesi» 36 (2006), pp. 7-41; F. G. Masi, Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla Natura, Academia, Sankt Augustin 2006; P.-M. Morel, Atome et nécessité: Démocrite, Épicure, Lucrèce, PUF, Paris 2000; T. O' Keefe, Epicurus on Freedom, Cambridge University Press, Cambridge 2005; J. Purinton, Epicurus on the Degrees of Responsibility of "Things Begotten" for Their Action: A New Reading of On Nature XXV, in G. Giannantoni-M. Gigante (eds.), Epicureismo greco e romano, Bibliopolis, Napoli 1993, pp. 155-168; D. N. Sedley, Epicurus' Refutation of Determinism, in  $\Sigma YZHTH\Sigma I\Sigma$ , Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante, Macchiaroli, Napoli 1983, pp. II-5I; cf. also D.N. Sedley, Epicurus' Anti-Reductionism, in J. Barnes-M. Mignucci (eds.), Matter and Metaphysics, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 295-327.

envisages the attainment of happiness as the ultimate aim of human life and identifies this condition with a particular form of pleasure, namely the absence of bodily pain and of disturbance of the soul. His ethical doctrine is partly descriptive and partly normative. On the one hand, the theory is based on the study of the psycho-physical nature of the human being and on the observation of behaviour - especially of those irrational living beings who have not yet been corrupted by the capacity for judgement (cradle argument)<sup>2</sup>. From this he draws some conclusions with regard to the aim to which the human being is naturally inclined and the conditions for fulfilling it. On the other hand, the theory prescribes epistemological criteria and practical rules to be followed in order to attain happiness. For this reason, Epicurus' ethics is also based on a specific model of human agency. Human beings are capable of steadily progressing towards the attainment of the ultimate aim and of orienting their own psychological development and behaviour towards it through the acquisition of a criterion of judgement, an exact and precise understanding of the nature of things (in particular of their own nature in relation to the surroundings), a reckoning capacity allowing them in each circumstance to discern what needs and desires to satisfy - i.e. which pleasures to pursue and which to avoid – and a capacity to perform actions designed to meet that goal. Human beings, moreover, are capable of controlling the future, which is to say the effectiveness of their deliberations, at any rate to some degree. Finally, human beings are morally responsible for their own actions and hence subject to rewards and punishments, praise and reproof, dissuasion and advice, reproach and, more generally, a critical attitude.

An ethical doctrine of this sort poses a problem of consistency for Epicurus: it is unclear whether and in what way this model of human agency may be justified within the framework of his atomistic psychology<sup>3</sup>. Within the framework of an atomistic psychology, the sum of psychic properties that lie at the origin of action – which is to say of emotions, desires, dispositions and beliefs – risk being determined

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> For the 'cradle argument' see Cic., Fin. I 30.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> On this see F. Verde, *Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, in E. Canone (ed.), *Anima-corpo alla luce dell'etica*. *Antichi e Moderni*, Olschki, Firenze 2015, pp. 49-64. See also F. G. Masi-F. Verde, *Mind in an Atomistic World*, in J. Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity, The History of the Philosophy of Mind*, vol. 1, Routledge, New York 2018, pp. 236-256.

by fate: for they depend on factors over which human beings have no control, such as the properties, motions and arrangements of the atoms that compose the bodily constitution of the soul. As already noted, however, the capacity of self-determination of subjects would appear to be crucial to Epicurus' ethical doctrine. The problem of reconciling ethics and psychology seems all the more pressing considering the fact that the investigation on the ultimate aim and the conditions for attaining it constitutes the very heart and culmination of Epicurus' philosophy.

N.'s book addresses the question from a particular perspective, that of the formation of the self, by analysing some select fragments from Book 25 of *On Nature*<sup>4</sup>. In particular, his analysis aims to illus-

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> This work has reached us in a fragmentary state in three copies transmitted by Herculaneum papyri (PHerc. 1191; 419/1634/697; 1420/1056; see also A. Corti, PHerc. 454 (Epicuro, Sulla natura XXV): Edizione, traduzione e commento, «Rheinisches Museum für Philologie» 159 (2016), pp. 28-59). A complete edition of all the readable fragments from this text is available: it was produced by S. Laursen within the context of a project for the retrieval of all papyri pertaining to On Nature run by the Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi. The edition was published in Cronache Ercolanesi in two instalments in 1995 and 1997: cf. S. Laursen, The Early Parts of Epicurus, On Nature, 25th Book, «Cronache Ercolanesi» 25 (1995), pp. 5-109 [Laursen 1995]; Id., The Later Parts of Epicurus, On Nature, 25th Book, «Cronache Ercolanesi» 27 (1997), pp. 5-82 [Laursen 1997]. Alongside this edition, which remains the best available resource for the study of Book 25 of On Nature, we have some Italian and English translations and commentaries based on a more restricted portion of text than the one known to us, or on a selection of fragments (see in particular G. Arrighetti, Epicuro, Opere, Einaudi Torino 1973<sup>2</sup> [1960]; M. Isnardi Parente, Opere di Epicuro, UTET, Torino, 1974; A. A. Long-D. N. Sedley, The Hellenistic Philosophers, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1987). There is also an annotated French translation and various studies offering integrated or emended versions of the text (D. Sedley and J. Brunschwig's translation published in Les Épicuriens, édition publiée sous la direction de D. Delattre et de J. Pigeaud, Bibliothequé de la Pléiade, Gallimard, Paris 2010. For some emendations on Laursen's text see also F. G. Masi, Epicuro e la filosofia della mente, cit. and J. Hammertsatedt, Atomismo e libertà, cit.). N.'s book is chiefly based on Laursen's edition. However, following what has become a common practice among interpreters, it offers an integrated version of the passages under consideration, taking proposed interpretations into account, along with a translation largely based on the most recent renditions, and a new numeration of the fragments. The classification criteria adopted for the passages are not very clear. The author has chosen to number the fragments not by order of citation, but according to the order in which they appear in Laursen's edition – as is explicitly stated in a note on p. 104. As a consequence, in N.'s book fragment 17, for instance, is quoted before fragment 16. Moreover, not all fragments are classified using ordinal numbers: some are assigned upper-case letters, reflecting the topic

trate how, in this specific work, Epicurus succeeds in outlining a notion of self-awareness within the framework of his atomism which is capable of justifying his eudaimonism and ethical pragmatism.

The study consists of an introduction, five chapters and an epilogue, followed by an appendix with a table of correspondences between the numeration of the fragments provided by the author and Laursen's classification of the passages from Book 25 of *On Nature*, along with an index of names. Each chapter ends with a reference bibliography.

In the *Introduction* (pp. xi-xix), N. explains the Epicurean notion of self and illustrates the structure of the book. Chapter I (pp. I-69), entitled *Self-awareness*, consists of two parts. First, N. shows how according to Epicurus self-awareness is an essential prerequisite for the attainment of *eudaimonia*. He then explains in what way the self is formed according to Epicurus and argues that this occurs in two ways, the *pathologikos tropos* and the *aitiologikos tropos*. In Chapter 2 (pp. 70-107), *Agency and atomism*, N. sets out to show how the formation of the self can be justified within the context of an atomistic psychology and argues that this is possible within the framework of a physicalism that is both anti-reductionist and committed to multiple realizability, according to which mental states have a causal power of self-determination; they only partly depend from the physical states of the atomic constitution of the soul-body compound; the physical states they depend on are not always the same; and the atomic swerve

they deal with and their particular focus (for example, one set of fragments is quoted as text M because it deals with memory, another as text P because it deals with prolepsis, as N. explains at p. 65 n. 185 and n. 189), while one passage is subdivided using the lower-case letters a) and b), without being given any classification number. Besides, the author only examines certain sections of Laursen's text, those he regards as most relevant to his suggested exegesis. While preserving the distinction between the first and the second part of the text, which is adroitly exploited to interpret its overall content and its internal arrangement, the author chooses not to follow the order of the passages or combine them into larger and more unitary sections. This choice to treat the various parts of Book 25 as isolated texts, regardless of their position, and to examine them exclusively in relation to their specific content, is no doubt a matter of cautiousness, considering the uncertain and fragmentary state of the material. Nevertheless, in certain cases this approach inevitably creates breaks between passages that are clearly connected from a thematic perspective, or interrupts the flow of Epicurus' argument (this is the case, for instance, with frr. 10-14, which should be read together with frr. 15, p. 90, and 16, p. 109; the text P, pp. 45-46, is strictly connected to fr. 17, p. 91), further contributing to the frustrating impression of fragmentariness produced by the state of conservation of the work, or suggesting a speculative understanding of the passages.

has the function of avoiding that mental states be determined by physical states. In Chapter 3 (pp. 108-132), *Self-narratives*, N. explains exactly what the power of self-determination consists in, through a comparative analysis of human and animal psychology; he identifies this power with rationality or, rather, with the activity of interpreting and of practical reasoning. In Chapter 4 (pp. 133-165), *Lucretius' cosmological perspective*, N. illustrates the function of the swerve within Epicurean cosmology and how this cosmology is conceived in such a way as to justify human freedom. Finally, in the last chapter (pp. 166-189), *The pleasures of friendship*, N. clarifies in what way our relations with others, and in particular with friends, contributes to the formation of the self.

Here I cannot offer a detailed account of all five chapters. I will instead focus on those that are most relevant for the main thesis endorsed by the author, namely Ch. I, on Epicurus' notion of Self, Ch. 2, on the type of Epicurus' physicalism, and Ch. 4, on the function of the swerve in Epicurus' psychology.

The purpose of my essay is to highlight the most relevant and original contribution made by N.'s study, while at the same time offering an alternative interpretation of certain passages from Book 25 of *On Nature* which he examines, as well as of certain aspects of Epicurean physicalism and of the context in which the philosopher developed his theory.

# 2. Epicurus' Notion of Self

As already eloquently enunciated in the *Introduction* to the book, N.'s aim is to show that Epicurean ethics presupposes the notion of self, and that the surviving fragments of Book 25 of *On Nature* are intended to explain how, according to Epicurus, the self is formed in the light of the atomistic nature of the soul-body compound (pp. vi-vii). N.'s thesis is that the self develops either according to the *pathologikos tropos*, namely the subject's introspection of his own mental states through a consideration of his own affective states of pleasure and pain, or according to the *aitiologikos tropos*, which is to say the subject's evaluation of himself and of his own causal power through a consideration of his own cultural and social interactions. According to N., the self is «the subject of awareness of an individual psychophysical being», a «self-reflecting thinking» based on one's own peculiar char-

acteristics, such as awareness of oneself through one's affections, the conception of oneself as a unity of body and soul, and personal identity based on experience and memory, in short the notion of oneself, that one develops on the basis of the aforementioned characteristics. Although Epicurus never openly explains what he means by self, this conception has been inferred by the author from the use of the reflexive pronoun ἑαυτόν combined with the verb  $\delta$ ιανοεῖσθαι (p. xvii).

The first chapter, entitled *Self-awareness*, is the most relevant one for an interpretation of Epicurean ethics and psychology. Its aim is to illustrate the ethical context in which the Epicurean notion of self-knowledge emerged and to show how Epicurus argues for the centrality of this notion in the context of his ethical doctrine. N. interprets Epicurean eudaimonism in the light of Socratic ethical intellectualism (pp. 1-2). Based on this comparison, he contends that for Epicurus too self-knowledge is relevant for the subject's understanding and attainment of a condition of happiness. Based on an in-depth reading of the Letter to Menoeceus, N. persuasively illustrates the various steps that led Epicurus to regard self-awareness as an essential requisite for the attainment of pleasure, viewed as the ultimate aim of human conduct. According to Epicurus, the starting point to ensure the attainment of the ultimate aim, understood as the absence of pain and disturbance, is to be found in the observation and knowledge of desires, which is to say in their classification into natural and necessary, natural and non-necessary, and non-natural and non-necessary. Given this articulation of the taxonomy of desire, what permits a rational adult to satisfy the first class of desires, which are required for mental and bodily health, is pleasure. Pleasure operates at a non-rational level both as an internal criterion of one's own psychophysical state and as a criterion of action for what is to be pursued or avoided. Indeed, in principle all that is pleasurable is good and all that is painful evil. However, whereas on the basis of the criterion of pleasure and pain irrational living beings are naturally inclined to satisfy only natural and necessary pleasures, adult rational beings, driven by urges of a different sort, need an empirical calculation based on their own inner affects and on knowledge of the various kinds of desire and of the nature of the ultimate aim, so as to distinguish in each circumstance which pleasure to pursue and which to avoid, which pain to avoid and which to endure, in view of the good. In order for this calculation to be made, a rational adult subject must be aware of his overall psycho-physical condition. Selfawareness, then, is crucial for attaining happiness even in the context of Epicurean ethics (pp. 2-8).

The rest of Chapter I is designed to show that in Book 25 of *On Nature* Epicurus addressed the problem of how this self-awareness comes about. One of N.'s greatest contributions is to have provided a highly original interpretation of the last lines of the treatise, in which Epicurus sums up the results of his enquiry and illustrates the method he used to carry it out. Indeed, N. has used these lines to redefine the aim and content of the book.

The philosopher claims to have two methods of explanation: the *pathologikos* and the *aitiologikos tropos*. Rightly, according to N., what this means is not that the two methods of explanation correspond to two successive levels of enquiry (as Sedley would have it)<sup>5</sup>, but rather that the questions tackled in Epicurus' book (mental development, the mind, self-reflective thought, appropriate behaviour, the aim of life etc.) were discussed simultaneously according to these two modes of explanation<sup>6</sup>. In particular, Epicurus would have discussed the topic of character, which is to say of mental development, in two manners: according to the *pathologikos tropos*, as a concept of self developed through the affections of pleasure and pain, and according to the *aitiologikos tropos*, as the awareness of one's own self as a responsible agent that is achieved through an engagement with others and the *prolepsis* of the cause (p. 10).

N.'s attempt to connect the two *tropoi* is certainly admirable. As will become clearer later on, N. also has the unquestionable merit of having brought to the attention of Epicurus' readers a very neglected topic, namely the function of *pathe* in the construction of the subject's identity and self-awareness. Nevertheless, N.'s interpretation has its limits. First of all, it is not quite clear how N. interprets the notion of *tropos*. He seems to understand the expression both as a way of describing a method of explanation adopted by Epicurus to interpret the formation of character (p. 10: «At the end of book XXV, Epicurus says that he has given an account of two manners of explanation, the *pathologikos tropos* and the *aitiologikos tropos*») and as a way to indicate the mode of development of character (*ibidem*: «Epicurus, at least, seems to have been concerned with one's character in relation to one's mental development in both manners, the *pathologikos tropos*, as

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Cf. D. N. Sedley, *Epicurus' Refutation of Determinism*, cit., p. 17.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> On this see also F. G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, cit., pp. 52-57.

one's self-conception through one's own affections or *pathe*, and the *aitiologikos tropos*, as the awareness of one's responsible self by means of one's *prolepsis* of the cause»). However, I believe that although, according to Epicurus, the method of explanation must be strictly consonant with the reality under consideration in each particular case, in this book, as in other works<sup>7</sup>, the philosopher more specifically understands the term as a method of explanation and not as a mode of being – or, in this case, a mode of development of a being.

Secondly, I do not believe that either in this text or in any other work Epicurus exclusively applies the term *pathos* to pleasure and pain, but rather that the expression is often used to indicate the modifications occurring in the soul-body compound at the atomic level and underlying processes and properties that manifest themselves on the psychological level<sup>8</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Epicur., Pyth. 87.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> On at least two occasions in Book 25 of *On Nature*, Epicurus speaks of «recollection or affection analogous to recollection» (cf. Laursen 1995, p. 92, 1420, corn. 2, z. 3 = [35.II] Arr. [Arrighetti] and Laursen 1997, pp. 16-17, 1191, corn. 4, pz. 2, z. I = - 24 inf./1191, corn. 7, pz. I, z. 2-3 = - 23 sup. ll. -5/-3). On one of these occasions, he also speaks of "recollection or movement (kinesis) analogous to recollection". In doing so, Épicurus provides two clues: the first is that for him, at least in this field of enquiry, the term pathos is interchangeable with kinesis, and thus describes a process or activity. The second clue is that pathos can be a kind of activity akin to recollection, which is to say a function clearly different from pleasure and pain. As is widely known, moreover, in the Epicurean lexicon ἀναλογία and related terms indicate either the similarity between phenomenal data (Epicur., Nat. II, Sedley 1976 [D. N. Sedley, Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus, «Cronache Ercolanesi» 6 (1976), pp. 23-54], p. 32 col. III a, 5 = [26.39] Arr.) or, more often, the similarity between experiential data and aspects of reality that cannot directly be observed (Epicur., Hrdt. 40, 58, 59). In particular, in Book 25 of On Nature, Epicurus uses the noun ἀναλογία (Epicur., Nat. 25, Laursen 1995, p. 104, 1056, 3, 2 ll. 9-10 = [34.14] Arr.) and the adverb ἀναλόγως (Epicur., Nat. 25, Laursen 1995, p. 104, 1056, 3, 1 l. 8 = [34.13] Arr.) to establish a relation between the experiential data taken as a basis for enquiry and the underlying physical processes (E. Asmis, Epicurus' Scientific Method, Cornell University Press, Ithaca-London 1984, p. 177). For a deeper analysis of the meaning of the term  $\pi \alpha \theta \eta$ , see F. G. Masi, *Epicuro* e la filosofia della mente, cit., pp. 52-56. For this very same interpretation of the term, see also M. H. Koenen, Lucretius' Olfactory Theory in De rerum natura IV, in K. A. Algra-M. H. Koenen-P. H. Schrijvers (eds.), Lucretius and his Intellectual Background, North Holland, Amsterdam 1997, pp. 163-177; D. Konstan, Lucrezio e la psicologia epicurea, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 24 ff.; G. Leone, Il PHerc. 1811/335. Epicuro, Sulla natura, libro III?, «Cronache Ercolanesi» 48 (2018), pp. 5-24, focused on «visual affection». For a different interpretation of the term, more similar to the one suggested by Nemeth, see also P. Lautner, Das Verhältnis von pathos und aisthesis bei Epikur, «Acta

In the light of this, it might be possible to define the focus of Book 25 in a slightly different way from N. Epicurus' aim would be to explain the nature and genesis of those mental states that contribute to determining the individual self, according to two methods: the study of underlying atomic alterations and that of their causes.

The need to come up with a method of explanation of this sort for the development of the self ought to be identified in the polemical and dialectical nature of the book as a whole, which aims to counter the attempts made by some people both within and without the Epicurean circle to analyse the properties of the mind in terms of properties and unchangeable and necessary atomic motions. Immediately after mentioning the two tropoi, Épicurus addresses some interlocutors in the second person plural, recalling their arguments. This is not the only passage in the book where the philosopher addresses someone directly. Elsewhere he accuses his interlocutors of having reached foolish theses on account of their naivety, criticising their arguments9. On the basis of these references, therefore, it is possible first of all to hypothesise that the research emerged within the framework of a critical engagement with some pupils who had questioned the inner consistency of the system. Moreover, it is likely that this exchange offered Epicurus the opportunity to distance himself both from philosophical views he did not share and from the attempts made by some opponents of his to work out the fatalistic implications of Epicurean atomistic psychology. Throughout the book, or at least its surviving parts, Epicurus is clearly bent on fighting someone outside his school circle, someone whose identity is impossible to determine. This person sought to show that human beings' psychological development and moral progress is the inevitable outcome of the unchangeable properties and motions of the individual atoms constituting the human organism, the specific nature of its atomic constitution, and people's mechanical and passive interaction with the environment 10.

This allows us to clearly posit a dialectical origin for the research conducted in Book 25: the enquiry on the psycho-physical alterations

Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis» 25 (1989), pp. 23-27; F. Verde, *I* pathe *di Epicuro tra epistemologia ed etica*, «Elenchos» 39 (2018), pp. 205-230.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Cf. again Epicur., *Nat.* 25, Laursen 1995, p. 92, 1420, corn. 2, z. 3 = [35.11] Arr. <sup>10</sup> On the polemical nature of this book, see F. G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, cit., pp. 62-157 and F. G. Masi-F. Verde, *Mind in an Atomistic World*, cit., pp. 246-248.

behind the formation of the self and their causes is key to defending the consistency of Epicurean atomism against the attacks levelled by some opponents. Epicurus may thus have felt the need to establish the correctness of the method of analysis adopted for these changes and the conditions in which they occur.

As I will later argue, N. often recalls this polemic, although he does not always adequately exploit it to interpret the more constructive and positive aspects of Epicurus' exposition. For instance, following Sedley, N. refers to this polemic as to a digression from the main line of argument (p. 45). But in fact Epicurus' need to oppose to rivals' criticism a revised and more worked out version of atomistic philosophy of mind pervades all the book, from the fragments belonging to the early part of the treatise to the ones belonging to the later part.

Let's take a closer look at how N. bases his interpretation of the *pathologikos tropos* on an original reading of some fragments from the first part of the book, the one least preserved and most overlooked by commentators.

#### 2.1 The pathologikos tropos

In order to explain how, according to Epicurus, a subject becomes aware of himself on the basis of the *pathologikos tropos*, N. focuses his attention on four fragments that are particularly interesting and relevant for the sake of his argument. They come from the first part of the book and have indeed been overlooked by scholars because they are particularly uncertain and difficult. The first of these fragments consists of just a few letters, on the basis of which it seems possible to reconstruct the expression  $\dot{\epsilon}\alpha\nu\tau\tilde{\omega}\iota\dot{\epsilon}\alpha\nu\tau\tilde{\omega}\nu$   $\delta\iota\alpha\nu\sigma\tilde{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$  and identify self-reflective thought as the topic under consideration:

```
Fr. I
+/- 10/12 ]υ[...]οι[+/- 6/7] μοι ἡη[τέον ἑαυτῶι ἑα]υτὸν λέγεσθαι
δ[ιανοεῖσ]θαι.* `τ´ούτωι μ[..].[+/-5/6] ..ρμω[...]ρος α[
```

[...] I must say that he is said to think of himself by means of himself. By means of this [...] $^{II}$ 

<sup>&</sup>lt;sup>II</sup> Fr. I = Epicur., *Nat.* 25, Laursen 1995, p. 104, 1191, corn. 4, pz. I, z. 2, col. 4. From here onwards I will follow N.'s classification of the passages and his translation, if not differently indicated.

The second fragment is a complicated one, not only because – owing both to its state of conservation and to Epicurus' succinct and technical style – it leaves many references unspecified, but also because the topic is treated from a twofold perspective: at once epistemological and physical. It is worth quoting it, because some of the doubts raised by N. may possibly be resolved by better contextualising the passage in relation to Epicurean psychology, on the one hand, and, on the other, to the kind of polemic that pervades Book 25.

The passage is the following one:

Fr. 2 ἐξ ὄγκων [[ων]] εἶναι σωματικῶν πεποιημένον, εἶτα τὸ κοινὸν ἑαυτῆς ἐπεθεώρησε [[ν]] πάθος ὡς οὐδὲ διανοηθῆναι ἄλλα δύναται παρὲ[κ] τού[τ]ων, ἄν τε σώματα [+3/4].ν ἄν τε κα[ὶ] τὸν τό[π]ον πρὸς ἀναλογία[ν..] καὶ γὰ[ρ] τοι `ς´[.].[+/- 6/7]υμ[.] π[+/- 12/14]...[[ν[.]]][+/- 8/10]ουν[+/- 10/12] μθε[-]πο[-]

[...] made out of corporeal entities, then it studied the common affect of itself in addition, since it cannot even think of anything else besides these, whether we <think> of bodies, or even of place by analogy [...]<sup>12</sup>

N. clearly identifies the reasons that make it difficult to interpret the passage: it is unclear a) what is made out (πεποιημένον) of corporeal entities: b) what the subject of  $\dot{\epsilon}\pi\epsilon\theta\epsilon\omega$ onge is: c) what a common affect of itself is; and d) what τούτων refers to at the beginning of the third line. As regards the solutions N. suggests, it is possible to advance the following considerations. a) It is certainly plausible to assume that the subject of  $\pi \varepsilon \pi$ οιημένον is  $\pi \dot{\alpha} \theta$ ος, which is mentioned in the following line. If this is the case, however, it is necessary to more clearly explain the difference between what is made out of corporeal entities and the common affect of itself. Hence, it is necessary to resolve the subsequent questions. b) With regard to the second question, N. vacillates between two possible solutions. On the one hand, he tends to agree with Laursen that the subject of ἐπεθεώρησε is διάνοια, which is to say the rational part of the soul that is responsible for noetic and dianoetic functions; on the other hand, the affect of oneself would suggest that ψυχή is the most suitable subject, insofar as it is the soul that shares

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Epicur., *Nat.* 25, Laursen 1995, pp. 104-105, 1056, cor. 3, z. 2 = 5 II = 9 N = 889 O = [34.14] Arr.

the same affect as the body through sensation. N. thus resolves this ambiguity by suggesting that it is διάνοια which studies the affect common to body and soul. With respect to this solution, however, it is worth bearing in mind that Epicurus considers the distinction between soul and mind in functional and not ontological terms. Mind and soul have the same atomic nature. What distinguishes the two is their different location within the organism: one is concentrated in the chest, while the other is distributed throughout the channels, pathways, and pores left empty by the atoms forming corporeal structures - blood, viscera, organs, and bones - which vary in terms of consistencv. By virtue of their different surrounding conditions, mind and soul can perform different activities<sup>13</sup>. Precisely because mind and soul are the same from a constitutive point of view, in this book – like Lucretius in his poem – Epicurus also uses the term ψυχή to specifically refer to διάνοια alone<sup>14</sup>. It is misleading, therefore, to ask whether the unexpressed subject is to be identified as διάνοια rather than ψυχή. Moreover, when it comes to the interpretation of this passage, it may be helpful to note that εἶτα is used to mark a new phase of study, evidently with respect to the one previously discussed: a phase that concerns precisely the kind of affect produced by corporeal masses. c) It is a matter, then, of understanding what it means to say that the mind first studied the affect as something produced by corporeal masses and then as the common affect of itself. N. interprets what is made out of corporeal entities as the object of thought and as the common affect in the sense of the affect, pleasure or pain, which soul and body experience together via sensation by virtue of their συμπάθεια (cf. Epicur. *Hrdt*. 63-64 e Lucret., *DRN* III 168-176). However to solve this problem, it may be helpful to recall that, in some fragments from the first part of the book that precede this text, Epicurus seeks to foil the attempt made by some opponents to reduce the overall condition of the mind to that of its individual components, evidently in order to demonstrate that the mind is unchangeable or at any rate dependent upon factors that escape all retro-action or control<sup>15</sup>. Within this context,

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> On this see F. Verde, *Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, cit. See also F. G. Masi-F. Verde, *Mind in an Atomistic World*, cit.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Fr. 15, p. 90 = Epicur., *Nat.* 25, Laursen 1997, p. 28, 1191, corn. 7, pz. 2, z. 3 = - 16 inf./1191, corn. 8, pz. 1, z. 2 = - 15 sup. = [34.34] Arr.; 697, corn. 3, pz. 2, z. 3; 1056, corn. 6, z. 1; Lucret., *DRN* III 421-424.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Cf. Epicur., *Nat.* 25, Laursen 1995, p. 93, 1420, 2, 4, = [35.12] Arr.; p. 101, 1056, 2, I = [34.10] Arr.; p. 102, 1056, 2, 2 = [34.11] Arr.

the passage under consideration might be designed to explain that the mind contemplates its own affective condition first at the physical level, as something produced by corporeal masses, which is to say by aggregations of atoms as opposed to individual atoms, and then, from a psychological and epistemological perspective, as the overall condition of affection of itself which – as will become clearer later on – has a different and further causal efficacy compared to that of its individual components. The rest of the passage, from ως onwards, explains why the mind must contemplate its condition of affection in such a way. d) Straining the text, N. refers the plural pronoun τούτων to the unexpressed subject of the singular neutral participle πεποιημένον. In the light of this and the previous interpretations, N. takes the passage to mean that the mind is not «able to think anything besides these, that is what is made out of corporeal entities, presumably the object of thought, and its resulting affection which the body and the soul suffer as a common affection. Accordingly this passage is about how the διάνοια functions in perception or thinking after the body and the soul have been affected» (p. 12). As N. rightly notes, when understood in such terms, the passage «suits the context of self reflective thinking very well» (p. 12). However, from a grammatical point of view, it is more likely that this participle refers to έξ ὄγκων σωματικῶν and has a proleptic function with respect to σώματα and τόπον. The explanation, therefore, would be that the mind cannot think of an affect as something other than the corporeal masses producing it, which in turn are made up of bodies and space, meaning occupied void conceived as the precondition for the interrelation between bodies. When understood in such terms, within the context of the aforementioned polemic, the passage might be taken to explain the affect which the mind has of itself based on its physical components. Like other fragments that N. does not take into consideration, this passage might be seen to highlight the fact that any mental condition, including self-reflecting thinking, while being an atomic product, depends on the mutual relation between bodies and not on the motions and the properties of the singular atoms from which it comes about, and hence not only that it cannot be eliminated in favour of its individual components, but also that it is not necessitated, which is to say it is not unchangeable.

The third fragment considered by N. is particularly interesting:

Fr. 3 [έ]αυτῶι κατὰ τὸ ὅμοιον καὶ ἀδιάφορον ἑαυτὸν ρἡθήσεται

διανοεῖσθαι οἶον ἑνός τινος ταύτηι τοῦ νοουμένο[[ν]]υ ὄντος ἀλλὰ και ἐφ' ἑαυτ[ὸ]ν ἑαυτῶι εἰκ [τῶν] ἄλλων, καθότι δ' ἐν [πά]θει τινι ἑαυτὸν λέ[γεται διαν]οε[ῖσθ]αι ηδ[+/– 5/6] ερεωστ.[.]σ..[+/– 7/8]δ[.]ο.[] η κα[] μιν[.]σ[+/– 7/8]ν[]σιον[

[...] it will <not> be said <only> that he thinks of himself by means of himself in accordance with the similar and non-different, as if the thought is some unity with this, but also towards himself from other things [i. e. what are caused by other things] by means of himself [i. e. by his *pathos/pathe*], as he is said to think of himself in some affection [...]<sup>16</sup>

N. provides a partly emended and improved text compared to the one edited by Laursen, along with a new reading (p. 13, 24-25, 47-48). According to this passage Epicurus claims that a subject is capable of thinking of himself by means of himself. N. maintains that, in the light of the expression  $\dot{\epsilon}\nu$   $\pi\dot{\alpha}\theta\epsilon$ 1 tive used at the end of the passage, this statement can be taken to mean that a subject is capable of thinking himself through the affection of pleasure or pain occurring concomitantly with sensory experience.

What is less clear about this text is the difference that Epicurus appears to be establishing between «thinking of himself by means of himself in accordance with the similar and non-different» and «thinking towards himself from other things [i. e. what are caused by other things] by means of himself [i. e. by his pathos/pathe], as he is said to think of himself in some affection». According to N. the matter under consideration is always the same, namely self-reflective thinking, but it is discussed in two ways. The first way in which a subject thinks of himself is according to the criteria of similarity and non-difference. To explain the meaning of "similar" and "non-different", N. draws upon the First Alcibiades and other passages from the second part of Book 25, in which Epicurus discusses memory and suggests that self-thinking is possible through the subject's recollection of agents similar to himself and the engagement with different causal factors. But in order to grasp the meaning of the criteria of ὅμοιον and άδιάφορον, it might be possible to clarify the exemplification (οἷον) provided by Epicurus in a different way. The content of thought can be regarded as the same thing as the mind (for this is how we

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Fr. 3 = Epicur., *Nat.* 25, Laursen 1995, pp. 104-105; 1056, corn. 3, z. 3 = 5 III = 10 N = 890 O = [34.15] Arr.

can interpret the female pronoun  $\tau\alpha\dot{\nu}\tau\eta$ , as already suggested by Laursen and done by N. at p. 24), probably insofar as what is thought about (i. e. the object) coincides with the state of the mind at a given moment, with a particular physical arrangement of it<sup>17</sup>. However, by making Epicurus' extremely succinct phrasing a little more explicit, the content of thought can also be distinguished from the mind, as the content that is thought vis-à-vis that which thinks. Thus the mind might be capable of thinking itself as it thinks. If what has been suggested is plausible, the first way of thinking of oneself would involve both a recognition of likeness (since in fact the thinking subject is also the object) and a recognition of distinction (since there is a difference between subject and object, even though in this case they coincide).

The second way in which a subject thinks himself is identified by N. in the following way: a subject directs his attention to himself by means of himself, which is to say through *pathos*, i.e. the state of pleasure or pain he finds himself in, starting from the perception of external elements, which always goes hand in hand with an affective condition. N.'s interpretation of *pathos* in the sense of pleasure and pain, and of its function related to the development of self-reflecting thinking within the context of this specific passage, is certainly possible. As is widely known, according to Epicurus, by directly or indirectly influencing the sense organ, the object of corporeal sensation engenders an affection of pleasure or pain in the body. For the subject, pleasure and pain constitute the inner sign of the experiencing of external objects. Via pleasure and pain, therefore, the subject is capable of shifting his attention from the object perceived to himself.

This second mode helps clarify the meaning of a fourth fragment taken into account by N. (confusingly numbered as fr. 5)<sup>18</sup>. In this text Epicurus argues that if a living creature were incapable of thinking of itself through itself, which is to say – on the bases of what we have learned from the last section of fr. 3 – if it were incapable of being aware of itself in virtue of its own affects, it would also be incapable of perceiving itself and of engaging in rational calculation about affects in relation to the ultimate aim.

Notwithstanding the unavoidable uncertainties, partly caused, of course, by the nature of the texts under scrutiny, by focusing the reader's attention on these four fragments, N. has had the merit not just of

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup>On this, see J. Annas, Hellenistic Philosophy of Mind, cit., pp. 157-175.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> N. reports fr. 4 = Epicur., *Nat.* 25, Laursen 1995, pp. 105-106, 1191, 4, 1, 2, 6 at p. 56, n. 56.

noting the importance of *pathe* for the psychological development of the subject, and in particular for the development of self-awareness, but also of distinguishing and clarifying the various aspects of the perceptual-sensory experience. In this respect, N.'s analysis of *epaisthesis* seems absolutely convincing (pp. 18-21). The author here takes up and further develops Long-Sedley's interpretation of the term: whereas sensation represents the effect on the sensory organ of its contact with a stimulus coming from an external object, *epaisthesis* constitutes the irrational soul's sensory recognition of the external object perceived. This involves *pathos*, which is to say the recognition on the part of the perceiving subject of his own inner physical condition, as opposed to the perception of the object itself.

Let's see now how N. explains awareness on the basis of the *aitiologikos tropos*.

# 2.2 Aitiologikos tropos

In the case of the *aitiologikos tropos* too, the author sets out from a text that is little known among scholars (pp. 25-27):

Fr. (a)
.]ητι τὴ[ν] ψυχὴν κ[αὶ τ]ὴν λοιπ{ι}ὴν φύσιν [ά]π‹ο›ποιῆσαι τὸ ζῶ[ιον] καὶ τὸ νοουμένην [έ]νότητι μηθὲν ἢ [τὸ] ἕτερον νοεῖν τὴν [ψυχι]κὴν καὶ τὴ[ν λοιπὴν] φύσιν ἐξ ἦς ε[ἶναι εἰρή]καμεν.
(\*) εισμ.[.] μὴ κατ' ὀφθαλ[μ..]υσκρ[+/- 2/3]ασπ[+/- 3/4]και[

[...] that the soul and the rest of the nature make the living being, and which we said to consist of the rational and remaining nature – which is thought to be a unity – thinks nothing but the other [...] not in the eye [...] 19.

According to N., this text, when compared with fr. 3, corroborates the hypothesis that the self-reflecting thinking of Epicurus is to be interpreted in the light of the originally Socratic idea of knowing oneself through others. On the basis of fr. (a), the opening part of fr. 3 might be taken to suggest that a person thinks of himself through himself, which is probably to say through the memorising of the visual perceptual experience of other living beings both similar to and different from him, whose corporeal appearance is found to be a

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Epicur., *Nat.* 25, Laursen 1995, p. 72, 419 fr. 7.

unitary compound of soul and body. In the light of fr. 3, fr. (a) might mean that in perceiving itself as a unity of soul and body, and in seeing and thinking others as living beings that act, a living being forms a concept of itself as a responsible agent. Leaving aside the doubts already expressed with regard to the interpretation of fr. 3, it seems that the only conclusion that can safely be drawn from fragment (a) is that according to Epicurus a living being is a unitary organism – as already established in *Hrdt*. 63-66 – which interacts with what is other than itself, in terms of thought and sensation, as such. The need for Epicurus to once again confirm this aspect of his anthropology can be explained in the context of the book as an attempt to respond to those seeking to reduce an animal's activity to that of its atomic components, and to outline a systematic conception of the living being within the framework of an atomistic theory.

## 2.2.1. Prolepsis

However, in support of his interpretation, the author carries out a complex analysis designed to explain in what the prolepsis of one's own causal responsibility consists (pp. 27-48). To start with, he provides thorough and persuasive explanation of what prolepsis is. As is widely known, prolepsis is a difficult notion to interpret. Although the most informative source we have on the matter, Diog. Laert. X 33, lists it among the criteria of truth adopted by the Epicureans, the term rarely occurs in Epicurus' writings and no explicit definition of it is ever provided. Not only that, but Diogens Laertius describes it by resoring to terms that suggest very different mental conditions and operations, namely something akin to apprehension, to right opinion, and to a general concept or notion that has been absorbed. N. provides an explanation of Epicurean *prolepsis* that is meant to be consistent with the way in which the philosopher conceives the experience of perception in general, and which fully takes into account the distinction between rational and irrational soul.

In brief, according to N. *prolepsis* can be understood as a process, which, on the one hand, collects, recomposes and translates into a general mental representation, *typos*, the many different aspects of the experience of sense-perception, and which occurs at the level of the irrational soul, in forms that vary according to the sense organ. On the other hand, through *epaisthesis*, or the irrational awareness of an external object, this process is capable of recalling the representa-

tion in question and of tracing it back to the perceived object, in such a way as to bring about a rational recognition of it too, on the basis of which the subject can form a right opinion on the nature of the object. N.'s solution is certainly noteworthy and largely persuasive. However, in support of this interpretation N. invokes, among other sources, a passage from Book 25 of *On Nature* which in my view does not provide sufficient evidence to confirm it (pp. 38-39). The passage in N.'s translation<sup>20</sup> runs as follows:

Fr. (b) ήττον, τοῖς δ' ὅλως ἐπὶ βρα[χύ] τι καὶ οὐκ ἐντυπῶν πάλιν τινων καὶ πρὸς τὴν διανοητικὴν σύνκρισιν ὁμοιοσχημόνων τοῖς πρὸς τάδε τὰ αἰσθητήρια παρεμπιπτόντων ἐκ τοῦ ἐκεῖθεν προοδοποι[[η]]ηθῆναι τά γε δὴ πολλὰ ἐχούσης μὲν καὶ αὐτῆς τῆς συστάσεως τῆς διὰ τῶν στοιχείων αἰτίας παρὰ τὴν τῶν ἀτ[ό]μων διαφορὰν καὶ τῶν προυπαρχόντων πόρων, \*\* οὐ μὴν [ἀ]λλ[α] καὶ τοῦ ἀπογεγεν[νημέ]ν[ο]υ νοηθέντο[ς]...

[...] less, but moulding impressions on some to a very small extent and on some not at all, and [the *eidola*] similar in shape to those [*eidola*] which [impact] these sense-organs fall into the rational aggregate as the way has been prepared for them from over there, for in the most cases the same constitution has the cause through the elements operating on the difference between the atoms and the pre-exiting pores [...] but the thought content of the product [i. e. of the occurrent mental state] also [...]<sup>21</sup>

With regard to this text, N. relies on my interpretation, based on a comparison with fr. 9 Smith of Diogenes of Oinoanda and a passage from Lucretius' *DRN* (IV 962-983), a part from an important point, which is worth highlighting <sup>22</sup>. I will therefore briefly recall my interpretation of the passage in order to then better illustrate the original contribution provided by N. and my reservations concerning his proposal.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> In F. G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, cit., pp. 49-50 I offer a different translation. In any case, on this passage, see now A. Gigandet, *Diogène, Lucrèce et la théorie épicurienne de l'imaginaire. Fragment 9* – De rerum natura *IV 971-993*, in J. Hammerstaedt-P.-M. Morel-R. Güremen (eds.), *Diogenes of Oinoanda: Epicureanism and Philosophical Debates*, Leuven University Press, Leuven 2017, pp. 207-220, who provides a revised and improved text by Hammerstaedt.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Epicur., *Nat.* 25, Laursen 1995, p. 91, 1191, corn. 6, pz. 2, z. 2, col. 3; 1420, corn. 2, z. 2 = [35.10] Arr.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> F. G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, cit., p. 50 n. 144.

Epicurus here would appear to be explaining that a mental aggregate is capable of receiving to different extents the simulacra that flow into the eyes, once they have opened a path for themselves through the sensory organ itself. In other words, the mind would appear to receive a perceptual residue from the eyes that preserves a structural and typological homogeneity with the external objects it originates from owing to the winding route it follows through the organism to reach the mental aggregate. The causes of the different degrees of impressionability of the mind across different subjects or different times would be, on the one hand, the atomic constitution of the individual, which despite its compactness, by virtue of the atoms and pores it comprises can be more or less suited to undergoing this process, and, on the other, what the mind thinks, which is to say that on which it concentrates and towards which it extends itself.

N. argues that this interpretation is limited by the fact that it describes the process of transformation of a sensory perception into a mental representation in purely physiological terms. In his view, in the second part of the passage Epicurus would be drawing a clear-cut distinction between the formation of representation on the non-rational level and the formation of representation on the rational level. In particular, Epicurus would initially be explaining that the simulacra which have interacted with the eyes leave an impression upon the rational aggregate; but then, through the use of the verb προοδοποιηθηναι the philosopher would not merely be describing the physical process paving the way for the flow of simulacra towards the mind, but would rather be explicitly referring to the proleptic process of translating the εἴδωλα into τύποι. The representations of sensory organs would not be enough for the mind to carry out its activity of opining and reasoning, precisely because sensory representations are non-rational, whereas thought requires the rational recognition of the perceived object and the surroundings, and self-awareness. The use of the adjective ὁμοιοσγήμων would indicate that the simulacra which the mind receives are only similar to those that leave an impression on sensory organs, which suggests that they have undergone a proleptic process of generalisation.

The suggestion that we keep together the epistemological level of the explanation of mental representations and the psycho-physical one is certainly interesting and acceptable, and I myself believe that for the Epicureans reality comprised two different layers: the mental level, made up of the sum of properties we perceive and are aware of, and the physical level, represented by the underlying atomic processes – where the higher level cannot fully be reduced to, or identified with, the lower one. The verb  $\pi \rho oo \delta o \pi o in \theta \tilde{n} \nu \alpha i$  was probably borrowed from Aristotle's Parva naturalia, where it is used within the context of an analysis of dreams (De div. 1 463a 26), and is recalled in the aforementioned passages by Lucretius and Diogenes, within the framework of a physiological description of the process by which images reach the mind. Personally, I still think that this verb has a chiefly physical meaning and that at this stage in Epicurus' exposition it reflects his concern to illustrate mental processes in atomistic terms, so as to show the adequateness of his theory of nature and account for more complex phenomena<sup>23</sup>. The adjective ὁμοιοσχήμων - like ὁμοιόμορφος, a term which Epicurus uses in other contexts of his work On Nature – points to the physical aspect of representations. In particular, the scheme represents the sum of the structural and stable properties of an object – for example, its magnitude and shape/ structure. The *morphe* represents instead the external and transient properties of an object – for example its shape/appearance and colour (Epicur., *Hrdt.* 55). The homogeneity of the scheme, then, points to a correspondence between the simulacrum and the object which concerns structural and stable properties; the morphological homogeneity to a correspondence which also concerns external and transient properties. To argue that the simulacrum which reaches the mind is structurally homogeneous with that which has left an impression on the eyes thus means that, according to Epicurus, the simulacrum impressing itself on the dianoia preserves the structural properties of the simulacrum which has impacted the eyes, and hence those of the external object it originates from, yet not necessary all its morphological properties. Therefore, the simulacrum that reaches the dianoia gives rise to a typological representation of the external object, which does not reproduce all its external details<sup>24</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> In itself, this does not rule out that Epicurus is an anti-reductionist or anti-determinist. In this book Epicurus pursues a twofold aim: to show that the atomistic theory is capable of furnishing an explanation of psychic phenomena and, at the same time, to assign the acting subject a power of self-determination that cannot be reduced to factors over which he has no control. These two aims are not always jointly pursued in the surviving passages, as the author may have one or the other goal in mind, depending on the polemical context or the issue addressed.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> On this point see G. Leone (ed.), *Epicuro*, Sulla natura: *Libro II*, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 536-537; A. Corti, Όμοιοσχήμων e ὁμοιόμορφος. *Alcune riflessioni sulle pro-*

Finally, it seems to me that in general the whole description of the way in which the mental aggregate is imprinted with the same  $\epsilon i\delta \omega \lambda \alpha$  that penetrate the eyes is designed to emphasise – like other sections of Epicurus' work – the physiological continuity between the process of sense-perception and the dianoetic process of representation, which according to Epicurus is crucial in order to ensure the veracity of  $\phi \alpha \nu \tau \alpha \sigma i\alpha$ . Hence, I do not share N.'s idea of identifying two stages and levels of explanation in this passage, one devoted to the physiological formation of visual representations and the other to the mental formation of dianoetic representations. Epicurus is describing a single process, the process whereby a simulacrum, starting from the eyes, makes its way into the atomic constitution through any areas of the organism it encounters along its path, and impresses itself on the dianoia, giving rise to a representation of the external object.

# 2.2.2. The prolepsis of causal responsibility

After having described *prolepsis*, N. moves on to consider the way in which a subject develops a *prolepsis* of himself as a causally responsible agent (pp. 45-48). For this purpose, he turns to a widely discussed passage <sup>25</sup>:

#### Text P

(o) [...] by which we never cease to be affected, the fact that we rebuke, oppose and reform each other as if the responsibility lay also in ourselves, and not just in our original constitution and in the accidental necessity of that which surrounds and penetrate us. (I) For if someone were to attribute to the very process of rebuking and being rebuked the accidental necessity of whatever happens to be present to oneself at the time, I

prietà degli εἴδωλα nella dottrina di Epicuro, in F. G. Masi-S. Maso (eds.), Epicurus on eidola. Peri physeos Book II, Update, Proposals and Discussions, Hakkert, Amsterdam 2015; F. G. Masi, Dagli occhi alla mente: il percorso tortuoso degli eidola, in F. G. Masi-S. Maso (eds.), Epicurus on eidola, cit., pp. 118-119.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> D. N. Sedley, *Epicurus' Refutation of Determinism*, cit.; S. Laursen, *Epicurus* On Nature *XXV* (*Long-Sedley 20 B, C, and j*), «Cronache Ercolanesi» 18 (1988), pp. 7-18; J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, cit.; J. Annas, *Epicurus on Agency*, cit.; R. W. Sharples, *Epicurus*, *Carneades and the Atomic Swerve*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 38 (1991-1993), pp. 174-190; S. Bobzien, *Did Epicurus Discover the Free Will problem?*, cit.; P.-M. Morel, *Atome et nécessité: Démocrite, Épicure, Lucrèce*, cit.; T. O'Keefe, *Epicurus on Freedom*, cit.; F. G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, cit.

am afraid he can never in this way understand <his own behaviour in continuing the debate...> (2) <He may simply choose to maintain his thesis while in practice continuing to> blame or praise. But if he were to act in this way he would be living intact the very same behaviour which we have in mind in the case of ourselves in accordance with our *prolepsis* of the cause, and he would have changed the name only. (3) <...> such error. For this sort of account is self-refuting and can never prove that everything is of the kind call 'necessitated'; but he debates this very question on the assumption that his opponent is himself responsible for talking nonsense. (4) And even if he goes on to infinity saying that this action of his is in turn necessitated, always appealing to argument, he is not reasoning it empirically so long as he goes on imputing to himself the responsibility for having reasoned correctly and to his opponent that for having reasoned incorrectly. (5) But unless he were to stop attributing his action to himself and to pin it on necessity instead, he would not even <...> (6) refute ... [by calling] what is said [to be doned by ourselves by the name of necessity, it is only the name that is changed. But it is necessary for him to demonstrate [instead] that the proleptic outlines <attached> to this thing we call the cause by ourselves are defective. (7) But even to call necessitation empty as a result of your claim. If someone will not explain this, and has not auxiliary element or impulse in us to dissuade us from those actions which we perform, calling the cause for them 'thorough us ourselves' but if for everything which we desire to do and we call the cause 'through us ourselves' he is giving the name of foolish necessity, he will merely be changing a name; (8) he will not be modifying any of our actions in the way in which in some cases the man who sees what sort of actions are of necessity regularly dissuades those who desire to do something in the face of compulsion. (9) And the mind will be inquisitive to learn what sort of action it should then consider that one to be which perform in some way 'because of ourselves' by desiring to perform it 26.

This is the section from the second part of the book in which the philosopher refutes the attempt made by some opponents of his to reduce the psychological development of man to the necessary out-

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Nemeth follows the integrated text I have provided in F. G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, cit., p. 95-96. As he notes (p. 64 n. 185) the text has received a lot of attention. I will provide only N.'s translation. Cf. Epicur., *Nat.* 25, Laursen 1997, pp. 34-40, [34.27-30] Arr., Long-Sedley 20C.

come of the mechanical interaction between nature and the environment. Epicurus criticises his opponents because they claim that all human dispositions and actions are necessitated, and vet continue to adopt reactive practices, such as praise and reproof, as though causal responsibility lay in the agents and not merely in the mechanical necessity of what surrounds and penetrates them. In doing so, the champions of necessity first of all prove their ineffectiveness, insofar as they are unable to change the way in which agents envisage their behaviour in the light of the *prolepsis* of causal responsibility. Secondly, they run into self-contradiction on the performative level since, when discussing the issue with other people, they affirm an absolute kind of necessity yet treat themselves as the authors of a correct reasoning and others as being responsible for their own fallacious arguments. In behaving in such a way, the champions of necessity are merely changing a name and calling "necessity" that which the subject conceives as his own causal responsibility. In order to avoid similar consequences, they ought to show that proleptic representations of causal responsibility are faulty and, conversely, that their own notion of necessity has an empirical foundation.

N. focuses his attention on this *prolepsis* of causal responsibility, seeking to explain how it is formed and how it contributes to the development of self-awareness on the subject's part:

it is our behaviour which makes us connect our *prolepsis* of the cause with ourselves. Accordingly, if the Epicurean *prolepseis* are built from recurrent experiences, that is, if they are the result of repeated encounters with things through sense perception, the *prolepsis* of our own responsible self must have primarily come from frequent observations of people behaving in ways that are in harmony with explicit causal processes. The memories of such actions, in turn, give rise to the conception of responsible agency, since we also start reflecting on our own behaviour, as it is represented in our repeated and immediate sense perception of ourselves. (pp. 46-47)

N. then nicely explains in what way the development of awareness of oneself as a causally responsible subject is connected with self-reflective thinking through affection. The concept of one's own causal responsibility could not emerge in a subject simply on the basis of the observation of a causal link between his own actions or those of other people and their effects, because even in a completely neces-

sitated world it would be possible to find causal connections of this sort. In order for the subject to have a notion of himself of this kind, he must experience the fact that his own actions are *causa sui*, caused by himself, in agreement with his desires. The *pathologikos tropos* thus subserves to the *aitiologikos tropos*, which is to say that the way in which the concept of self develops in a subject through his inner affects is the precondition for the development of the concept of the self as a responsible cause.

The discussion of the concept of self via *prolepsis* is further related to a broader discussion of the function of memory.

# 2.2.3. *Memory*

N. recalls a passage in which Epicurus explains the generation of the memory of one of the criteria of truth and provides a new reading of it.

### Text M

[μ]νήμη ἢ τὸ τῆι [μνή]μηι πάθος ἀνάλογον ὧν ἔδει μᾶλλον ἐνεγείνετο πρὸς τὸ ὡρισμένον καὶ τὰ πάντα ἐξελέγχον τῆς ἀναφορᾶς γινομένης καὶ οὐ πρὸς ἀόριστα καὶ κρίσεως προσδεόμενα.\* αὕτη δ' αὖ πάλιν ἡ τούτου μνήμη ἢ ἀνάλογος μνήμηι κίνησις τὰ μὲν συνεγεγέν[νη]το εὐθύς, τὰ δ' ηὔξητο τὴν ἀρχην ἔχουσα καὶ τὴν αἰτίαν ἡι μὲν τῆι πρώτει συστάσει τῶν τε ἀτόμων ἄμα καὶ τοῦ ἀπογεννηθέντ[ο]ς, ἡι δὲ τῆι ἐ[παυ]-ξομένει, ε[[ι π]άντα δρῶ[με]ν, τ[ῶ]ν ἀτόμων ἄμα καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀπογε[γεν]νημένου ἑ[ξ] ἀ[νά]γκ[ης ὰ]ντὶξουν ἐπ' ἐνὶων [τοῖς] ἀπ[ογ]εννήσασιν ...

[...] the memory or the *affection* (*pathos*) analogous to the memory of the more necessary things came to be/exist within in reference to the well-defined and that is used to test all things and not in accordance with things that cannot be defined but need judgment. This memory of that, or the movement analogous to memory, was again in one aspect cogenerated immediately, and under another it had grown, being the beginning and the cause for, in the first case, the first of both the atoms and what is produced [i. e. the occurrent mental state], in the other case, for the on-growing [constitution], by means of which we perform all our actions, of the atoms and the product itself [i. e. the occurrent mental state itself] that in some cases is necessarily opposed to what produced [...]<sup>27</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Epicur., *Nat.* 25, Laursen 1997, p. 16 ff., 1191, corn. 4, pz. 2, z. 1/1191, corn. 7, pz. 1, z. 2-3

The most interesting aspect of N.'s analysis lies in his interpretation of the expression «memory or the affection analogous to memory», which Epicurus regards as equivalent to the expression «memory or the movement analogous to memory». According to N. these expressions mean that memory implies the recollection of a past perceptual experience and that it is capable of reconstructing the affection associated with this experience. In brief, according to N.

a memory is either immediately present and in this case is constitutive of both the arrangement of the atoms and the arrangements of a given mental state, or recalling a memory requires some time during which the developing arrangement of the atoms as well as the emergence of a particular mental state takes place; in this latter case, the memory has a causal aspect in the structured formation of the occurrent mental state. The immediate co-generation seems to. (p. 49)

This is certainly one way of interpreting Epicurus' text. However, three difficulties emerge. The first difficulty is that - as N. himself acknowledges later on - the adjective "analogous" suggests that memory is the mental state that corresponds to an affection or to an atomic movement which occurs at the physical level. If this is true, memory and affection are not two states occurring on the same level; the former occurs on the mental level, while the latter is an alteration occurring at the atomic level. A subject will be aware of the mental state of recollection, yet not of the underlying atomic motion. The second difficulty is that, contrary to what N. suggests, from this expression it can hardly be inferred that memory belongs to the irrational part of the soul. Clearly, there is an active part of memory which consists, on the one hand, in being able to recall a past perceptual experience and, on the other, in being able to judge the recalled object, whether it is still perceivable or not. Perhaps, in order to better support his interpretation, the author might have perhaps referred to Lucretius and Diogenes' testimonies regarding the capacity of images in general to reactivate memories of past perceptual experiences and, at the same time, of the affects of pleasure and pain associated with them<sup>28</sup>.

Finally, N's reading of the passage, without any preliminary clarification of some fundamental concepts, such as the notion of

<sup>= -23</sup> sup.; 697, corn. 2, pz. 2, z. 4; 1056, corn. 5, z. I = [34.20] Arr.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Cf. Lucret., DRN IV 1011-1036; Diog. Oen. fr. 10 Smith.

σύστασις and of pair of terms ἀπογεννηθέν/ἀπογεγεννημένον, risks coming across as purely conjectural and speculative, not to mention largely incomprehensible. Indeed, I do not believe that the on-growing atomic constitution can be interpreted in the sense of the atomic arrangement momentarily produced by memory. For, while the text is notoriously difficult, it is clear that the direction of the causal relation which Epicurus wishes to establish is from the constitution to memory, and not vice-versa, as N. seems to suggest. Furthermore, to clarify the meaning of the passage, N. ought to have addressed two questions: the first is what the relation might be between memory and  $\dot{\alpha}\pi$ oyevvn $\theta$ év, on the one hand, and memory and  $\dot{\alpha}\pi$ oyevevvn $\mu$ évov, on the other. In a passage from the first part of the book, Epicurus seems to include memories among the apogegennemena. It is a matter of understanding what these two participles – one in the agrist, the other in the pluperfect - describe, namely whether they refer to the same thing or not; and whether memory can be taken to exemplify them. The second question is what relation exists between the original constitution and  $\dot{\alpha}\pi o \nu \epsilon \nu \nu \eta \theta \dot{\epsilon} \nu$ , on the one hand, and between the augmented constitution and ἀπογεγεννημένον, on the other. Many passages concern the contrast between the original or first constitution and the ἀπογεγεννημένον, whereas here the notion of original constitution is set in relation to that of ἀπογεννηθέν. I shall be returning to these issues in greater detail later on. For the time being, I will only suggest an alternative reading of this passage to that provided by N.: the phenomenon of recollection is the outcome of the full functioning of memory, which is to say the capacity to retain traces of past experiences and recall them, if need be, through a series of appropriate operations. The fact that every individual has the power to receive and retain given imprints from birth (this is the way I intend the fact that there is a cogenerated aspect of memory) is explained by his/her first atomic constitution, which is to say the particular composition of his/her mind and the disposition it has it has acquired within the organism as a whole. The fact that a person will exercise such faculty in relation to certain tupoi rather than others (this is the way I intend the fact that memory on another respect had grown) instead depends on his/her grown constitution, which is to say the way in which the composition and disposition of his/her mind have changed over time. If this interpretation is correct, we may therefore conclude that Epicurus is here providing a twofold description of memory. On the psychological level, active memory is described in

relation to its relation to its causal links with other mental states (i.e., the congenital faculty of receiving and retaining imprints from outside, the reference to the well-defined, namely the criteria of knowledge etc.). On the physical level, memory is described in relation to the specific state of the organism that is implementing it. We will consider later how Epicurus succeeds in reconciling this explanation with the idea that mind is capable of self-determination.

Aside from the problematic aspects I have sought to highlight, in the first chapter of his book N. has succeeded in providing an interesting new interpretative key to Book 25: on the basis of an in-depth analysis of little-known fragments, he has shown how the focus of Epicurus' attention is the question of the self – understood as self-awareness – and of its formation. N. has contributed to clarify how the *pathologikos tropos* and *aitiologikos tropos* are interconnected. In a convincing way, he has shed light on the close link that Epicurus establishes between the affection of oneself, the prolepsis of one's own causal power, and memory, highlighting the content of the treatise and its structure. It is now a matter of understanding how Epicurus acknowledges the development of self-awareness within the framework of an atomistic theory of the soul.

# 3. Epicurus' Physicalism

Text M is a crucial passage within the context of the argument developed in Book 25, because it bears witness to Epicurus' commitment to justify mental properties, in their various stages of development, within a physicalist framework in which higher ontological levels depend on lower ones. This will become clearer later on, in the context of an examination of mental development which assigns to διάνοια and its more complex functions a power of self-determination irreducible to that of other causal factors, such as the individual atoms composing it, its original nature or constitution – understood as the initial soul-body atomic compound – and the environment. The question raised by this passage, as it has been anticipated in the previous paragraph, is how Epicurus is able to reconcile these two requirements: to assign the mental level a degree of independence from the atomistic physical level without denying the dependence of the properties belonging to the higher levels on those belonging to the lower ones, since this would undermine his whole system.

N. explores this problem especially in Chapter 2, entitled Agency and atomism. The author's interpretation falls within the context of the lively critical debate which has developed since the 1980s, when D. Sedley published his pioneering and widely discussed landmark study *Epicurus'* Refutation of Determinism<sup>29</sup>. In this work Sedley argued that – against the attempts made by some philosophers from Nausiphanes' circle to derive determinist implications in the psychological and practical sphere from Democritean atomism – Epicurus sought to attribute a power of causal self-determination to agents and to ground this power within the framework of an emergentist theory according to which matter, at a certain level of complexity, acquires properties that are causally independent of it and capable of retroacting upon its physical states. Since then, numerous attempts have been made to reinterpret Epicurus' philosophy of mind, for two chief purposes. The first is to safeguard the consistency of his atomistic system, where higher and more complex ontological levels must causally depend on, namely produced by, lower and simpler ones – or can entirely be reduced to them (according to a reductionist theory) – and where it is impossible for the former to causally affect the latter. The second purpose is to credit the philosopher with an attempt to assign the mind a capacity for self-determination and autonomy with respect to certain causal factors over which it cannot exercise any control. The author takes this literature only partially into account. For N. claims:

it is very useful to present the general outline of the two most influential readings of Epicurus's theory as reductionist and anti-reductionist and the ideas of their strongest advocates, Tim O'Keefe and David Sedley, respectively before introducing any textual evidence. Presenting these interpretations at such level of generality will clearly show the assumptions with which these interpretations at such a level of generality will clearly show the assumptions with which these modern commentators approach the later fragments of book 25, and the introduction through their antithetical interpretations will provide the best insight into the key philosophical difficulties of these fragments. Furthermore, such a procedure allows me to reflect on them more easily during my subsequent, textual analysis on the strength of which I will evaluate the competing interpretations and put forward my own understanding of Epicurus' theory. (p. 71)

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> D. N. Sedley, Epicurus' Refutation of Determinism, cit.

Clearly, however, as will become clear later on, the implicit risk in a procedure of this kind is to present an anti-reductionist middle solution already attested in the literature – a solution half way between Sedley's emergentist interpretation and O'Keefe's one – as something utterly original, rather than as an only partially different version of solutions already put forward by other scholars.

N. has shown that the pathologikos tropos and the aitiologikos tropos. intended as ways of developing of the self, are closely interconnected and functional to the emergence of self-awareness in the agent: the former indicates the way in which the subject thinks of himself through his own inner affections, the latter the way in which the subject develops a concept of himself as a causally responsible agent. The author then focuses on fragments from the second part of the book, in which Epicurus further explores the aitiologikos tropos, explaining what the causal agency of the subject consists in. N.'s aim is to clarify in what way the causal power of man is grounded within the framework of an atomistic theory. To do so, he first clarifies what is meant by emergentism and reductionism (pp. 72-75). Then, by analysing some fragments traditionally regarded as central to this debate, he outlines an anti-reductionist solution (pp. 75-86). To confirm this solution, he analyses the fundamental notion on which the whole Epicurean treatment of the subject hinges, namely the notion of τὰ ἀπογεγεννημένα (pp. 86-92). Finally, N. explains how the notion of swerve was used to ensure the causal autonomy of mental states from physical states (pp. 92-98). The chapter has a clearly articulated structure.

In the following pages, we will be examining in greater detail the issues addressed by N. in the second chapter of his book. However, since a preliminary clarification of the notions on which Book 25 hinges and of the grounds for the polemic with his opponents might help better explain Epicurus' peculiar solution and its limits, before examining the interpretation suggested by N., it may be useful to spend a few words on such matters.

### 3.I. Atoms, Nature/Constitution, and Products

Most of Book 25 is devoted to an analysis of the kind of relationship that exists between products (or mental states) and atoms, on the one side, and their products and constitution, or nature, on the other. Epicurus' attempt to justify human causal responsibility and to explain the origin and the development of mental states essentially relies on

the use of these technical notions. In order to refer to mental states, Epicurus uses the participles τὸ ἀπογεννηθέν, τὸ ἀπογεννώμενον, τὸ ἀπογεγεννημένον and the plural ones τὰ ἀπογεννηθέντα, τὰ ἀπογεννώμενα and τὰ ἀπογεγεννημένα. N. does not overlook the fact that Epicurus employs the participle of the verb with different tenses, in order to refer to different phases of a given mental states (pp. 51 e 89), yet he does not believe this to be particularly significant for the translation of the term, which he simply renders as 'the products', following other interpreters.

But in fact, Epicurus makes sure to use the aorist participle for products at their original stage, the present participle for products in their stage of development, and the past participle for the stage at which they are developed. Here I will only be presenting what I regard as some particularly significant examples. In the above-quoted text on memory (M), Epicurus distinguishes between two aspects of memory, a congenital aspect, and an on-growing one. He traces the first aspect back to «the first atomic constitution both of the atoms and, at the same time, of the  $\dot{\alpha}\pi$ oyevvn $\theta$ év», and the second aspect back to the «on-growing constitution [...] of the atoms and, at the same time, of the ἀπογεγγημένον itself», thereby clearly associating the substantivised agrist participle τὸ ἀπογεννηθέν with the first atomic constitution and the congenital aspect of memory, and the substantivised perfect participle τὸ ἀπογεννημένον with the on-growing structure itself and the memory derived from it. The tenses of the two participles would thus appear to be used to refer to two different stages in the development of the atomic structure and of memory. In particular, the agrist participle would appear to refer to an initial stage, and the perfect participle to a phase of completion of the process. Similar conclusions can be drawn from other fragments. In this regard, among the various texts quoted by N., it is worth focusing on what he classifies as fr. 10:

Fr. 10 ... [ά]ποβαινόντων κατὰ [τ]ὰς συνωσθείσας ἀλ[λ]ὰ καὶ αἱ συνωσθεῖσαι ὁηλόνως ὁμοίως. φύ[σ]ιν γὰρ εἶχον συνωσ[θ]εῖσαι τοιαῦτα ἀπορ[ενν]ᾶν καὶ τοιούτο[υ] ἐ[νάρ]χεσθαι αἱ αὐ[ταὶ] κα[τὰ] τὸν [ἀ]π[ὸ] τοῦ αὐτο[ῦ δ]ιαστήματος τρόπον. [κ]αὶ τ[ὰ] ἀπ[ο]γεν[νηθέ]ντα ... (lacuna of a few letters)

[...] not only coming about in accordance with the [atoms] thrust together, but also the [atoms] trust together, clearly in

the same way. For if thrust together in an homogeneous way, the same atoms have the nature to produce such things and to start such a process [...] in accordance with the manner 'from the same distance' [...] And the  $\dot{\alpha}\pi \sigma \gamma \epsilon \nu \nu \eta \theta \dot{\epsilon} \nu \tau \alpha$  [...]<sup>30</sup>.

According to this reconstruction of the text (p. 76), it would seem as though Epicurus is using the active present infinitive  $\dot{\alpha}\pi$ ovev $\dot{\alpha}v$ , coordinated with the verb  $\dot{\epsilon}v\dot{\alpha}\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , to mean "to produce" in the sense of 'engendering', to describe the new formation of something starting from a combination of atoms. The substantivised present participle  $\tau\dot{\alpha}$   $\dot{\alpha}\pi$ oyevv $\eta\theta\dot{\epsilon}v\tau\alpha$  would instead appear to be used to describe the outcomes of this process, namely the things engendered. These original products, moreover, appear to be the unexpressed subject of the following passage, which N. classifies as frr. II-12 (*ibidem*):

#### Frr. 11-12

[τοιαῦτα γί]νεσθαι κατὰ τὸν πρ[ο]ειρημένον τρόπον καὶ τῶν αὐτῶν ἀπεργαστικὰ εἶναι. πολλὰ δὲ καὶ τῶνδε καὶ τῶνδε φύσιν ἔχοντα ἀπεργαστικὰ γίνεσθαι δι' ἑαυτὰ οὐ γίνεται ἀ[πε]ργαστικά (οὐ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν τῶν τε ἀτόμων καὶ ἑαυτῶν), οἷς δὴ καὶ μάλιστα μαχόμεθα καὶ ἐπιτιμῶμεν, .[.].οῦντες κατὰ την έξ άρχης ταραχώδη φύσιν έχοντα, κα[θά]περ έπὶ τῶν πάντων ζώιων. οὐθεν γὰρ αὐτοῖς συνήργηκεν εἰς ἔνια ἔργα τε καὶ μεγέθη ἔργων καὶ διαθέσεων ἡ τῶν ἀτόμων φύσις, άλλ' αὐτὰ τὰ ἀπογεγεννημένα τὴν πᾶσα[ν ἢ] τὴν πλε[ί]στην κέ[κτ]ητ[αι] αἰτί<α>ν τῶνδέ τ[ι]νων, ἐκ δ' ἐκ[ε]ίνης [ἔ]νιαιτῶν [ά]τόμων [κ]ινήσεις ταραχώδε[ι]ς κ[ιν]οῦνται, οὐχὶ διὰ τὰ[ς] ἀτόμου[ς] πάντως [δ]ι[ὰ δὲ τῶ]ν [παρεμ]π[ι]πτόν[των κατ' ἀνάγκην ἐκ τοῦ] περιέχοντος [εἰς] τημ φυσική[ν +/- 5/6  $|\eta| + \frac{1}{2} \tau \omega [...] \cdot \tau \epsilon \sigma \tau [-0] v πάσης κει [μ] ε ν... [-αιτι] ας [0] ὐσης$ κα[ὶ αὐτῆς τῆς τῶν] ἀτόμ[ων ἐξ ἀρ]χῆς συ[στάσεω]ς και [ – ]ω.[ – ἀθ]ροί[σ]εως [ – ἐ]ξ αὐτοῦ τοῦ ἀ[πογενν]ηθέντος εἳπερ [ – ]... [.] $\alpha$ παντων ... (lacuna of roughly 30 letters)

such [scil. ἀπογεννηθέντα] come to be in the way described and are able to become apt to engender the same [scil. actions and dispositions]. But many [ἀπογεννηθέντα], though by their nature, are able to become creative of these and those [results], because of themselves do not become so (not because of the same

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Epicur., *Nat.* 25, Laursen 1997, p. 18, 697, corn. 3, pz. 1, z. 1 = [34.4] Arr. N. adopts some of the textual changes I have proposed in F. G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, cit., p. 82.

cause of atoms and themselves). And with these we especially do battle, and rebuke them, [...] behaving in accordance with the original nature which is chaotic, just as in the case of every living being. For the nature of their atoms has not contributed anything to some of their actions or to the extent of actions or dispositions, but the ἀπογεγεννημένα possess all or most of the responsibility for certain things. It is a result of that nature [i. e. the disordered congenital nature they have] that some of their atoms move with disordered motions, but it is not, however, entirely on these atoms [because of the things necessarily] entering [from the] environment [into] the natural [...] that all the causal responsibility should be place, [and on the atoms of the original constitution and of the compound, but] out of what is produced himself [...] (lacuna of roughly 30 letters)<sup>31</sup>.

In the light of the above passage, it is conceivable that these ἀπογεννηθέντα, which at the time of their creation have the capacity to become apt to engender certain actions or dispositions, probably conducive to moral progress and the attainment of happiness, do not become so at a subsequent stage of their development – namely, when they are ἀπογεγεννημένα – because of themselves. This would seem to confirm the idea that the ἀπογεννηθέντα representing the original products of suitable atomic arrangements are susceptible to further evolution.

The modes of this development will be examined in the following passages.

The first is classified as fr. 7 by N.:

Fr. 7 δ' [ά]π[οτ] ελεῖται τὰ μὲν κατ' ἐπείσοδόν τι[[τ]] `ν΄ ων ἀπο{γε}-γεννώμενα τὰ δὲ καθ' ὁμούρησιν (καί που καὶ τὸ μὴ αἰωρούμενον τῆς φύσεως ἀλλὰ τοῦ ἐν [ἑ]αντῶι τ[έ]λους [μ] γήμην καὶ [ἀνα]-λογ[ισ] μὸν λαμβά[νον] κατὰ [π]λέ[ο] ν ἢ ἔλατ[τον]), ἔτι δε.[+/-4/5]οντ[.] τι[.].[+/-5/6] ι[.] ταμ[.] περ[+/-4/5].τ.τ[.] εν [+/-/8] κ

[...] some are brought about by being produced in accordance with external influx, others in accordance with vicinity – in a way also that part of our nature that is not held in abeyance, but remembers, and determines, to a grater and smaller degree,

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Laursen 1997, p. 19, 1191, corn. 4, pz. 2, z. 3 = - 22 inf./1191, corn. 7, pz. 1, z. 3 = - 21 sup. = [34.21] Arr. 1056, corn. 5, z. 2; p. 20, 1191, corn. 4, pz. 2, z. 3 = - 21 inf./1191, 7, 1, 4 = - 20 sup.; 697, corn. 3, pz. 1, z. 2.

what is our inner and also [...]<sup>32</sup>.

Here the present participle – coordinated with the verb ἀποτελεῖται, which indicates the completion of an ongoing process – would appear to describe the development of certain states through the penetration of some external elements or the contiguity of body and soul.

The second passage, which has already been mentioned and is classified as fr. 15 by N., is most important to understand how psychological development unfolds according to Epicurus:

Fr. 15

.... κατηγοροθμένης φύσεως καὶ οὐ κατ'αὐτὸ ἢ καὶ αὐτὸς προσαγορευ[ο]μένης. Κἂν κατὰ διάνοιαν δε [τ]! ἐκβιάζηται ἡ πρώτη σύστασις τοῦ ἀπογεννωμένου, μὴ ἐξ ἀνάγκης μέχρι τωνδί τινων τοιοῦδε ἀπογεννωμένου ἀλλὰ μέχρι μὲν τοῦ ψυχὴν γενέσθαι ἢ καὶ τοσαυτηνὶ διάθεσιν καὶ κίνησιν ἔχουσαν ψυχὴν ἐξ ἀνάγκης τοιοῦδε ἀπογεννωμένου ἐκ τῶν τοιουτωνί μέχρι δὲ τοῦ τοιανδὶ [ψ]υχὴν ἢ τ[οι]ανδὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης τοιοῦδε ἀπογεννωμένου ἢ οὐκ ἐπειδὰν προβῆι γε τῆι ἡλικίαι τοιοῦδε ἀπογενν[ω]μένου κατ' ἀνάγκην, ἀλλ' ἐξ ἑαυτ[ο]ῦ δυ[να]μένου καὶ τ[ῆς] ἐξ ἑαυ[τοῦ αἰτ]ίας καὶ ἂλλο ... εκβ[ία]ζητ[αι]...

[...] a certain nature predicated, and not referred to as 'it' or even 'he'. And even if the first constitution of the ἀπογεννωμένου exerts some compulsion in the mind, this sort of thing is not being produced by necessity all the way to certain specific things, but on the one hand, as far as a soul or rather a soul with a disposition and movement of this particular size comes about, a thing of such kind [is] being produced from things of this kind [from the atoms?] by necessity, and on the other hand, as far as a soul of this or that kind comes about, it is not by necessity that this sort of thing [is] being produced or at least as one proceeds in age it is not by necessity that one has this sort of thing produced, but as a result of oneself and as a result of the cause out of oneself one [is] able to exert some power [...] [producing] something else [...]<sup>33</sup>.

Here the participle  $\dot{\alpha}\pi$ oy $\epsilon$ vv $\omega$ µ $\dot{\epsilon}$ vo $\upsilon$  describes a process that necessarily take place starting from something, possibly atoms, and continues

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Epicur., *Nat.* 25, Laursen 1995, pp. 8-9, 1056, corn. 4, z. 2.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Epicur., *Nat.* 25, Laursen 1997, pp. 28-29, 1191, corn. 7, pz. 2, z. 3 = - 16 inf./1191, corn. 8, pz. 1, z. 2 = -15 sup. = [24.34] Arr., 697, corn. 3, pz. 2, z. 3; 1056, corn. 6, z. I.

up to a specific point, namely the formation of the soul, with its initial disposition and motion, and then unfolds over time in a different way, namely no longer by necessity, but autonomously. The explicit reference to age is crucial, as it shows that the process of development of the product occurs diachronically. Moreover, Epicurus specifies that this evolution also takes place through an intrinsic power of self-determination of the product (ἐξ ἑαυτοῦ δυναμένου καὶ τῆς ἐξ ἑαυτοῦ αἰτίας).

Finally, the outcome of the process of development of the product is clearly marked by the perfect participle in the following text, classified as fr. 17 by N.:

Fr. 17 ἀπ[ὸ τῆς πρ]ώτης ἀρχῆς σπέρμ[ατά ἐστιν ἀγ]ωγά, τὰ μὲν εἰς ταδ[έι], τὰ δ'εἰς ταδεί, τὰ δ'εἰς ἄμφ[ω ταῦ]τά [ἐ]στιν ἀεὶ [κα]ὶ πράξεων κ[αὶ] διανοήσεων καὶ διαθέ[σε]ων καὶ πλεί[ω] καὶ ελάττωι. ὥστε παρ'ἡμᾶς π[οθ'] ἀπλῶς τὸ ἀπογεγεννημένον ἤδη γίγνεσθαι τοῖα ἢ τοῖα καὶ τὰ ἐκ τοῦ περιέχοντος κ[α]τ'ἀνάγκην διὰ τοὺς πό[ρο]υς ἐισρέοντα παρ'ἡμᾶς π[ο]τε γείνεσθαι καὶ παρὰ τὰς ἡμετέρας [ἐ]ξ ἡμῶν αὐτῶν δόξ[ας]. Καὶ εἰ παρὰ τὴν φύσι[ν]...

From the first beginning [there are] seeds directing, some to these, others to those, other to both-in every case seeds, which may be many or few, of actions, thoughts and dispositions. Consequently, at some time it is precisely because of us that the ἀπογεγεννημένον becomes such or such, and it is because of us or rather because of the beliefs of our, which are from ourselves that the things which of necessity flow through our passages from that which sorrounds us at some point of time become (such or such). And if again nature [...]<sup>34</sup>.

Here the term ἀπογεγεννημένον clearly indicates the fulfilment of certain initial potentialities. Epicurus introduces the idea that the ἀπογεγεννημένον becomes of one sort or another as a consequence (ὥστε) of the fact that from its very origin, which is to say from its birth or even its conception, the seeds of specific mental, ethical, and behavioural traits are to be found. Epicurus further explains that this development is chiefly the outcome of the opinions by which we filter external impressions. We will be returning to this passage later on, as

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Epicur., *Nat.* 25, Laursen 1997, pp. 32 f., 1191, corn. 8, pz. 1, z. 5; 697, corn. 4, pz. 1, z. 1; 1056, corn. 6, z. 3 = [34.26] Arr. = 20C I Long-Sedley.

it is crucial in order to identify the mind's power of self-determination.

In the light of what has been argued so far, the singular and plural participles can respectively be translated as "original product [scil. that which has just been originated]", "developing product" and "developed product", and "original products", "developing products" and "developed products"<sup>35</sup>.

N., who in his translation of the various passages does not preserve this distinction, in some cases ends up confusing Epicurus' references and treating products – which is to say, mental states – at an early stage of their formation as fully developed products. Inevitably, this has certain repercussions on N.'s interpretation of passages featuring the various terms. For example, as already noted, at the beginning of his fr. II, on p. 76, πολλά refers to τὰ ἀπογεννηθέντα of fr. 10, which is to say those products that have just been generated, not those which have become fully developed under the influence of different factors. The meaning of the sentence, then, must be that many mental states at the early stage of development have the possibility to engender certain kinds of morally appropriate dispositions and actions, yet are incapable of doing so at a later stage; and this, not because of their nature, i.e. the perturbed atomic constitution from which they derive, but by their own fault. The reason why it is important to keep the reference to the original products is that – as will become clearer later on – fully developed products no longer have the same possibility of evolving and progressing. In other cases, it is useful to distinguish between the causal power of a product just engendered and that of the individual atoms it comprises, on the one hand, and between the power of a developing or already fully developed product and that of the original atomic constitution of the mind, on the other hand<sup>36</sup>.

Moreover, as regards the interpretation of the term, N. believes that in general it refers to occurrent mental states, by which he means volitions or causal powers which are generated by virtue not just of the atomic structure of the mind, but also of other psychological factors, such as desires, memories, beliefs, etc., and which can change and rearrange the atomic constitution of the mind with a downward causation, which is to say an action exerted by mental states on the

 $<sup>^{35}</sup>$  I will refer in particular to F. G. Masi, *La nozione epicurea di ἀπογεγεννημένα*, «Cronache Ercolanesi»  $^{35}$  (2005), pp. 27-51. The solution I put forward was later taken up by D. Sedley and J. Brunschwig in their French translation.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> This will become clearer when we examine fr. 13 in the following pages.

physical states of the atomic constitution (p. 85). N. believes that τὰ ἀπογεγεννημένα must refer not to stable dispositions, but rather to what generates actions and dispositions. N. provides a very clear and effective example to illustrate his interpretation of the term:

If I wish to drink a coffee, my desire is a kind of structured result of many factors, such as feeling sleeping and having a belief that my condition can be changed by drinking a coffee, as well as perhaps also the result of thinking of some relevant images or bringing out some memory of similar case. In other words, once someone wants something, the volition cannot be described as the mere outcome of the underlying pattern of atomic motions. What a particular volition is, is not only determined by some atomic motions, but it is further specified by various mental factors, because for the constituted causal capacity to gain its independence needs to mean that it is further defined independently of the atoms. (pp. 85-86)

It is certainly true that in certain passages of Book 25 the ἀπογεγεννημένα are presented as the causal factors directly responsible for actions and dispositions. For instance, as already noted, in fr. II, the ἀπογεγεννημένα have the major causal responsibility for actions and dispositions. In this respect, N.'s solution fits perfectly. However, it is equally true that in other passages Epicurus seems to refer the expression to the overall state of the mind at different stages of its development – for example in fr. 15 – and to those mental properties that contribute to defining the character and the intellectual capacities of human beings and which develop over time, such as thoughts, memories, beliefs, and dispositions. Thus in fr. 17 the term refers to the complete development of moral and behavioural traits, while in text M. the term is used in relation to memory at its various stages of development. Moreover, Epicurus apparently also maintains that once products, or at any rate some products, have reached a certain stage of development, they become consolidated and can no longer be changed. In a fr. which N. does not take into account, Epicurus suggests the possibility that ἀπογεγεννημένα – the implicit subject of the discussion – at one point become so rigid that they can no longer be altered:

αυν[±6/7]ς μαχόμεθα τοῖς ἔ[θισμα] κα[ὶ] οὐ τὴν ἀτον[ί]αν ἔχουσ[ιν ἀλλ'] οὐ[δ]ὲ παρακαλεῖν ἐπιχειροῦμεν καὶ παροξύνειν ἐπὶ τὰ κ[α]ιρι[ώ]τατα ὡς ἤδη πέπηγεν ἀ[πὸ] τῆς φύσεως τῆς αὐτῆς κακηθρο[ί]σμένης οὐχ ἑτέρως τινὶ τὴν [αἰτία]ν ἀναψούσης τὴν πῆξιν τὴν ὁμοἰαν τ[ῆ]ι κ[.].αν[ι] καὶ μ[..]αατωντοιαβ[---] τὴν αἰτίαν προσέ[ροντες] οὐ[δ'] ὅσοι[ς προσφ]έρομε[ν ---]

we do not oppose those [scil. developed products] which have a stable character and lack elasticity, but nor do we attempt to urge and push them towards the most opportune things, for by now they have grown rigid on the basis of their very nature, which is ill-disposed and does not allow one to connect the cause to someone in a different way, a rigidity similar to that [...] and [...] bringing the cause back and not to those [...]<sup>37</sup>.

This indication seems to stand in contrast with the possibility of considering these products to be temporary mental states, as N. suggests.

Finally, we should not forget that the verb  $\dot{\alpha}\pi o \gamma \epsilon \nu \nu \tilde{\alpha} \nu$  is also used in Book 34 to refer to the development of irrational movements, such as pleasure and pain, but also vain desires and fears, which emerge because of the false opinion which the subjects independently develop about the nature and origin of their own mental representations<sup>38</sup>.

For this reason, a more generic interpretation of the term  $\mathring{\alpha}\pi \circ \gamma \in \gamma \in \gamma$  as mental states, rather than volitions, seems more suitable for all occurrences.

The second notion worth focusing on is that of atoms. In this book of the *Peri physeos*, as in other writings of his, Epicurus uses the plural feminine adjective in two different ways: (i) a distributive one, to refer to the different, individual and indivisible natures that compose an aggregate, and (ii) a collective one, to refer to the cluster of elements of a compound. According to this second usage, the term "atoms" is synonymous with "constitution" and "nature"<sup>39</sup>. N. does not distin-

<sup>37</sup> Epicur., *Nat.* 25, Laursen 1997, p. 25, II9I, corn. 7, pz. 2, z. 2 = -18 inf./II9I, corn. 7, pz. 1, z. 6 = -17 sup.; 697, corn. 3, pz. 2, z. I = [34.23] Arr. 1056, 5, 4; τοῖς ἔχουσιν can be interpreted as a male participle more generically referring to human beings, as Arrighetti has suggested. The reason why I refer the participle to the ἀπογεγεννημένα is that Epicurus then uses the singular verb πέπηγεν, which suggests that what we have here is a neuter plural. Moreover, in fr. II, which occurs shortly before this text, blame is directed towards ἀπογεγεννημένα that have not developed the best dispositions and actions, and which have confirmed to their original atomic nature, disturbed because of them.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Epicur., *Nat.* 34 col. XV Leone.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> The collective use of the term is generally marked by expressions indicating that the atoms are being discussed as a whole rather than individually. In the *Letter to* 

guish between the two usages and contends that, when Epicurus uses the term "atoms" or alternative expressions such as "prime nature", he is always referring to the second meaning of the word. As already anticipated, however, the distinction is relevant for understanding both what kind of problem the philosopher finds himself dealing with in his engagement with his opponents and the way in which he conceives the retroaction of products or mental states on atoms.

The third key term used by Epicurus is "atomic constitution", which refers to the whole mind-body complex. This may be inferred from various clues in the text. First of all, when speaking of the atomic constitution, Epicurus refers to a difference between atoms and *poroi*. *Poroi* are plausibly to be identified here with the intervals, passages and holes scattered throughout the body and containing the psychic atoms responsible for sensory motions<sup>40</sup>. Secondly, in another fragment, which deals with the atomic constitution and the elements it comprises, we find an explicit reference to flesh, which clearly evokes the bodily dimension<sup>41</sup>.

Epicurus, moreover, distinguishes between "original constitution" or "first constitution", on the one hand, and on-growing constitution, on the other.

The original or first constitution indicates the nature of the living being, which is to say its overall atomic arrangement at the time of

Herodotus, for example, the philosopher mentions the atoms of or in the solid body (48; 50) and the quantity of atoms which contributes to the formation of the soul (65); in the Letter to Pythocles, atoms united to one another (99), the atoms which produce the image of lightning (102), the atoms in the air (110), and the aggregation of atoms (115). When the term ἄτομοι is not accompanied by expressions such as these, Epicurus is using it to refer to individual atoms (cf. Epicur. Hrdt. 43; 44; 54; 55; 56; 61; 62). In Book 25 we find two passages (Epicur., Nat. 25, Laursen 1995, p. 101, 1056, 2, 1 = [34.10] Arr., p. 102, 1056, 2, 2 = [34.11] Arr.) in which Epicurus distinguishes between those atoms which move downwards, which is to say atoms taken individually, from atoms which move in a variety of ways, which is to say those atoms which move inside an aggregate by colliding with one another. Epicurus' aim is to show that the properties of the mind cannot be reduced to the properties of their individual atoms, which are unchangeable. Rather, if anything, these mental properties - at least until they acquire a power of self-determination - can be reduced to the properties of atomic compounds, which are changeable, insofar as they depend on atomic relations which are themselves changeable. On this point, I will refer to F. G. Masi, Epicuro e la filosofia della mente, cit., pp. 76-82.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Cf. Lucret., DRN II 951, 957; III 255, 586, 702, 707; IV 344, 351, 620, 621, 940.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Epicur., *Nat.* 25, Laursen 1997, p. 26, 1191, corn. 7, pz. 2, z. 3 = -17inf./1191, corn. 8, pz. 1, z. 1 = -16 sup.; 697, 3, 2, 2.

birth, if not before: that which determines its psychic faculties, as well as its character disposition, and which grows in stages that are partly biologically predefined. This may be inferred from a passage in which Epicurus specifies that the development of the 'product', which is to say of the mind, does not fulfil the necessary causality proper to the original/primary constitution and does not necessarily proceed in its direction. This passage, of which N. provides a new translation based on Hammerstaedt's emendations to Laursen's text<sup>42</sup>, is numbered as fr. 16 and examined within the framework of a comparison of animal and human behaviour:

Fr. 16

...τῆι ἐξ ἀρχῆς συστάσει τὸ ἀπογεγεννημένον καὶ μὴ ἦι δυνατον ἄλλα το ἀπογεγεννη[μέ]νον ποιῆσαι μη[δ'] ἐπ[ί] τοῦ παρόντος μη[δὲν] ἔτερον ἢ ἄ ἡ πρώτη σύ[σ]τασις ἀπηργάσατο [μηδ'] ἔνια κατὰ βραχύ τι μηδὲ βιαζόμενον καὶ ἀντιτεῖνον [± ο/Ι]ω τι πράττ[ε]ι, ἀλλὰ τὰ αὐτὰ πάντ' ἔχον, οὐκ ἐξαιρούμεθα τῆς αἰτίας τὸ ἀπ[ογ]εγεννημένον, ἀλλ'ἔν τι ποιοῦντες αὐτὸ καὶ τὴν σύστασιν ὁμ[ο]ίως κ[α]θαίρομεν τὸ δ'οὐ νο[υθε]τοῦμέν γε, πολλά δὲ οὐδὲ κατά τινας ἐθισμ[ο]υ[ς] ἄνευ νοῦ λέξεως μετακ[ο]σ[μ]οῦμεν.[τὸ γ]ὰρ ἐξαιρούμεν[ο]ν τῆς αἰτ[ίας] κατ'ἀνάγκ[ην].[.]ν δεῖ ὑπ[.. τῆ]ς ἐξ ἀρχῆς σ[υσ]τ[άσ]εως ἐξαιρ[εῖ]σθαι, οὐ τὴν αὐτ[ἡ]ν ἐκείνη`ι΄ περαΐνον. ἂν δὲ κ[αὶ] βαδίζη διὰ την έξ έαυτοῦ ήδη αἰτίαν εἰς τὸ ὅμοιον τῆι ἐ[ξ] ἀρχῆς σύστάσει φαύλει οὔσ[η]ι ἔτι μᾶλλον έ[νίο]τε κακίζομεν, ἐν νουθετητικῶι μέντοι μᾶλλον τρόπω[ι], καὶ οὐχ ὥσπερ τὰ ἄγρια τῶν ζὧιων [καθ]αίρομεν μὲν ὁμοίως αὐ[τ]ὰ τὰ ἀπογεγε[ν]νημένα [κ]αὶ τὴ[ν] σύστασιν είς έν τι συμπλέκοντες, οὐ μὴν ο[ὔ]τε τῶι νοῦθε[τ]ητ[ι]κῶι τρόπωι καὶ ἐπανορθωτ[ι]κῶι οὔτε τῶι ἁπλῶς ἀ[ντι]ποητικῶι χρώμεθα [±2/3]αμι [±1/2].καθαίρομεν...

[...] for the original constitution the product, and if the product is not able to create other things, neither at present, nor something else than what the first constitution would do and if it does not do some things somehow within a short time either by exerting some force and resisting, but it has all the same [characteristics of the first constitution], we [still] do not exempt the product from the cause, but we make it and the constitution one, similarly clearing that which we do not even admonish [i. e. the wild animals]. Many we do rearrange in accordance with some meaningful manner of speaking. For that

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> J. Hammerstaedt, Atomismo e libertà, cit.

which is exempted *from necessary causality must be exempted from it* [scil. *necessary causality*] that derives from the original constitution, because it does not fulfil the same cause as this. And if, precisely because of the cause which comes from oneself, one goes in the direction of what is similar to the original constitution and this is a bad one, then at times we censure him even more in an admonitory way, and not as we do indeed cleanse the living beings of what is wild in a similar case, by waving their products [i. e. their current mental states] themselves and the constitution into one thing. We do not use [in their case] either the admonitory and corrective manner nor the simply retaliatory one [...] purify [...] [italics mine] <sup>43</sup>

I shall get back to the general meaning of this passage later on. For the time meaning, I will only note that the use of the verbs "to continue" ( $\pi\epsilon\rho\alpha'(\nu\epsilon)$ ) and "to proceed" ( $\beta\alpha\delta'(\epsilon)$ ), as well as the idea of an aim towards which the development of both the product and the constitution is directed, suggest that the action necessitating the primary or original constitution is to be identified with a process of preordained growth leading to a determined outcome.

If this is true, the "on-growing constitution" will refer to the soul-body atomic complex which has evolved on account of different biological and environmental factors, but also – as I have already noted and as we shall see in greater detail later on – because of the rational capacity of the subject himself, who through his beliefs can influence the impact of external impressions on his own atomic structure.

The analysis of the notion of constitution suggested by N. is misleading, insofar as it is exclusively based on a far from clear interpretation of the aforementioned passage on memory. As anticipated, according to N., the expressions «the primary constitution both of the atoms and of the original product» and «the on-growing constitution both of the atoms and of the developed product» may be taken to imply that the constitution represents both the atoms and the mental states, which is to say the atomic arrangement that is specifically constitutive of a particular mental state at a certain phase of its development:

when the memory is immediately cogenerated with the first constitution of an occurrent mental state, there is further processing of this mental state, the growing constitution. It is this

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Epicur., *Nat.* 25, Laursen 1997, pp. 29 ff., 1191, corn. 7, pz. 2, z. 4 = - 15 inf./ 1191, corn. 8, pz. 1, z. 3 = - 14 sup.; 697, corn. 3, pz. 2, z. 4 = [34.24] Arr.; 1056, corn. 6, z. 2 = [34.35] Arr.

further processed mental state, the on growing constitution – which in the sense of the literal translation of  $\dot{\epsilon}\pi\alpha\nu\xi\circ\mu\dot{\epsilon}\nu\eta$  [...] 'grows onto' the first constitution of the atoms and the (occurrent) mental state, by which we perform most of our actions. For example, let us imagine a situation in which I am sitting under the sun and I remember the fact that staying under the sun for too long made me dizzy last time in a similar situation – a painful memory – and, therefore, my memory causes me to develop a desire, first of all, to change my current position. But simultaneously I am also affected by many other things, e.g. seeing a shadow over there and, consequently, it is my memory and other factors which constitute my on growing, causally efficacious desire to move under the shadow, which eventually result in an  $\dot{\alpha}\pi\circ\gamma\varepsilon\gamma\varepsilon\nu\nu\eta\mu\dot{\varepsilon}\nu\circ\nu$  to move under some shade. (p. 89)

Several objections can be raised against this solution. One first objection is that in N.'s interpretation the notions of constitution, atoms, and product designate one and the same thing, namely the atomic arrangement of a particular mental state. However, this stands in contrast with the effort to distinguish the meaning of the three notions which pervades the whole of Book 25. A second objection is that N. seems to discuss the first constitution as something different from the nature of the human being, namely as the atomic arrangement of any occurrent mental state which will subsequently emerge, when in fact the expression "first constitution" is used in the book as a synonym for nature. A third objection is that, judging from the other, above-quoted passages of the book featuring the term, the expression "atomic constitution" would seem to apply not merely to the atomic arrangement of a particular mental state, but more generally to the soul-body atomic complex that makes up the living organism and which, across different stages of evolution, implements mental properties of a certain kind. Finally, one last objection (already anticipated) is that N. apparently takes the growth of the atomic constitution to be causally dependant on the mental state, when in fact Epicurus clearly wishes to identify the atomic constitution at various stages of its evolution as the principle and cause of a certain mental state – in this case, memory at different stages of its development.

For these reasons, we can think of a different interpretation of the two expressions. Epicurus distinguishes two kinds of atomic constitution: the primary constitution and the on-growing one. He then relates the primary constitution to the original product and the on-growing constitution to the developed product. Secondly, the genitive may be taken to express pertinence. The expression «the primary constitution proper to both atoms and the original product» may therefore be interpreted to mean that the original constitution of the soul-body compound, which is to say the one inherited from birth, is such – despite the specific variety and arrangement of its atoms - as to immediately engender a certain kind of product: for example, the mind understood as a sum of faculties, including memory. The expression «the increased constitution proper to both the atoms and the developed product» may be interpreted to mean that the constitution of the soul-body compound – by virtue of the variety of atoms composing it and of the way in which it has developed through the combined influence of different biological, environmental and rational factors (as we shall see more clearly later on) – is the cause of that same product, only in a developed form, which is to say: of the mind that has acquired certain stable dispositions and exercises its cognitive faculties - for instance, of the recollecting mind. Based on this interpretation, then, the notions of constitution, atoms, and product remain distinct; there is no need to draw an artificial distinction between primary constitution and nature; and – consistently with the other passages evoking the corporeal dimension – the constitution refers to the atomic complex of the living organism as a whole, respecting the causal direction established by Epicurus, i.e. from the constitution to memory.

Given the meaning of these expressions, it is also possible to better define the kind of issue that Epicurus was tackling. In the course of his exposition, the philosopher must face two problems. The first is clarifying what kind of relation exists between the product in general, which is to say the overall state of the mind, and the individual components of the soul-body compound. The second is explaining what kind of relation exists between the developed product, which is to say the mind that has evolved over time and operates by fully exercising its functions, and the original and primary nature or constitution. Epicurus' aim is to assign the mind a power of self-determination which is neither reducible to the causal power of the individual components of the constitution, nor reducible to the original constitution or nature – that is to say, a power which is not the necessary outcome of the causal influence of factors that cannot be controlled in any way.

# 3.2. The Nature of the Product Causal Power

Now that we have clarified this point, it is easier to understand the fragment which constitutes a special focus of analysis for N. and which, in the wake of Sedley's article, has become the centre focus of the critical debate:

Fr. 13 οὕτως, ἐπειδὰν ἀπογεννηθῆ [τ]ι λαμβάνον τινὰ ἑτερότητ[α τῶ]ν ἀτόμων κατά τινα τρόπον διαληπτικόν, οὐ τὸν ὡς ἀφ' ἑτέρου διαστήματος, ἰσχάνε[ι] τὴν ἐξ [ἑ]αυτοῦ αἰτίαν, εἶτα ἀγακδίδωσιν εὐθὺς μέχρι τῶν πρώτων φύσεων καὶ μίαν πως ἄπασαν αὐτὴ[ν] ποιεῖ.

Thus, whenever something is produced that takes on some otherness from the atoms according to some differentiating mode, not in the way from another distance, it gets the cause out of itself; then it immediately gives it on to the first natures and somehow makes the whole of it one <sup>44</sup>.

The text occurs within a broader section of the book, which is intended to explain how mental states are generated and develop starting from a first aggregation of homogeneous atoms that are suited to becoming mutually interrelated. In particular, the text is directly connected to fragments 10-12 quoted above. In this section of Book 25, Epicurus pauses to consider the case of those mental states that over time have developed, consolidated themselves and become entrenched owing to an ill-arranged or chaotic original nature or atomic constitution, and which lie at the origin of evil and perturbed dispositions and behaviours. This example would appear to have been adduced by Epicurus' opponents to show that nature exerts a constrictive influence on the psychological and moral progress of individual agents. By contrast, Epicurus' aim is to show that, even in the presence of an originally perturbed nature or original constitution, the mind has a causal power of self-determination whereby, at a given stage of development of the psycho-physical compound, it will chiefly develop on its own, in such a way as to produce results which are not the nec-

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Epicur., *Nat.* 25, Laursen 1997, p. 19, 1191, corn. 4, pz. 2, z. 3 = - 22 inf./I191, corn. 7, pz. 1, z. 3 = - 21 sup. = [34.21] Arr.; 1056, corn. 5, z. 2; p. 20, 1191, corn. 4, pz. 2, z. 3 = -21 inf./I191, corn. 7, pz. 1, z. 4 = -20 sup.; 697, corn. 3, pz. 1, z. 2.

essary consequences of the original constitution and its causal power and, to this extent, bring about a genuine break in its biological history. This power of self-determination should not be confused with that of other causal factors at play, such as the individual atoms composing the constitution, the original atomic constitution or nature, and what mechanically and inevitably penetrates the mind from the environment. Along with the above-quoted frr. 15 and 17, fr. 13 contributes to better describing the nature of this causal power.

In particular in fr. 13, Epicurus indicates the moment in which the product acquires a causal power of its own. The passage raises two crucial questions, the first being: in what sense does the product acquire a causal power distinct from that of atoms? This question leads us back to the problem of understanding the difference between the two ways in which two objects can be distinguished, that is the  $\tau \rho \acute{o}\pi o \varsigma \delta \iota \alpha \lambda \eta \pi \tau \iota \kappa \acute{o} \varsigma$  and the way 'as from another distance'. The second question is: what does it mean that as soon as the product has acquired a causal power of its own, it transmits it to the primary natures?

N. addresses the first question through a sound critical analysis of Purinton's and O'Keefe's arguments, designed to refute Sedley's emergentist interpretation (pp. 79-82)45. Both scholars have attempted to refute the idea of an ontological distinction between the product and the atoms. Purinton has sought to make them one and the same thing, by interpreting the expression "not in the way as from another distance" as a way of denying that there is any special distance between the two<sup>46</sup>. As the author rightly notes, however, «Epicurus does not say in fr. 13 that the atoms and the product are spatially co-extended, only that they do not differ from each other in the way two spatially distinct objects do» (p. 79). O'Keefe has instead interpreted the τρόπος διαληπτικός as a conceptual, yet not ontological, difference<sup>47</sup>. With regard to this suggestion, N. rightly notes that the passage is meant to assign the product a different causal efficacy from that of the primary nature or atoms, and therefore that the distinction between the product and the atoms is to be understood as an ontological distinction not just as a conceptual one, as product, original

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Cf. D. N. Sedley, *Epicurus' Refutation of Determinism*, cit.; J. Purinton, *Epicurus on 'Free Volition' and the Atomic Swerve*, «Phronesis» 44 (1999), pp. 253-299; T. O'Keefe, *Epicurus on Freedom*, cit.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> J. Purinton, Epicurus on 'Free Volition' and the Atomic Swerve, cit., p. 293.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> T. O'Keefe, *Epicurus on Freedom*, cit., p. 98.

constitution and atoms have *real* different causal power (pp. 79-80). N.'s solution to the second problem is similar to Sedley's <sup>48</sup>, except in one crucial respect:

if a product, that is, an occurrent mental state is constituted by mind atoms, that fact does not exclude the possibility that the occurrent mental state in question allows one to possess causal powers that the constituent atoms of one's mental state do not have. The fact that the product makes space for one's independent causal power amounts to no more than saving that one possesses one's own causal power by having a certain occurrent mental state, e.g. volition, which can have a causal influence on one's action, and in the light of Fr. 13 that influence is exercised through the atoms. Through the atoms, because the product gives its causal power back immediately to the first natures, i.e. the atoms, making the whole of the cause, the mental and the physical aspects [...] somehow one at once. Consequently, whatever sort of influence a particular volition can have on my action, that effect is executed through some particular, atomic motion of my mind. (p. 83)

The problem is that neither here nor elsewhere<sup>49</sup> does N. explain in what way the causal power of the mental state, which is ontologically distinct from that of atoms, can actually interact with the latter. To solve this difficulty, Sedley had resorted to the *clinamen*, hypothesising that according to Epicurus the mind can exploit this atomic motion, which is indeterminate in itself, so as to give rise to a new course of action based on its own volition through the atomic motions of the constitution. In N.'s solution, by contrast, it remains a mystery how a mental state that is ontologically distinct from the underlying physical state can determine future atomic motions and their arrangements.

However, there is also a different way of understanding the effect of the product on atoms that safeguards the ontological distinction between their respective causal powers, yet without assuming any actual downward causation of the mental state with respect to the physical state of the constitution. If we understand "prime nature" to mean atoms – as rightly N. himself does – and interpret "atoms"

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> D. N. Sedley, *Epicurus' Refutation of Determinism*, cit., p. 37 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> The author gets back to this point on p. 145, where he explains how his view differs from Sedley's one.

as the individual components of the composition, according to the distributive meaning of the term, then the passage may be understood as follows: the soul or mind (the product) is generated from a homogeneous aggregation of atoms suited to realising certain kinds of mental properties (the original products). Moreover, as soon as it has been generated, the mind (the original product) acquires a causal power that is autonomous from the causal power of its single constituents and can influence their behaviour. The mind, like any other stable atomic interrelation, has the capacity to effect its components in virtue of its systematic and organic character.

N. says something about this later on in relation to the concept of  $\kappa\rho\tilde{\alpha}\sigma\iota\varsigma$  arguing that the human soul is an original unity with a causal power that combines and merges the powers of its components (p. 96 ff.).

Be that as it may, in order to better understand the nature of the influence exercised by the product on the atoms, it is useful to further clarify the nature of the power of self-determination in virtue of which the mind is causally responsible for its own development and in what way this causal power is justified within the framework of Epicurus' physicalism, according to which mental states nonetheless depend on the underlying atomic states and the atoms forming the atomic constitution have unchangeable properties and necessitated motions. N. investigates the first question in greater detail in the following chapter, entitled *Self-narratives*.

# 3.3. Self-determination

Like other interpreters of Book 25, N. identifies the subject's power of self-determination with the capacity to interpret the perceptual experiences external objects produce in us. The author reaches this conclusion through a comparative analysis of human and animal behaviour, as well as of the different causal functions exercised by the ἀπογεγεννημένα in either case. N. focuses on the already quoted fr. 16. As already mentioned, in this passage Epicurus discusses the case of people who turn out badly, arguing that, in the case of human beings, the products cannot be exonerated from the responsibility of having developed in such a way, by reducing them to the perturbed original constitution, as one might do in the case of wild animals. N. rightly notes that the difference between human beings and animals lies in the different degrees of causal efficacy of their mental states:

there needs to be a reason which prevents animal  $\dot{\alpha}\pi \sigma \gamma \epsilon \gamma \epsilon \nu \gamma \eta \mu \dot{\epsilon} \nu \alpha$  from having the same causal power. [...] this reason is simply the force of their original constitution: animals do not develop their own individual selves the way we do because they have a different nature from the beginning, naturally exhibiting a different kind of causal efficacy. This does not exclude an understanding of the animal  $\dot{\alpha}\pi \sigma \gamma \epsilon \gamma \epsilon \nu \nu \eta \mu \dot{\epsilon} \nu \alpha$  as a causal faculty, but only that animal causal power is always or at least largely in accord with the original constitution of animal minds. (p. III)

As Hermarchus and Polystratus explain<sup>50</sup>, this difference between human nature and the nature of other animals lies in the fact that human beings develop *logos* and possess  $\dot{\epsilon}\pi\iota\lambda$ 0 $\gamma\iota\sigma\mu$ 0 $\varsigma$  which is to say the capacity to determine what is useful for them in their interactions with the environment and social relations.

In the light of these testimonies, N. claims that:

animal ἀπογεγεννημένα is not the same kind of causal faculty of the self as human ἀπογεγεννημένα because animals do not have the capacity to interpret external influences in the same way we do and because their selves are not reflected upon, as a consequence of which, they have a different kind of agency from ours. That is to say their ἀπογεγεννημένα as the causal faculty of their selves is causally operative, but it exhibits an instinctive kind of response because animals do not behave in rationally active but rather in reactive ways based on their natural instincts. (p. III)

The reference to the testimonies from Hermarchus and Polystratus certainly helps better define the power of self-determination of the subject examined in Book 25. At this level of the analysis, however, it is useful to recall two previously mentioned passages in which Epicurus illustrates the nature of this power in detail, and which N. examines correctly yet in different contexts.

The first passage, fr. 17, explains that the soul, at a certain stage of its progress, is capable of self-determining its own dispositions and activities when the mind begins to form beliefs by itself, that is,

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> For the testimony from Hermarchus, the author refers to J. Annas, *Epicurus on Agency*, cit., pp. 67-71; for Polystratus, he generically refers to G. Indelli, *Polistrato: Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Bibliopolis, Napoli 1978, without providing any detailed reference to the passage.

when it starts to form opinions of its own, which is to say to exercise an autonomous critical and interpretative attitude towards what it has passively apprehended until that moment. Indeed, the mind can select, by means of its beliefs, the impressions and sensory stimuli coming from the environment and has the power to control what interacts with human beings' atomic constitution<sup>51</sup>. This explanation is important because it also helps explain exactly what kind of influence the causal power of the mind exercises on the atomic constitution: the mind influences the development of the atomic constitution by filtering what can have an impact on it.

The second passage, fr. 15, explains that the specific causal contribution which agents can make to their own moral progress is given by the apprehension and irrational recognition of a criterion of judgement by which to evaluate perceptual and affective experiences<sup>52</sup>.

What emerges from Book 25 of *On Nature*, then, are two ideas. The first is that the mind is capable of determining its own development, by virtue of its capacity to evaluate things and opine. The second is that the mind is capable of doing so in an appropriate manner to its moral progress, if it is supported by philosophy. What is crucial for self-development, therefore, is the cultural milieu in which the agent lives and his social ties, intellectual relations and bonds of friendship. This aspect – which cannot be examined here – is studied by the author in order to round off his analysis in the fifth chapter of the book, entitled *The pleasure of friendship*.

## 3.4. The swerve and the theory of multiple realizability

Finally, it is a matter of understanding how the activity of reasoning and interpreting may be conceived as an effective causal power that is autonomous from the influence of other causal factors, namely distinct from that of the atomic constitution from which it derives and on which it partly depends, and how it can constitute a genuine causal break in the subject's psychological history. We have seen how,

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> This is the text numbered as fr. 17, and corresponding to Epicur., *Nat.* 25, Laursen 1997, pp. 32 f., 1191, corn. 8, pz. I, z. 5; 697, corn. 4, pz. I, z. 1; 1056, corn. 6, z. 3 = [34.26] Arr. = 20C I Long-Sedley, examined by the author on p. 92.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> This is the passage numbered as fr. 18 and corresponding to Epicur., *Nat.* 25, Laursen 1997, pp. 43 ff., 1191, corn. 9, pz. 2, z. 4 = -5 inf./I191, corn. 9, pz. 1, z. 1 = -4 sup. = [34.31] Arr.; 697, corn. 4, pz. 2, z. 2; 1056, corn. 8, pz. 1; 1191, corn. 9, pz. 2, z. 5 = -4 inf./I191, corn. 9, pz. 1, z. 2 = -3 sup., examined by the N. on pp. 120-122.

according to Epicurus, the fact of being able to acquire correct beliefs and to interpret the content of perceptual experience in the light of them can change the course of the subject's psychological development and moral progress compared to what it would have been based exclusively on his original constitution and nature. We have also seen how, according to the philosopher, the exercising of this power leads to a genuine causal break since, by acquiring this property, the mind comes to determine itself, and is no longer determined by necessity. However, while, on the one hand, rational activity seems to depend on the natural biological development of the human being, on the other hand, it seems to imply an underlying causal structure. Similarly, the outcomes of this rational activity appear to depend both on the mind and on the underlying atomic constitution. In other words, it seems as though there are two limits to the Epicurean theory of agent causation. The first limit is that Epicurus' explanatory model provided for mental states is exposed to the danger of causal over-determination. Each mental state, at any given time, appears to be the effect both of a mental cause, i.e. something deriving from other mental states, and of a physical cause, i.e. something which depends on the particular atomic arrangement of the constitution. For example, memory – as we have seen – is the outcome both of mental operations and of the on-growing atomic constitution. Yet, within the framework of a physicalist theory such as that of Epicurus, the underlying atomic arrangement ought to be sufficient to bring about the mental state at a higher level<sup>53</sup>. The second limit lies in the fact that, from a diachronic point of view, the postulation of a causal power of self-determination and the identification of this power in the rational activity of the mind is sufficient to prevent agents' dispositions and actions from being exclusively dependent on genetic and environmental causal factors. Indeed, we have seen how rational activity allows the subject to control the impact of external influences on his own atomic constitution and to shape the course of his own development. However, from a synchronic point of view, the postulation of a causal power of self-determination and the identification of this power in the rational activity of the mind are not sufficient to prevent the determination of rational activity by the necessitated atomic interactions<sup>54</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> J. Kim, *Mind in a Physical World*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1998, pp. 39 ff. <sup>54</sup> On the limits of the theory of mind outlined by Epicurus in Book 25 of *On Nature*, I will refer to F. G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, cit., pp. 211-217.

The author carefully deals with this problem, in all of its complexity, at the end of Chapter 2:

how could Epicurus substantiate his claim that there are mental states for which the atoms are not causally comprehensive? I think through the introduction of the atomic swerve. Our sources testify that Epicurus conceived of the swerve as the necessary condition for the causal efficacy of the self and [...] he thought he had secured this causality by refuting causal determinism with the swerve. (p. 93)

The author, then, suggests that the atomic swerve was introduced in order to justify, on the one hand, the causal break in the physical and biological history of an agent and, on the other, the possibility of a further mental causality in addition to the physical one, and hence to prevent this causality from being vertically determined by the necessitated atomic interactions and reducible to them. This in itself is not an original idea<sup>55</sup>. What is new, interesting and noteworthy in N.'s analysis is the overall physical theory that this conclusion implies in his view, namely the theory of multiple realizability:

if Epicurus wished to maintain that one's mental state M does not change as a result of an atomic swerve S, he must have admitted that the same mental state can be realized in different patterns of atomic motions, otherwise undetermined swerves would result in the change of mental states (p. 94).

Now, although in Book 25 of *On Nature* we find no traces of a theory of this sort, and although the treatise – which apparently makes no mention of the *clinamen*  $^{56}$  – seems to be presenting a not yet fully developed theory, it might indeed be possible to argue that Epicurus came to outline a physical theory of multiple realizability. In support of this solution, N. refers to the notion of  $\kappa \rho \tilde{\alpha} \sigma \iota \varsigma$  used to describe the

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup>On the interpretation of the atomic swerve as a break in the biological history of a subject and of his mechanical interaction with his environment, see the contributions by D. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, *op. cit.*, and S. Bobzien, *Did Epicurus Discover the Free Will Problem?*, cit.; on the function of the *clinamen* as an interruption of the causal determinism of the mental element on the part of the physical one, see P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1988, pp. 165 ff.; F. G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, cit., pp. 254-255. <sup>56</sup> With regard to this point, however, D. Sedley and J. Hammerstaedt are of a different opinion.

composition of the soul in the *Letter to Herodotus*, § 63. As already mentioned, this notion suggests the mixing of different elements, broken down into their original constituents and reassembled into an original whole possessing different causal powers from those of its components<sup>57</sup>. If to some extent this kind of mixture varies from individual to individual, while being such as to engender psychic properties common to all human beings, then it is possible to conclude that for Epicurus mental states can be engendered by different atomic arrangements. In support of the thesis that «Epicurus held a physicalist theory in which the causal efficacy of the mental cannot reduced exhaustively to the atoms» (p. 97), N. puts forward the following argument:

- (I) The capacities of the soul are realized in a mixture of atoms, in which the atomic powers are fused.
- (2) Atomic powers are the outcome of definite patterns of atomic motions determined by the interaction of some type of atoms.
- (3) If the atoms of certain elemental powers are fused in a mixture in such a way that a unity is to emerge with its own, new capacities, namely the soul, then there can be no exhaustive correspondence made between the capacities of the soul and the atomic powers fused in the mixture.
- (4) On the strength of (2) and (3), the capacities of the soul cannot be allocated to define atomic patterns of motions.
- (5) Therefore, the capacities of the soul, though they are realized in something atomic, are non-reductive. (p. 97)

In support of N.'s thesis, it may also be recalled that in the *Letter to Pythocles*, which outlines the famous doctrine of multiple explanations, Epicurus mentions the possibility that the same heavenly phenomena be caused by different atomic arrangements, given that, within certain limits, homogeneous and suitable aggregations can be formed starting from different components <sup>58</sup>.

However, as N. rightly notes, the fact that the soul stems from a min-

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> On the Epicurean notion of κρᾶσις see Alex. Aphr., *De mixt.* 214 28-215 8 = 290 Usener; on this doctrine see G. B. Kerferd, *Epicurus' Doctrine of the Soul*, «Phronesis» 16 (1971), pp. 80-96.

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> With regard to this point, I will refer to F. G. Masi, *The Method of Multiple Explanations: Epicurus and the Notion of Causal Possibility*, in C. Natali-C. Viano (eds.), *Aitia II: Avec ou sans Aristote*, Peeters, Louvain-la-Neuve 2014, pp. 37-63; F. Verde, *Cause epicuree*, «Antiquorum philosophia» 7 (2013), pp. 127-142.

gling of atoms, and that its emergent properties cannot be reduced to those of its individual components or to a single kind of atomic pattern, does not in itself rule out that such properties are reducible to – which is to say, determined by – atomic interactions.

According to N., it was precisely in order to avoid this eventuality – that is, the possibility of a strictly reductionist interpretation of the mind – that Epicurus introduce the atomic swerve (p. 98)<sup>59</sup>.

### 4. The Function of the Swerve

In support of his interpretation, and following a well-established procedure among interpreters, in the fourth chapter, entitled *Lucretius' cosmological perspective*, N. offers an analysis of the secondary sources bearing witness to the theory of the *clinamen* – in particular, of the testimonies from Lucretius and Cicero. N. tacitly assumes the Epicurean authorship of the doctrine, yet does not take a stand with regard to its origin – i.e. whether it was already present in Epicurus' writings and traces of it may be found in surviving sections of *On Nature*, or whether it was introduced after the drafting of Book 25, to deal with the criticism from some opponents and the limits of the theory outlined in the treatise. Rather, N.'s aim is to show that the picture emerging from the secondary sources is compatible with the one he has outlined through his analysis of Book 25 (p. 133).

The analysis of Lucretius' verses is structured in two parts: the first part is devoted to an examination of the cosmological argument in support of the existence of the *clinamen* (pp. 134-141); the second part is devoted to the so-called libertarian argument (pp. 141-157). In the first part N. essentially draws upon the interpretation of the cosmological argument in support of the existence of the *clinamen* provided by O'Keefe. This interpretation is designed to solve the tension between what Epicurus argues in the *Letter to Herodotus*, namely that the motion of collision and fall of atoms is eternal, with what Lucretius argues in Book 2 of *DRN*, namely that the *clinamen* is the motion sparking the collisions that give rise to the cosmos. According to O'Keefe, the swerve should not be understood as the temporal beginning of atomic collisions, but as an explanatory principle for atomic motion already introduced by Epicurus in response to Aristotle's criticism of Democritus' theory.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> On this see also F. G. Masi, *Epicuro e la filosofia mente*, cit., pp. 254-255.

With regard to the solution accepted by N., two considerations can be advanced. The first concern the reason invoked by the author for rejecting Sedley's explanation of the tension between the Letter to Herodotus and Lucretius' testimony, and for searching for an alternative explanation in O'Keefe's solution. As is widely known, according to Sedley, the letter is to be regarded as an epitome that the young Epicurus produced in order to sum up the first 13 books of On Nature, and which provided an economical explanation of atomic motion. Only later, after developing his ethical theory, would the philosopher have felt the need to introduce the notion of the atomic swerve and to integrate it within his cosmology60. Against this explanation, N. essentially puts forward three arguments: first, he argues that the epistle cannot be regarded as a work offering beginners an overview of Epicurean physics because its chief addressee, Herodotus, is to be ranked among Épicurus' most advanced pupils. The second argument is that in the introductory section of the *Epistle* Epicurus refers to his Great Epitome as a work intended for a less expert public, which would suggest that the *Letter to Herodotus* is instead ideally addressed to a more specialised readership. The third argument is that the style of the letter is unsuitable for a public of neophytes. Leaving aside the problem of the relation between the two epitomes and the stylistic aspects, I will only note that the question of what kind of public the work is intended for is unrelated to that of its date of composition and is not enough to refute Sedley's hypothesis.

Secondly, in order for Epicurus' response to Aristotle's criticism to work, it is not enough to state that the swerve, as a principle of motion, is a logical principle or an explanation of motion; rather, one ought to add that it is the efficient cause of collisions: that which sparks  $\kappa$ ( $\nu$ ) $\eta$ 0 $\varsigma$ (cf. Aristot., *EE* II 6, 1222b 20-21).

What is more interesting and original is N.'s analysis of the libertarian argument (*DRN* II 251-293) in support of the existence of the *clinamen*. Generally speaking, N.'s suggestion falls among those interpretations that have attempted to show how, in Lucretius' testimony, the *clinamen* at most emerges as the precondition for justifying the *libera voluntas* of living beings at an atomic level, which is to say their faculty of self-determination, which is taken for granted, and not as

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup> D. N. Sedley, *Epicurus' Refutation of Determinism*, cit., pp. 13-14; Id., *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 109-133.

the precondition for any act of volition<sup>61</sup>. The author offers two major innovations. The first is that he analyses the argument by subdividing it into two Modus Tollendo Tollens (MTT): the first, formulated in vv. 251-57, is intended to deny causal determinism, and therefore to solve the problem of the causal determination of the mental level by the physical one; the second MTT, presented in vv. 257-260, is intended to deny fatalism and, according to the author, can be interpreted in the light of Cicero's *De fato* and in particular of the position assigned to Carneades therein. Like Epicurus, Carneades apparently regarded the causal capacity of the mind – described using the expression in nostra potestate<sup>62</sup> – as being incompatible with causal determinism. However, differently from Epicurus, it seems as though Carneades felt no need to introduce an indeterminate motion at the physical level to justify the mind's capacity to give rise to voluntary motions. Cicero's testimony is helpful here, because it explains precisely the function of the atomic swerve in Epicurean psychology. On the other hand, the differences between Carneades and Epicurus can easily be explained on the basis of their contrasting psychological theories. N.'s interpretation is noteworthy, although his idea that Lucretius sought to refute both causal determinism and logical determinism is not entirely convincing. Certainly, within the framework of Cicero's conception of fate, these two forms of determinism are closely interconnected. However, Lucretius only seems interested in the physical aspects of the question and, when he speaks of *fatum*, he exclusively seems to refer to the preordained and certain interlinking of atomic motions, and not also to the question of the truthfulness of individual statements on future events, which lies at the centre of the debate between Stoics, Epicureans and Academics outlined by Cicero.

N. focuses on the two examples used by Lucretius: the example of race horses reacting at the opening of the gates (Lucret., *DRN* II 263-27I) and that of the agent who, caught in a crowd, is driven by an external force yet is able to resist it and does not fall (272-276). N. argues – and this is his second innovation – that these examples not only point to a difference between natural and forced motion, on the one hand, and voluntary motion, on the other, which is con-

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> The author's analysis here is inevitably dependant on S. Bobzien, *Did Epicurus Discover the Free Will Problem*?, cit.

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> On this point, see F. G. Masi, *La natura del moto volontario*: ut sit in nostra potestate, «Lexis» 25 (2007), pp. 151-162.

firmed by the difference between the motion of falling atoms and the motion deriving from their collisions, on the one hand, and the atomic swerve, on the other; but that they are also consistent with the Epicurean conception of the behaviour of animals and human beings, of their respective causal faculties, and of their differences. Both examples would be designed to illustrate the functioning of *voluntas*. The first, in particular, would illustrate the way in which the mind of animals is capable of giving rise to the atomic motions of the basis of an instinctive desire; in this respect, it would clearly exemplify the mind's downward causation with respect to atoms, as theorised by Epicurus in fr. 13. The second example would illustrate the way in which the mind is capable of moving the body independently of any internal or external constrictions, based on a well-reasoned assessment of what is most expedient.

In addition to having the merit of clearly explaining the meaning of two notoriously difficult examples that cannot easily be set within the context of the libertarian argument, this solution has the unquestionable advantage of better highlighting the close dependence between Lucretius' treatment of the *clinamen* and that which we find in Book 25 of Epicurus' *On Nature*.

### 5. Conclusion

My criticism raised so far essentially concerns N.'s interpretation of certain technical notions and of the passages in which they occur and that are relevant for understanding Epicurus' psychology; his failure to always suitably interpret the more constructive and philosophically stimulating part of the treatise in the light of its polemical nature; the somewhat too casual use he makes of particularly fragmentary and uncertain textual material, which he subdivides into pre-established interpretative frameworks. However, this criticism in no way undermines the worth of N.'s book, which is destined to find a prominent place in studies on Epicureanism and to liven up the critical debate surrounding the Epicurean philosophy of mind. Among the many qualities of the study, I might mention the following: it brings to the public's attention a topic which is often implicit to the major contributions on the subject, yet had never received adequate treatment before, namely the formation of the self; it explains in greater detail Epicurus' anti-reductionist physicalist theory in the light of the

notion of multiple realizability and of the doctrine of the swerve; it develops an original interpretation of Epicurean psychology and ethics, based on a bold yet at the same time in-depth analysis of largely neglected, difficult and wonderful texts; it elucidates the inner structure of Book 25 of *On Nature*, setting it in a more fruitful relation with the intellectual and cultural context in which it was conceived, as well as with secondary Epicurean sources.

N.'s book thus has the unquestionable merit of bringing to the attention of the public – including a non-specialist public – Book 25 of *On Nature*, a text which is oven overlooked on account of its state of conservation, but which is certainly fascinating and crucial for understanding Epicurus' philosophy of mind, certain key notions in his epistemology, his theory of moral progress, and the theoretical challenges faced by atomism. Most importantly, the publication of N.'s volume offers scholars of Epicurus, and of ancient philosophy in general, an opportunity to newly affirm the need for an integrated edition of the text with a classification of the various passages: an edition that might serve as a clear point of reference for the scholarly community and include a complete translation enabling us to finally conceive and develop a continuous and exhaustive philosophical commentary.

Università Ca' Foscari Venezia fgmasi@unive.it



# La papirologia ercolanese tra racconto e manualistica\*

# di Anna Angeli

ABSTRACT: Herculaneum Papyrology between Narration and Manuals. Themes and perspectives of investigation within the recent volume La Villa dei Papiri. Una residenza antica e la sua biblioteca, edited by F. Longo Auricchio, G. Indelli, G. Leone, and G. Del Mastro, will be analyzed for a precise focus on the history of the Philodemean library in its context as well as on Herculaneum papyri in European culture.

Keywords: The Villas on the Bay of Naples, The Excavation of Herculaneum and the Villa of the Papyri, Carlo di Borbone, The Sculptural Furniture and the Library, The Owner

ABSTRACT: Del recente volume *La Villa dei Papiri. Una residenza antica e la sua biblioteca*, a cura di F. Longo Auricchio, G. Indelli, G. Leone e G. Del Mastro, si analizzano tematiche e prospettive d'indagine per una puntuale focalizzazione della storia della biblioteca filodemea nel contesto della *domus* che la ospitò, nonché dei papiri ercolanesi nella cultura europea.

Keywords: Le ville nella baia di Napoli, lo scavo di Ercolano e della Villa dei papiri, Carlo di Borbone, l'arredo scultoreo e la biblioteca, il proprietario

Dall'inizio dello scavo borbonico della Villa dei papiri (fine aprile 1750) trascorse più di un secolo perché il suo patrimonio artistico e letterario riportato alla luce potesse trovare, insieme con la relativa documentazione settecentesca, una coerente sistemazione nel volu-

<sup>\*</sup> Ringrazio gli amici Mario Capasso, Livia Marrone ed Enrico Renna, che hanno letto questo mio lavoro e sono stati prodighi di suggerimenti e consigli. Particolarmente grata sono a Mario Capasso e ad Enrico Renna per il loro generoso supporto bibliografico.

me di Domenico Comparetti e Giulio De Petra, *La Villa ercolanese dei Pisoni. I suoi monumenti e la sua biblioteca*, apparso a Torino (Loescher) nel 1883<sup>1</sup>. Il titolo condensa in sé due pregi: la chiara rivendicazione della Villa alla famiglia dei Pisoni, dimostrata da Comparetti con argomenti la maggior parte dei quali trova ancora oggi riscontro nelle fonti letterarie<sup>2</sup>, la sinergia tra filologia ed archeologia, che l'articolata realtà culturale della Villa aveva dimostrata indispensabile per il recupero delle fasi salienti della sua storia.

Di questa necessità metodologica furono ben consapevoli Comparetti, «il primo filologo italiano che, dopo l'unità, fece oggetto di studio i testi ercolanesi»<sup>3</sup>, e l'archeologo De Petra: la loro opera, pur datata, rimane una lezione di feconda interazione tra àmbiti disciplinari distinti ma interrelati.

La bibliografia, che negli anni si è susseguita densissima sulla Villa di Ercolano, sul suo impianto architettonico, sull'arredo scultoreo, sull'apparato pavimentale e parietale, sulla biblioteca, è impreziosita da studi che hanno ampliato le nostre conoscenze, in alcuni casi indirizzato la ricerca, ma si tratta, in genere, di studi settoriali, incentrati ora su uno ora su un altro dei sopra elencati aspetti, al di fuori di una prospettiva d'analisi globale della monumentale residenza ercolanese. Ed anche quando si è tentato di procedere in questa direzione, come nel caso della monografia di Maria Rita Wojcik<sup>4</sup>, i risultati conseguiti hanno dimostrato come le competenze maturate in uno specifico àmbito debbano essere integrate dalla conoscenza altrettanto salda di quegli altri rami dell'antichistica coinvolti nella ricostruzione della storia della Villa dei papiri.

L'esigenza di uno studio interdisciplinare è divenuta ancor più

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Ristampato, a cura del CISPE (Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi) "Marcello Gigante", a Napoli nel 1972.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Cfr. M. Capasso, *Philodemus and the Herculaneum Papyri*, in Ph. Mitsis (ed.), *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, Oxford University Press, Oxford 2020, pp. 379-429, pp. 392 s.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> G. Pugliese Carratelli, *Domenico Comparetti*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 27, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1982, pp. 672-678, p. 674. Sulla figura di Comparetti editore di testi ercolanesi cfr. G. Indelli, *Domenico Comparetti (1835-1927)*, in M. Capasso (ed.), *Hermae. Scholars and Scholarship in Papyrology*, Fabrizio Serra, Pisa-Roma 2010, vol. II, pp. 21-30, pp. 24-28.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> M. R. Wojcik, *La Villa dei Papiri ad Ercolano. Contributo alla ricostruzione dell'ideologia della «nobilitas» tardorepubblicana*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1986, su cui cfr. A. Angeli, *La Villa dei Papiri e gli scavi* sub divo *fra archeologia*, *filologia e papirologia*, «Studi di Egittologia e di Papirologia» 16 (2019), pp. 9-70, pp. 14-18.

pressante a seguito della moderna indagine archeologica della Villa negli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso e nel primo decennio del Duemila, allorché Maria Paola Guidobaldi, direttrice dell'ultimo scavo, e Domenico Esposito, postdatando la costruzione dell'edificio al terzo quarto del I secolo a.C., hanno rimesso in discussione quelli che sembravano essere i punti fermi nella sua storia: l'identificazione del proprietario in Lucio Calpurnio Pisone Cesonino e la presenza in esso dell'epicureo Filodemo di Gadara<sup>5</sup>.

Ciò osservato, sorprende che dei problemi sollevati dalla datazione bassa dell'edificazione della domus non si rinvenga traccia nel volume La Villa dei Papiri. Una residenza antica e la sua biblioteca curato da Francesca Longo Auricchio, Giovanni Indelli, Giuliana Leone e Gianluca Del Mastro e pubblicato nel 2020 per i tipi di Carocci. Anzi, la scelta di rinunziare, nel titolo, alla determinazione dell'appartenenza della Villa, indirizza il lettore, cui siano noti i punti nodali della questione, a presupporre la condivisione, da parte degli Autori, del revisionismo originato dalle ultime scoperte archeologiche, che – essi scrivono – «hanno rivoluzionato le ipotesi fin qui prospettate sull'impianto, sulla struttura e sulla datazione del monumento, con non poche conseguenze nel campo degli studi tesi all'identificazione del proprietario, dei suoi rapporti con [...] Filodemo [...], nonché alla cronologia della vita di quest'ultimo e alla possibilità che egli abbia soggiornato e composto almeno una parte dei suoi trattati nella ricca dimora campana», culturalmente attiva fino al 79 d.C. (p. 11). Invece, sebbene gli Autori accolgano la nuova cronologia fissata da Guidobaldi-Esposito, le risposte fornite, nel corso dell'opera, a queste problematiche si rifanno, invariabilmente, alla tradizionale impostazione degli studi filodemei riguardo al legame del filosofo e del suo patrono Pisone Cesonino con la Villa dei papiri.

Ma su questi punti avremo modo di tornare in seguito. Ora partiamo dalla finalità del libro: offrire ad un pubblico il più ampio pos-

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> M. P. Guidobaldi-D. Esposito, *Le nuove ricerche archeologiche nella Villa dei Papiri di Ercolano*, «Cronache Ercolanesi» 39 (2009), pp. 331-370 e M. P. Guidobaldi-D. Esposito-E. Formisano, *L'*Insula *I, l'*Insula *nord-occidentale e la Villa dei papiri di Ercolano. Una sintesi delle conoscenze alla luce delle recenti indagini archeologiche*, «Vesuviana» I (2009), pp. 43-180. Per una disamina delle scoperte delle ultime campagne di scavi, degli esiti che esse hanno avuto nell'accertamento del legame della villa con Pisone e Filodemo e per un'analisi comparata delle fonti letterarie e dei dati archeologici rinvio a A. Angeli, *La Villa dei Papiri*, cit., pp. 9-70, da integrarsi con Ead., *Quando gli "errori meccanici" ribaltano una tesi*, «Studi di Egittologia e di Papirologia» 17 (2020), pp. 147-150.

sibile, in particolare alle nuove generazioni, un "racconto" compiuto e aggiornato della storia della Villa, dalla sua scoperta fino ad oggi, che colmi un vuoto nel campo degli studi in Italia dopo il *Manuale di Papirologia Ercolanese* di Mario Capasso<sup>6</sup>. Secondo i dichiarati intendimenti degli Autori (p. 12), il volume, comunque, non si inscrive nel genere manualistico. Eppure, non si può non osservare che l'impianto e lo spazio pressoché esclusivo dedicato ai papiri ercolanesi – di questi si traccia il ritrovamento, si raccontano i tentativi di svolgimento, si considera la documentazione, si trattano il formato e l'organizzazione interna –, alla biblioteca e al proprietario della Villa sollecitano un confronto spontaneo con l'anzi citato manuale. Tanto più che, come quest'ultimo si chiude con *Il papirologo ercolanese a lavoro*<sup>7</sup>, così sigilla *La Villa dei Papiri* un capitolo sul modo in cui oggi si debba affrontare lo studio dei testi ercolanesi alla luce dei progressi dell'odierna tecnologia (pp. 193-209).

Delle molte e notevoli tematiche sviluppate nel corso dell'opera ho preferito trascegliere alcuni aspetti che meritano, dal mio punto di vista, chiarimenti, approfondimenti e, in alcuni casi, rettifiche.

### 1. Le ville nella baia di Napoli

Dei sette capitoli di cui si compone il volume, il primo (*Scoperta e riscoperta della Villa dei Papiri*, pp. 15-51), curato da Longo Auricchio (d'ora in poi L. A.), riguarda la storia dell'esplorazione e dello scavo della Villa e la sua collezione scultorea.

Fa da introduzione una rapida panoramica sulle ville romane lungo il litorale campano, che, da Miseno a Capo Ateneo, pullulava di tante dimore residenziali che, in età augustea, quel tratto di costa apparve a Strabone un'unica città<sup>8</sup>. Il famoso passo straboniano, ricordato ad apertura da L. A., è eticamente neutro, non comunica altro se non un'impressione visiva, che rende, tuttavia, efficacemente conto dell'entità di un fenomeno edilizio il cui impatto ambientale fu

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup>Congedo, Galatina 1991.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Ivi, pp. 227-236, ma si veda anche M. Capasso, *Introduzione alla papirologia*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 213-225 con il rinvio al saggio di E. G. Turner, *The Papyrologist at Work*, Duke University Press, Durham 1973 e al capitolo 5 (*Come si pubblica un testo papiraceo*) del suo manuale *Greek Papyri, An Introduction*, Clarendon Press, Oxford 1968, 1980<sup>2</sup> (trad. it. di M. Manfredi, *Papiri greci*, Carocci, Roma 1984, 2002, pp. 73-92, da cui cito). <sup>8</sup> V 4, 8C 247.

stigmatizzato da Virgilio e da Orazio, sdegnati per il degrado subìto dalla natura a seguito di quell'audace cementificazione<sup>9</sup>.

I riferimenti alle ville sul golfo di Napoli possedute da Augusto e dalla dinastia giulio-claudia, e, in un procedimento a ritroso nel tempo, la testimonianza di Cicerone riguardo ai suoi *Cumana et Puteolana regna* e al suo *Pompeianum* cadono in un percorso che sacrifica, purtroppo, in nome della sintesi, lo sviluppo diacronico di una tematica indagata a fondo da D'Arms attraverso la disamina delle fonti letterarie sulle ville campane, sui loro proprietari e sulle attività che questi vi svolgevano, lungo un arco di cinque secoli<sup>II</sup>.

Nella rassegna di L. A., le ville romane, «rusticae o maritimae» 12, risultano essere lo spazio privato che i Romani si riservavano in un contesto naturale rasserenante, per dedicarsi all'otium in una momentanea sospensione dei negotia della frenetica vita della capitale, ospitando, non di rado, membri della classe dirigente con cui avviare, nel clima distensivo che lo splendido scenario del golfo di Neapolis contribuiva a creare, trattative sulle scelte politiche da assumere nell'interesse dello Stato. Ne consegue una sovrapposizione delle finalità delle due tipologie di ville, sicché, se, da una parte, anche le villae rusticae

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Cfr. Verg., Aen. IX 710-715. L'"ambientalista" Orazio a più riprese tuonò contro l'invasione dei caementa, che, opera dell'uomo, scioccamente insoddisfatto di ciò che possiede, stavano sottraendo aree sempre più vaste alla natura: cfr. Carm. II 8, 15-22; 15, 1-10; III 1, 33-40; 24, 1-8, su cui cfr. M. Gigante, Momenti e motivi dell'antica civiltà flegrea, in P. Amalfitano (ed.), Il destino della Sibilla. Mito, scienza e storia dei Campi Flegrei, Bibliopolis, Napoli 1986, pp. 65-141, pp. 99 ss. Sulle ragioni che spinsero all'antropizzazione del territorio vesuviano e flegreo cfr. U. Pappalardo, Le ville marittime romane, in P. Giulierini-S. Agizza-L. Fozzati-V. Li Vigni-S. Tusa (eds.), Thalassa. Meraviglie sommerse dal Mediterraneo, Electa, Napoli 2020, pp. 240-253, pp. 240-242.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> L'espressione ricorre nella lettera inviata da Pozzuoli ad Attico (XIV 16, 1) il 2 maggio del 44 a.C. Dei suoi «reami di Pozzuoli e di Cuma» Cicerone ereditò l'uno, nel 45, dal banchiere Cluvio, l'altro lo aveva acquistato nel 56.

<sup>&</sup>lt;sup>II</sup> J. H. D'Arms, Romans on the Bay of Naples: A Social and Cultural Study of the Villas and Their Owners from 150 B.C. to A.D. 400, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1970; Id., Romans on the Bay of Naples and Other Essays on Roman Campania, ed. by F. Zevi with a preface by A. Tchernia, Edipuglia, Bari 2003.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Oltre alla bibliografia segnalata da L. A., p. 211 n. 1 si vedano A. Borgo, *Vacanze cumane*: Otium *e politica sul litorale flegreo tra fine repubblica e primo impero*, in C. Nunziata (ed.), *Acta Lucretiana*, *VI Certamen Lucretianum Int. Campi Phlegraei*, Rogiosi Editore, Napoli 2015-2016, pp. 57-67; Ead., *Imprenditori ed epicurei nell'area flegrea del I sec. a.C.*, in M. Capasso (ed.), *Sulle orme degli Antichi. Scritti di filologia e di storia della tradizione classica offerti a Salvatore Cerasuolo*, Pensa MultiMedia, Lecce 2016, pp. 61-74; U. Pappalardo, *Le ville*, cit., pp. 240-253.

cooperano all'otium, dall'altra, i possedimenti agricoli, connessi con le *villae maritimae* e spesso rispetto a queste dislocati, diventano il serbatoio da cui i ricchi proprietari traevano i mezzi per affrontare le spese che il mantenimento di quelle sontuose dimore richiedeva (p. 17). L'otium si alterna così ai *negotia* in forza della «regolazione della produttività agricola, che anche le ville *maritimae* dovevano realizzare sia per i consumi del proprietario sia per la vendita all'esterno».

A dimostrazione della compresenza, nello spazio della villa *maritima*, di *otium* e di interessi finanziari, L. A. chiama in causa sia Cicerone, il quale «si rilassava a Cuma, dove si rallegrava con piacevoli degustazioni di molluschi ed esercitava la sua attività intellettuale, ma aveva anche rapporti con puteolani facoltosi e, ancora a Pozzuoli, realizzò delle proprietà che gli fornirono un profitto», sia Ortensio, che «allevava per suo piacere a Bacoli i pesci, ma anch'egli traeva profitti da proprietà puteolane». Che esistesse un discrimine tra *villae rusticae* e *villae maritimae* emerge soltanto alla fine della presentazione delle ville romane sul golfo di Napoli, quando si rileva che la differenza tra le suddette tipologie si accentuò nell'ultimo periodo della Repubblica (p. 17).

La tesi secondo cui le ville costiere campane, già nel II secolo a.C., furono sede di attività produttive, analogamente alle *villae rusticae* di Catone a Cassino e a Venafro, inciampa, secondo D'Arms, nelle fonti antiche, dalle quali si evince che le *villae maritimae* come il *Puteolanum* di Lelio e le *domus* che questi e l'amico Scipione Emiliano ebbero a Formia, furono residenze di lusso destinate alla *delectatio* e all'*otium* letterario più che ai *fructus*<sup>13</sup>.

A partire dalla seconda metà del II secolo a.C., soprattutto in conseguenza dell'espansione romana in Oriente e della conquista della Grecia<sup>14</sup>, le fonti attestano il crescente successo di un'edilizia raffinata, nel cui circuito si inscrivono le *villae maritimae* e che fu contestata, per la sua *luxuria*, dai nostalgici dell'austero stile di vita praticato nell'antica *res publica*<sup>15</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> J. H. D'Arms, *Romans on the Bay of Naples: A Social and Cultural Study*, cit., pp. 9 s. La testimonianza di Sen., *Ep.* 86, 5, su cui cfr. *infra*, p. 306, dimostra, a mio avviso, soltanto che nel II secolo a.C. l'attività agricola nella villa di Scipione Africano bastava ai bisogni del proprietario.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Fu allora che si assistette al trasferimento a Roma di un inestimabile capitale culturale fatto di biblioteche, di opere d'arte, di intelligenze e di esperienze, che vivacizzarono, arricchirono e approfondirono il dibattito culturale in tutti gli àmbiti della ricerca, alcuni già attraversati dai Romani, altri da questi non ancora esplorati.

<sup>15</sup> Rappresentante significativo di questa polemica fu, nel II secolo a.C., Catone, che

Nel I secolo a.C. il discrimine tra *villae maritimae* e *villae rusticae*, le une destinate generalmente all'*otium*, le altre ai *fructus*, si accentuò per la sempre più diffusa moda della classe dirigente e del potentato economico locali e/o dell'Urbe di acquistare o costruire, sulla costa campana, eleganti residenze, che fossero il simbolo del loro *status* sociale. Tale diversificazione di finalità non è, tuttavia, verificabile in modo costante e netto nelle fonti, che prospettano per le ville *maritimae* un quadro più articolato, nel quale convergono molteplici fattori, in primo luogo la personalità del proprietario, le sue esigenze e scelte di vita, la sua progettualità.

Possiamo, comunque, affermare che, anche se si accetti che l'a-moenitas fu un requisito non esclusivo delle ville costiere de l'a-moenitas fu un requisito non esclusivo delle ville costiere de la villae rusticae erano caratterizzate dalla loro destinazione ai fructus e non all'otium. All'ambito otium rispondevano, piuttosto, le villae maritimae, la cui produttività poteva possedere un "valore d'uso" o un "valore di scambio", ovvero rispondere ai bisogni o di un'economia "domestica" o di un'economia "acquisitiva".

inveì contro i proprietari di ville e di case sfarzosamente ornate con legno di cedro, avorio e pavimenti di marmo numidico (Cat. fr. 139, cfr. P. Cugusi-M. T. Sblendorio Cugusi (eds.), *Opere di Marco Porcio Catone*, U.T.E.T., Torino 2001, vol. I, p. 350 e n.) e oppose all'opulenza dilagante nell'edilizia pubblica e privata *villas suas inexcultas et rudes, ne tectorio quidem praelitas* (Aul. Gell., *Noct. Att.* XIII 24, 1). Nel I secolo a.C. l'incremento dell'attività edilizia acuì lo scontro ideologico tra questi due opposti stili di vita, come dimostrano Cornelio Nepote (*Att.* 14, 3), che elogia Tito Pomponio Attico sottrattosi alla moda dei ricchi possidenti di giardini, di ville fastose fuori Roma o al mare (*Nullos habuit hortos, nullam suburbanam aut maritimam sumptuosam villam*), e Sallustio (*Cat. con.* 12, 3-4), che, peccando di incoerenza, condanna la smania del suo tempo di innalzare palazzi e ville grandi come città, mentre gli antenati ornavano i templi con il sentimento religioso e le proprie case con la gloria.

<sup>16</sup> Così J.E. Skydsgaard, Rec. a J. H. D'Arms, Romans on the Bay of Naples: A Social and Cultural Study, cit., «Journal of Roman Studies» 61 (1971), pp. 277 s., p. 277, che rinvia a Cic., Ad Att. XVI 3, 4: Relinquimus enim pacem ut ad bellum revertamur, quodque temporis in praediolis nostris et belle aedificatis et satis amoenis consumi potuit in peregrinatione consumimus, con riferimento ai suoi poderi ad Arpino.

<sup>17</sup> Secondo le definizioni rispettivamente marxiane e weberiane prese in prestito da A. La Penna, *La legittimazione del lusso privato da Ennio a Vitruvio. Momenti, problemi, personaggi*, «Maia» 4I (1989), pp. 3-34 = F. Milazzo (ed.), Contractus *e* pactum. *Tipicità e libertà negoziale nell'esperienza tardo-repubblicana*, ESI, Napoli 1990, pp. 251-285, p. 251, secondo il quale l'economia domestica e l'economia acquisitiva costituiscono i due poli di una tensione irrisolta che attraversa la cultura latina e che sul «piano della coscienza intellettuale e morale» diviene ancora più irrisolvibile, formandosi ben presto intorno al primo «un complesso abbastanza coerente e saldo, che si basa sulla parsimonia, la frugalità, la limitazione dei consumi» e che si è «poi arricchito

Nel suo recentissimo contributo sulle ville marittime nel I secolo a.C., Pappalardo<sup>18</sup> ne ha analizzato, tra l'altro, l'aspetto produttivo, partendo proprio da quel principio dell'autosufficienza che la società romana si compiaceva di realizzare all'interno dei propri poderi<sup>19</sup>. A sostegno di ciò lo studioso ricorda Plinio il Giovane, che all'amico Gallo decantò la semplicità del suo *Laurentinum*, una villa «in grado di soddisfare a tutte le esigenze e non dispendiosa quanto a manutenzione» (*villa usibus capax, non sumptuosa tutela*): la villa fu progettata e realizzata secondo i gusti di Plinio, che non richiese se non «comodità di stanze, razionalità di disposizione» e «stupende viste su spettacoli naturali, incantevoli nella loro genuinità». Solo una camera era decorata con una pittura murale e con uno zoccolo di marmo, «da nessuna parte quadri o statue»<sup>20</sup>.

Alla semplicità, paga dell'amoenitas e della iucunditas paesaggistiche e climatiche, che Plinio perseguì anche con le sue numerose ville sul lago di Como, tra le quali due riproponevano, per motivi diversi, il mos Baianus<sup>21</sup>, in età repubblicana tese anche P. Cornelio Scipione Africano Maggiore, il quale, secondo la testimonianza di Seneca, nel suo Literninum lavava il corpo stanco dai lavori campestri, giacché exercebat [...] opere se terramque (ut mos fuit priscis) ipse subigebat<sup>22</sup>. A quella villa sulla costa campana, dalla struttura simile ad una fortezza e così lontana, nella sua sobrietà, dalle fastose ville del tempo di Seneca, allude molto probabilmente Cicerone ad apertura del

specialmente con apporti greci», tendendo, invece, «verso il secondo [...] ad aggregarsi elementi sporadici che non arrivano a costituire un'alternativa organica».

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> U. Pappalardo, *Le ville*, cit., p. 242 ricorda che nella repressione sillana conseguente alla conquista di Napoli nell'82 a.C. si rinvengono le ragioni storiche della caratterizzazione della città come sede privilegiata dell'*otium*: l'eliminazione della vecchia classe dirigente e la confisca della flotta, sulla quale si era basato fino ad allora il potere economico di *Neapolis*, ne arrestarono lo sviluppo, sicché «a un ceto dirigente mercantile se ne sostituì uno residenziale, legato alle rendite e alla proprietà fondiaria».

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Ivi, p. 243. Tale scelta non comportò automaticamente la condivisione da parte del proprietario di una visione esistenziale ispirata ad uno dei sistemi filosofici greci, che avevano legittimato il principio dell'autarchia su basi teoriche.

 <sup>&</sup>lt;sup>20</sup> F. Trisoglio (ed.), Opere di Plinio Cecilio Secondo, U.T.E.T., Torino 1973, 2006, vol. I, p. 37.
 <sup>21</sup> Plin., Ep. IX 7, 3: Altera imposita saxis more Baiano lacum prospicit, altera aeque more Baiano lacum tangit. Le due ville, com'è noto, furono soprannominate da Plinio l'una Tragedia, l'altra Commedia: quella, ergendosi su rupi, gli sembrava che si drizzasse sui coturni; questa, toccando il lago, dava l'impressione di calzare i socculi.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Ep. 86 5.

terzo libro del *De officiis*, quando ricorda che Scipione soleva dire che *numquam se minus otiosum esse*, *quam cum otiosus*, *nec minus solum*, *quam cum solus esset*: sospensione delle attività politiche e solitudine davano all'Africano l'opportunità di riflettere sugli affari pubblici e di dialogare con se stesso sugli interessi della collettività<sup>23</sup>.

In età tardo-repubblicana la villa di Sirone a Παυσίλυπον, nel cui nome riecheggia l'etica epicurea della liberazione dagli affanni, con il suo *agellus* diviene, nel canto di Virgilio, il modello dell'autarchia epicurea, che rese Sirone ricco della sua povertà<sup>24</sup>.

Ma le *ville maritimae* potevano anche accogliere attività produttrici, che, messe su per svago o a scopo di lucro, ne potenziarono notevolmente il valore, se consideriamo che la villa di Gaio Lucilio Irro, né grande né estesa, fu venduta, per i suoi vivai, al prezzo di ben quattro milioni di sesterzi<sup>25</sup>. Ville *maritimae* con attività legate alla piscicoltura *delectationis causa* furono quelle di Lucio Marcio Filippo, Lucio Licinio Lucullo<sup>26</sup> e Quinto Ortensio Ortalo, che nelle loro costosissime vasche allevavano pesci pregiati, dedicando loro ogni cura, quasi fossero sacri ed inviolabili<sup>27</sup>. Siffatti vivai, economicamente non produttivi, comportavano ingenti spese sia per l'installazione che per la manutenzione, oltre che per l'acquisto delle rare specie di pesci allevati e il loro nutrimento<sup>28</sup>.

La domanda, da parte dell'élite sociale romana, di prodotti che ali-

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Cic., De off. III I, I.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Verg., *Cat.* VIII I s.: *Villula, quae Sironis eras, et pauper agelle,* | *verum illi domino tu quoque divitiae,* [...]. Il componimento fu scritto all'indomani della battaglia di Filippi (ottobre del 42 a.C.), quando i triumviri, vittoriosi su Bruto, dovettero affrontare il problema del congedo dei veterani che a quella vittoria avevano contribuito. Per Virgilio, raggiunto a Napoli dalla notizia dell'imminente confisca di terre di diciotto città, tra cui Cremona, vicina a Mantova, la villa, che Sirone gli aveva lasciata in eredità, diventa rasserenante rifugio per suo padre, vittima di quell'espropriazione.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Cfr. Varr., *De re rust*. III 17, 3. La notizia è anche in Macr., *Sat*. III 15, 10, che, in luogo della *scriptio* varroniana *C. Lucilius Hirrus*, riporta *Gavius Hirrius* secondo la sua fonte pliniana (*Nat. hist*. IX 171). Plinio attribuisce a questo personaggio il primato nella costruzione di vivai di murene. Discordanza tra Varrone e Plinio v'è anche riguardo all'occasione del prestito e al numero di murene consegnate a Cesare: secondo Varrone, «in una certa occasione» Irro prestò a Cesare duemila murene a peso; secondo Plinio, invece, il dittatore Cesare, per i pranzi da lui offerti al popolo, ebbe a prestito, peso su peso, da Irrio seimila murene.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Su di essa cfr. U. Pappalardo, *Le ville*, cit., pp. 243 s.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Varr., De re rust. III 17, 4.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Ivi, 17, 2.

mentavano i consumi di lusso<sup>29</sup>, sempre più diffusa nel I secolo a.C., incentivò, essendone, nel contempo, sollecitata, il costume di impiantare nelle *villae maritimae* attività commerciali competitive anche con i mercati orientali. Lucio Sergio Orata, «ostricaro emerito»<sup>30</sup>, installò nella sua villa di Baia<sup>31</sup> il primo allevamento di ostriche e vivai di pesci tanto rinomati e redditizi che il lago di Lucrino divenne «il lago dell'oro, del *lucrum*»<sup>32</sup>. L'allevamento di pesci e di crostacei da lui avviato diede vita ad un fiorente commercio sulla costa campana, incrementando la costruzione di ville private da parte di ricchi proprietari, che destinarono a esponenti del potentato politico ed economico romano «non solo la propria produzione agricola, secondo una pratica in uso anche nelle ville più lussuose, ma anche quegli animali che, considerati generi di lusso – uccelli, cacciagione, ostriche – , venivano allevati nei loro *aviaria*, nei *therotrophia* e nelle piscine per passare sulle tavole di agiati ed esigenti buongustai»<sup>33</sup>.

Pertanto, ai ricchi *piscinarii* <sup>34</sup>, che, come Ortensio, avevano attrezzato le loro ville costiere di vivai fatti più per appagare la vista che non per la tasca, per vuotare la scarsella più che per riempirla <sup>35</sup>, si contrapponevano facoltosi imprenditori, che sfruttarono le potenzialità economiche dei suddetti settori, fondando, nelle loro ville *maritimae*, aziende organizzate per il consumo esterno ed inserite in una rete commerciale strutturata sul territorio italico, analogamente

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> La diffusione della *luxuria*, importata a Roma dopo la seconda guerra punica e soprattutto all'indomani della vittoria in Asia su Antioco III (188 a.C.), comportò, come scrive A. La Penna, *La legittimazione*, cit., p. 253, «la prima grande trasformazione della cucina (e dell'alimentazione in generale) a Roma». Si tratta di «un aspetto, [...] tutt'altro che secondario, di un mutamento di civiltà», che, se per un verso fu additato dagli storici antichi «come la prima invasione della *luxuria* straniera e l'origine della malattia della società romana», conformemente all'analisi catoniana del fenomeno, per l'altro fu favorito dall'élite sociale, i ricchi, che, nei primi decenni del II secolo a.C., «ancora in massima parte nella *nobilitas*, erano curiosi, sì, di conoscere le varie qualità di pesce, ma ancora più interessati a variare e arricchire le loro mense» (pp. 253 s.).

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> A. Maiuri, *Passeggiate campane*, Sansoni, Firenze 1957<sup>3</sup>, p. 55.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Colum., *De re rust*. VIII 16, 7; Plin., *Nat. hist*. IX 168.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> A. Maiuri, *Passeggiate campane*, cit., p. 58. Sulla figura di Sergio Orata cfr. A. Borgo, *Imprenditori*, cit., pp. 61-74.

<sup>33</sup> Ivi, p. 62.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> L'appellativo *piscinarii* fu attribuito con dispregio da Cicerone a quei rappresentanti del mondo politico romano che si erano dati all'allevamento di pesci rari, cfr. Cic., *Ad Att*. I 19, 6; 20, 3; Macr., *Sat*. III 15, 6.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Varr., *De re rust*. III 17, 2.

al modello delle ville dell'Italia centrale cui fa riferimento il *De re rustica* varroniano<sup>36</sup>.

In età augustea, fu famosa per l'allevamento di pesci, crostacei e molluschi la villa a Posillipo di Vedio Pollione, che alla sua morte nel 15 a.C. la lasciò in eredità ad Augusto<sup>37</sup>. Tra il I secolo a.C. e il I d.C. si data la villa marittima di Pollio Felice a Capo di Sorrento, dove la *luxuria* e l'otium erano sostenuti dai proventi della produzione di olio e dei vigneti, mentre il mare provvedeva a fornire pesci, crostacei e molluschi<sup>38</sup>.

Riguardo al rapporto tra villae maritimae e villae rusticae nel bilancio economico dei proprietari, D'Arms osserva che la «villa maritima sulla costa campana giunse ad avere un alto valore come immobile, ma non un apprezzabile valore agricolo»<sup>39</sup>. A tal riguardo lo studioso cita un interessante passaggio della seconda orazione Sulla legge agraria, che Cicerone pronunciò dai Rostri probabilmente il 2 gennaio del 63 a.C.: a supporto della presunta antidemocraticità della rogatio agraria presentata dal tribuno della plebe P. Servilio Rullo, l'Arpinate obietta che la prevista divisione dell'ager Campanus ha, in realtà, come obiettivo l'accaparramento di un territorio orbi terrarum pulcherrimus da parte della commissione decemvirale, che da quei poderi avrebbe ricavato il reddito necessario per sostenere familiarum magnitudines et Cumanorum ac Puteolanorum praediorum sumptus<sup>40</sup>. Se dobbiamo prestar fede al dettato ciceroniano, erano, dunque, i proventi dei poderi che venivano destinati alle ingenti spese delle villae maritimae.

Infine, in merito all'individuazione dei proprietari delle ville costiere, L. A. sostiene che un collegamento tra i nomi restituitici dalla tradizione letteraria e le risultanze archeologiche è ancora oggi difficile, se non impossibile. L'incertezza riguarda anche la Villa di *Oplontis*, appartenuta forse a Gaio Poppeo Sabino (console nel 9 d.C.), dal quale l'avrebbe ereditata la nipote Poppea Sabina, la seconda moglie di Nerone. Tale incertezza, a giudizio della studiosa, non risparmia neppure la Villa dei papiri, il cui legame con la famiglia dei Pisoni è definito probabile ma non sicuro (p. 19).

Un quadro più confortante è offerto da Pappalardo, che ha contrapposto alla diffusa difficoltà di identificare i proprietari delle oltre

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> A. La Penna, La legittimazione, cit., pp. 259 s.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> U. Pappalardo, *Le ville*, cit., p. 246.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Ivi, pp. 248-250.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> J. H. D'Arms, Romans on the Bay of Naples: A Social and Cultural Study, cit., p. 12. <sup>40</sup> Cic., De lege agr. II 28, 78.

tremila ville individuate nell'Occidente romano un'informazione meno lacunosa per le ville in Campania. Dall'età augustea fino al 400 d.C. le fonti antiche hanno, infatti, trasmesso i nomi di 47 proprietari, restituendoci «un quadro vivace della "villa society" campana», secondo la definizione di D'Arms<sup>41</sup>.

La moda delle ville di *otium* nell'area vesuviana e sorrentina sembra tramontare dopo la tragedia del 79 d.C., quando «con il seppellimento dell'area sotto una coltre di 3 km cubici di materiale vulcanico, venne a mancare, [...], ogni presupposto per l'esistenza di ville in *otium*»<sup>42</sup>.

#### 2. L'avvio dello scavo dell'antica Ercolano

Il racconto dello scavo della Villa dei papiri è inserito da L. A. nella storia del recupero dell'antica Ercolano (pp. 19-45), iniziato all'indomani dell'eruzione del 24 ottobre del 79 d.C.<sup>43</sup>, quando furono messi in campo dall'imperatore Tito provvedimenti per la ricostruzione e

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> U. Pappalardo, *Le ville*, cit., p. 252. Alle ville menzionate da L. A., p. 16, si aggiungano le ville di Lucullo a Miseno, dei Pisone a Punta Epitaffio a Baia e la Villa a Positano appartenuta probabilmente a Poside, liberto di Claudio, cui questi donò *l'hasta pura* come ricompensa per il trionfo sui Britanni. Cfr. U. Pappalardo, *Le ville*, cit., pp. 243-252.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Ivi, p. 252.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Gli Autori non forniscono una datazione circoscritta dell'evento. Riguardo alle obiezioni sollevate, in sede scientifica, alla data pliniana del 24 agosto a favore di una datazione autunnale, cfr. E. Renna (ed.), Vesuvius mons. Aspetti del Vesuvio nel mondo antico. Tra filologia archeologia vulcanologia, Procaccini, Napoli 1992, pp. 107-112 e, in ultimo, U. Pappalardo, Eruzione del 79 d.C. Riordinando le date ..., «Archeologia viva» 193 (2019), pp. 8 s.; Id., Sulla data dell'eruzione del Vesuvio del 79 d.C. Una sintesi, «Cronache Ercolanesi» 49 (2019), pp. 225-228. Nell'ottobre 2018, sulla parete di una stanza in ristrutturazione della "Casa con Giardino" a Pompei, è stata scoperta una scritta a carboncino, così letta e tradotta da Antonio Varone: XVI [ante] K[alendas] Nov[embres] in[d]ulsit pro masumis esurit[ioni]: «Il 17 ottobre egli indulse smodatamente al cibo». Diversamente legge e traduce Pier Luigi Tucci: XVI (ante) K(alendas) Nov(embres) in-[p]ulsit | pro masum[is] Vesuvius, «Il 17 ottobre, il Vesuvio ha tremato (forse ha fatto tremare i muri, la casa o la stessa città) al più alto grado». Tale scritta sgombra il campo da residue incertezze sulla data del 24 ottobre, supportata peraltro da precedenti rinvenimenti archeologici (frutti autunnali, come melagrane, castagne, fichi secchi, uva; bracieri e strumenti di riscaldamento, panneggi pesanti dei calchi, un berretto di pelliccia indossato da uno scheletro di Ercolano). Pappalardo rileva, difatti, che, per la labilità del carbone come materiale scrittorio, «è più ragionevole pensare che la scritta sia stata realizzata proprio nell'ottobre del 79 d.C.» (p. 228).

la ripresa delle aree colpite<sup>44</sup>, che, nel caso di Ercolano, si rivelò, più che difficile, impossibile a causa dello strato di materiale piroclastico sotto il quale era rimasta sepolta la città. L. A. mette in risalto il permanere, nelle coscienze delle generazioni successive, della consapevolezza dell'esistenza di città intere sommerse dalla furia del vulcano<sup>45</sup>. Grazie a questa memoria, nei secoli successivi si continuò a sperare di riannodare il filo di continuità tra passato e presente tragicamente spezzato dalla catastrofe vesuviana. A conferma di ciò la studiosa ricorda i tentativi di esplorazione dell'antico sito ercolanese a partire dal secolo XV<sup>46</sup> fino al XVII, un lungo tratto di tempo durante il quale «caso e ricerca mirata» operarono «partendo da un pozzo» e proseguirono «attraverso pozzi» (p. 22).

Difatti, a seguito del casuale rinvenimento di marmi antichi presso un pozzo scavato in un giardino privato fino al livello dell'antica città, il principe d'Elboeuf, Emanuele Maurizio di Lorena, interessato al reperimento di marmi antichi per la sua villa a Portici, diede l'avvio all'esplorazione del sottosuolo ercolanese tra il 1710 e il 1711: attraverso quel pozzo si raggiunse il teatro di Ercolano, dal quale furono portati in superficie frammenti di marmi, pezzi di colonne e nove statue, tra cui la Grande Ercolanese e due copie della Piccola Ercolanese, che,

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Si veda a proposito E. Renna, *Vesuvius*, cit., pp. 56 s.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Dell'impatto emozionale che quella tragedia produsse nelle coscienze dei contemporanei e delle generazioni successive, U. Pappalardo, I Borbone e le esplorazioni archeologiche, in N. Spinosa (ed.), I Borbone di Napoli, Franco Di Mauro, Sorrento 2009, pp. 123-135, pp. 123 s. ha messo in evidenza lo sgomento, l'incredulità e il progressivo oblio in cui, nel corso dei secoli, caddero le città sommerse dalla furia del Vesuvio. Se Stazio (*Silv*. IV 4, 78-84) immaginò quanto difficile sarebbe stato per la futura generazione degli uomini, quando quelle lande deserte sarebbero state di nuovo coperte da verdi erbe e lussureggianti messi, credere che sotto i loro piedi giacevano «sepolte città e popolazioni e che antichissime campagne» erano state «da per tutto inghiottite dal mare», e se Marziale (Epiqr. IV 44), nove anni dopo l'eruzione, di fronte alla desolazione di quei luoghi, pur amati da Bacco più dei colli di Nisa, graditi a Venere e famosi per Eracle, concluse che nec superi vellent hoc licuisse sibi, gli Ebrei, che nel 70 avevano subito la distruzione di Gerusalemme per mano di Tito, colsero, invece, in quell'evento il segno della punizione divina. Nel tempo ci si dimenticò delle città sommerse e persino dei loro nomi, fatta eccezione per Pompei e per alcuni toponimi presenti nella Tabula Peutingeriana. E anche quando, a partire dal Rinascimento, Pompei ed Ercolano risorsero dall'oblio, la scoperta di muri, monete, iscrizioni non destò alcun interesse per il disseppellimento di quelle città. <sup>46</sup> A p. 20, laddove si legge: «Nel XV secolo, Scipione Maffei (1748, pp. 33-34) dà notizia di rinvenimenti di statue e marmi [...]», l'indicazione cronologica ad apertura del periodo è da riferirsi, naturalmente, ai rinvenimenti archeologici di seguito annotati.

donate al principe Eugenio di Savoia, andarono ad arricchire la sua collezione nel castello del Belvedere a Vienna. L. A. ci ragguaglia sui diversi orientamenti della critica riguardo a queste tre sculture (pp. 23 s.), delle quali segue le vicende fino alla loro definitiva collocazione, dopo il 1894, nell'Albertinum di Dresda.

Il pregio artistico delle tre statue, definite da Johann Joachim Winckelmann "capolavori dell'arte greca", marca ancora di più quella responsabilità del principe d'Elboeuf nel depauperamento del patrimonio archeologico vesuviano che, ignorata nello studio di L. A. e in non pochi contributi sulla riscoperta dell'antica Ercolano a favore del merito a lui riconosciuto di aver dato «all'impresa un impulso decisivo» (p. 22)<sup>47</sup>, è messa giustamente in risalto da Pappalardo<sup>48</sup> e nelle recenti indagini sulla legislazione borbonica relativa alla tutela dei beni artistici ed archeologici del Regno di Napoli<sup>49</sup>.

L'interesse del principe d'Elboeuf per le sepolte antichità di Ercolano fu occasionale ed effimero. Nell'investigazione del sito archeologico ben altra incidenza ebbe, come è a tutti noto, Carlo VII di Borbone. A questo L. A. dedica un *excursus* storico-biografico, nel quale, attraverso gli eventi susseguitisi dall'assunzione del Ducato di Parma e Piacenza nel 1731 da parte dell'Infante di Spagna fino alla sua incoronazione come re delle Due Sicilie il 3 luglio 1735 nella cattedrale di Palermo e di lì lungo gli anni del suo regno a Napoli (1735-1759), mette in evidenza le luci e le ombre della personalità del monarca e della sua attività di governo (pp. 25-36). La studiosa ne

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Osserva giustamente E. Chiosi, *Ercolano e le nuove scoperte dell'antico*, in R. Cantilena-A. Porzio (eds.), Herculanense Museum. *Laboratorio sull'antico nella Reggia di Portici*, Electa, Napoli-Milano 2008, pp. 43-52, p. 50, che l'episodio del principe d'Elboeuf, «per quanto ammantato dal vanto dei primi ritrovamenti, rappresentava pur sempre una vera e propria spoliazione».

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> U. Pappalardo, *I Borbone*, cit., p. 124.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Cfr. P. D'Alconzo, L'anello del re. Tutela del patrimonio storico-artistico nel Regno di Napoli, Edifir, Firenze 1999; Ead., La tutela del patrimonio archeologico nel Regno di Napoli tra Sette e Ottocento, in I. Ascione (ed.), Beni culturali a Napoli nell'Ottocento, Atti del Conv. di studi (Napoli, 5-6 novembre 1997), Ministero per i beni e le attività culturali, Roma 2000, pp. 25-51 = «Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée» 113 (2001), pp. 507-537; N. Barrella, Principi e principi della tutela. Episodi di storia della conservazione dei monumenti a Napoli tra Sette e Ottocento, Luciano Editore, Napoli 2003, pp. 1-24, 38-41; P. D'Alconzo-A. Milanese, Scavi e mercato antiquario tra Sette e Ottocento: dalla legislazione alla prassi di tutela, in P. Giulierini-L. Melillo-D. Savy (eds.), Archeologia ferita. Lotta al traffico illecito e alla distruzione dei beni culturali, Editoriale Scientifica, Napoli 2018, pp. 19-45, pp. 19-29.

sottolinea il profondo attaccamento alla dignità regale, che, coniugato con la passione per l'arte e l'architettura, portò all'esecuzione di opere monumentali degne di una grande capitale europea, il profondo senso morale, che, unito ad un forte intuito, gli consentì di attuare le scelte politiche con una certa autonomia, l'ideazione di un ricco programma di ricostruzione, che mise in moto l'economia stagnante e chiamò da ogni parte dell'Europa tecnici ed artigiani, la realizzazione di grandi opere pubbliche, la fondazione di accademie e di scuole specializzate per la produzione di nuove manifatture e l'incentivazione di quelle già esistenti sul territorio. Ma rileva anche l'iniziale sudditanza di Carlo ai sovrani di Spagna, Filippo V ed Elisabetta Farnese, la mancata realizzazione di riforme finanziarie che svecchiassero l'antico sistema fiscale e impedissero l'imposizione di nuove tasse per fronteggiare le ingenti spese che quel programma di ricostruzione esigeva, una formazione culturale superficiale, che lo portò ad apprezzare le opere d'arte non sul fondamento di un'acquisita cultura umanistica o di un'approfondita conoscenza della civiltà antica, ma per «una curiosità limitata all'oggetto in sé, prelevato dal suo contesto a fini collezionistici e patrimoniali» (p. 30).

Allo scavo ipogeo dell'antica Ercolano, avviato il 22 ottobre 1738 sotto la direzione dell'ingegnere militare Roque Joachín de Alcubierre, L. A. ha riservato un ampio spazio (pp. 29-36, 38 s.), che, per quanto allontani il lettore dal confine tematico del capitolo, incentrato sul ritrovamento della Villa dei papiri, mira a situare l'evento nel suo contesto storico-culturale.

Secondo la studiosa, alla ferma determinazione di Carlo di Borbone sulla scelta di Portici quale sede di una villa reale non corrispose una decisione altrettanto risoluta del sovrano nel dar corso all'impresa archeologica. Di contro a Herbig<sup>50</sup>, che, ripreso oggi da Paola D'Alconzo<sup>51</sup>, amò definire Carlo di Borbone il "re archeologo", L. A. abbraccia la tesi della Allroggen-Bedel e della Kammerer-Grothaus<sup>52</sup>, che, oltre a sottolineare la casualità dell'inizio dello scavo

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> R. Herbig, *Carlos von Bourbon als Ausgräber von Herculaneum und Pompeji*, «Madrider Mitteilungen» I (1960), pp. II-19, che attribuì a Carlo di Borbone le capacità del progettista, dello scavatore, del custode e del pubblicista, descrivendolo come un monarca illuminato, cui la Villa dei papiri avrebbe dovuto essere intitolata.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> P. D'Alconzo, Carlo di Borbone a Napoli: passioni archeologiche e immagine della monarchia, in A. Antonelli (ed.), Cerimoniale dei Borbone di Napoli 1734-1801, ARTE'M, Napoli 2017, pp. 127-146.

<sup>52</sup> A. Allroggen-Bedel-H. Kammerer-Grothaus, Das Museo Ercolanese in Portici,

legato alla costruzione della Reggia di Portici, citarono, a dimostrazione dell'iniziale resistenza del sovrano alla realizzazione del progetto archeologico, la lettera indirizzata da Alcubierre nel 1769 al ministro Bernardo Tanucci, nella quale l'ingegnere si gloriava di aver convinto il re, «nonostante le riluttanze della corte, a dare inizio agli scavi, che cominciarono in ottobre»<sup>53</sup>. La studiosa non respinge neppure l'*opinio communis*, secondo cui ispiratrice dello scavo fu Maria Amalia<sup>54</sup>, evidentemente affascinata dal gruppo di statue ercolanesi che aveva potuto ammirare a Dresda<sup>55</sup>.

Già nel 2015 Capasso osservò che la casualità dell'avvio degli scavi ad Ercolano non sminuisce il merito del sovrano, il quale «non era venuto a Napoli in qualità di direttore di una Missione archeologica alla ricerca di antiche vestigia» <sup>56</sup>. In forza di tale premessa il dato importante, da cui non può prescindere un giudizio storicamente obiettivo, è l'interesse col quale il re seguì l'intero corso degli scavi, sostenendone i costi, provvedendo alla sistemazione dei reperti, preoccupandosi dello svolgimento dei papiri e della pubblicazione dei tesori artistici e letterari repertati.

Queste evidenze fattuali e la passione per l'arte, della quale Carlo di Borbone aveva dato già prova a proposito delle collezioni di casa Farnese<sup>57</sup>, le une e l'altra messe, peraltro, in rilievo anche da L. A., non

«Cronache Ercolanesi» 10 (1980), pp. 175-217 = *Il Museo Ercolanese di Portici*, in AA.VV., *La Villa dei papiri*, II Suppl. a «Cronache Ercolanesi» 13 (1983), pp. 83-128 (da cui cito). <sup>53</sup> Ivi, p. 84. Da questa testimonianza e da una relazione manoscritta dello stesso Alcubierre citate anche in L. A., p. 29, risulta che l'ingegnere militare, nel corso di un sopralluogo nella zona scelta per l'edificazione della Reggia a Portici, volle accertarsi personalmente della veridicità delle voci che lì circolavano sull'esistenza nel sottosuolo di una città sepolta, e, calatosi in uno dei pozzi, riportò in superficie pezzi di diaspro e di metalli. Sia la lettera che il documento sono conservati nella Biblioteca della Società napoletana di storia patria, Fondo Cuomo 2.6.2.

<sup>54</sup> Così anche U. Pappalardo, *I Borbone*, cit., p. 124. Sull'interesse della regina per lo scavo, in particolare per i papiri cfr. G. Leone, *Maria Amalia di Sassonia e i papiri ercolanesi*, «Cronache Ercolanesi» 19 (2019), pp. 163-172.

<sup>55</sup> Si tratta, come si è detto sopra, della Grande Ercolanese e delle due copie della Piccola Ercolanese.

<sup>56</sup> M. Capasso, *Carlo di Borbone per la papirologia ercolanese*, in J. de la Villa Polo *et alii* (eds.), Ianua Classicorum. *Temas y formas del Mundo Clásico*, 3 voll., Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid 2015, vol. III, pp. 35-41, p. 38.

<sup>57</sup> Carlo aveva ereditato la collezione farnesiana, a tutt'oggi vanto dei nostri musei, «nonché una buona parte degli archivi e delle biblioteche dei Farnesi, formando così un altro nucleo che diede importanza al patrimonio culturale della città e del Regno» (G. Galasso, *Il Regno di Napoli. Intervista*, a cura di F. Durante, Postfazione di

escludono, alla base della scrittura di Alcubierre, la volontà di enfatizzare circostanze o dettagli, per attribuirsi il vanto del concepimento dell'impresa archeologica, tanto più se si consideri che anche il marchese Marcello Venuti, trasferitosi nel 1734 a Napoli e nominato nel novembre 1738 soprintendente della Libreria Reale e del Museo Farnesiano, scrisse ad Anton Francesco Gori di aver suscitato l'interesse del sovrano grazie alla scoperta del teatro di Ercolano da lui effettuata<sup>58</sup>.

La perlustrazione borbonica della città, sepolta da una coltre spessa ca. 20 metri di materiale piroclastico dell'eruzione del 79 d.C. e della lava basaltica dell'eruzione del 1631, avvenne attraverso pozzi e cunicoli. Se dobbiamo prestare fede a quanto Carlo di Borbone, in altra occasione, obiettò riguardo ad una sollecitata politica di risparmio nella gestione e nel recupero delle antichità sepolte, il cui valore egli asserì essere tale che non si dovesse "badare a spesa" la scelta di questa tecnica, più che essere suggerita da ragioni economiche, fu perfettamente in linea con l'idea allora imperante della ricerca archeologica interessata al recupero e alla valorizzazione, più che del sito antico, del materiale nel quale ci si imbatteva, incluse le decorazioni parietali e pavimentali. I danni prodotti da questo rudimentale sistema esplorativo furono arginati grazie alle relazioni di scavo e alle piante dei luoghi investigati, tracciate dall'ingegnere francese Pierre Bardet de Villeneuve, impegnato nei lavori di scavo dal 1740 al 1744 of, e

V. Fiorelli, Neri Pozza, Vicenza 2019, p. 106).

<sup>58</sup> Cfr. E. Chiosi, *Ercolano*, cit., p. 45; U. Pappalardo, *I Borbone*, cit., p. 124.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Così reagì Carlo di Borbone alla possibilità prospettatagli di incidere «cinque o sei linee sole di ciascun papiro e questo per far risparmiare a V.M.» (BNN ms. IX F 51, p. 19, in F. Longo Auricchio-M. Capasso, *Nuove accessioni al* dossier *Piaggio*, in AA.VV., *Contributi alla storia della Officina dei Papiri Ercolanesi*, Introduzione di M. Gigante, Industria Tipografica Artistica, Napoli 1980, pp. 15-59, p. 35 n. 79).

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup> Peraltro faticoso e pericoloso, perché costringeva ad operare alla luce di torce, col rischio di crolli e di esalazioni tossiche. Furono utilizzati le maestranze locali, schiavi e condannati ai lavori forzati, ricordati nell'efficace similitudine del Maiuri: «diavoli di cavamonti napoletani che si cacciavano sotterra come i Cimmeri della favola» (A. Maiuri, *Pompei ed Ercolano fra case e abitanti*, Aldo Martello editore, Milano 1964, p. 361).

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> Interrotta la prima fase dello scavo borbonico dalla guerra per la successione austriaca, Bardet partì per il fronte, portando con sé i suoi disegni, cfr. A. Allroggen-Bedel, *Archäologie und Politik: Herculaneum und Pompeji im 18. Jahrhundert*, «Hephaistos» 14 (1996), pp. 217-252, p. 228; E. Chiosi, *Ercolano*, cit., p. 46. Bardet consegnò le copie delle proprie planimetrie del teatro e della cosiddetta basilica a Charles Nicolas Cochin e a Jérome Charles Bellicard, che le utilizzarono nelle loro *Observations sur les antiquités d'Herculanum*, Paris 1754, la cui edizione londinese era

specialmente dall'ingegnere svizzero Karl Weber, che operò dal 1749.

I risultati della ricerca miravano ad informare innanzitutto il re, "legittimo" proprietario dei beni repertati, in attesa di essere destinati, per volontà del monarca, ad un pubblico variegato, che abbracciava le corti e gli intellettuali europei nonché i collezionisti delle antichità. Il lavoro di Weber tradisce l'intento di riportare alla luce "graficamente" la città destinata a restare ancora sepolta, mediante una documentazione che "fotografasse" o, quanto meno, rendesse conto, il più esattamente possibile, dello stato dei luoghi che erano stati ispezionati e cui difficilmente poteva accedere il pubblico dei visitatori. Le piante furono davvero, come scrive Allroggen-Bedel<sup>62</sup>, il "capolavoro" di Weber.

L. A. denuncia giustamente l'ignoranza e l'oscurantismo in merito allo scempio subìto da preziosi reperti, come la quadriga del teatro di Ercolano, che, ad eccezione di un cavallo, venne fusa per realizzare statue della coppia reale o altro (p. 32). Aggiungo che l'idea che i reperti archeologici fossero proprietà del monarca produsse altre iniziative, le quali confermano il disinteresse dell'epoca per il sito archeologico in quanto tale: dalle case antiche furono asportati pavimenti, pitture parietali poste, poi, su lastre di pietra di Genova e incorniciate in strutture di legno, mosaici tagliati in piccoli pezzi per essere ricomposti e diversamente riutilizzati <sup>63</sup>. Il materiale pavimentale più prezioso fu riservato al Museo Ercolanese, concepito per ospitare il patrimonio artistico dissotterrato.

All'indomani della fondazione di quella istituzione culturale, ci si preoccupò del suo arricchimento e abbellimento. Alla pavimentazione di ben quattordici sale del Museo furono, infatti, destinati i mosaici rimossi dal sottosuolo di Ercolano secondo il metodo sopra detto<sup>64</sup>.

apparsa l'anno precedente firmata dal solo Bellicard.

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> A. Allroggen-Bedel, *Archäologie und Politik*, cit., p. 228: «wahre Meisterwerke archäologischer Dokumentation». Così anche L. A., p. 33.

<sup>63</sup> Cfr. A. Allroggen-Bedel-H. Kammerer-Grothaus, *Il Museo Ercolanese*, cit., pp. 90 s., spec. pp. 96 s. per le responsabilità di Giuseppe Canart nella rimozione delle pitture parietali, ridotte a quadri, e nello smantellamento dei mosaici, successivamente ricomposti per ornare le sale del Museo Ercolanese. Il problema è stato affrontato a più riprese da P. D'Alconzo (ed.), Picturae excisae. *Conservazione e restauro dei dipinti ercolanesi e pompeiani tra XVIII e XIX secolo*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2002, *passim*; Ead., *Giuseppe Canart*, in L. Ciancabilla-C. Spadoni (eds.), *L'incanto dell'affresco. Capolavori strappati, da Pompei a Giotto, da Correggio a Tiepolo*, 2 voll., Silvana Editoriale, Ravenna 2014, vol. II, pp. 179 s.; Ead., *I dipinti murali staccati da Ercolano e Pompei nel XVIII secolo*, in L. Ciancabilla-C. Spadoni (eds.), *L'incanto dell'affresco*, cit., pp. 29-37.

<sup>&</sup>lt;sup>64</sup> L'applicazione comportò un ulteriore danno, poiché era eseguita da schiavi

Un simile riutilizzo dei mosaici ercolanesi fu archiviato, purtroppo, soltanto dopo il 1768<sup>65</sup>.

3. L'impresa archeologica e l'ideologia della monarchia di Carlo di Borbone a Napoli

Il Museo Ercolanese, costituito dal 1750, fu inaugurato nel 1758 nel Palazzo Caramanico<sup>66</sup>: anche questa meritoria istituzione di Carlo di Borbone è stata oggetto di giudizi contrastanti. L. A. conferma l'orientamento generale della critica, secondo cui al Museo fu dato, «pur inconsapevolmente», un impianto moderno attraverso «la ricostruzione della vita quotidiana del passato», la rigorosa esposizione dei soli manufatti ercolanesi che riflettesse «i rapporti tra il museo e la regione a cui esso appartiene»<sup>67</sup>, la dimostrazione della tecnica del restauro, affidato nel 1739 a Canart (pp. 33 s.). Nondimeno, aggiunge L. A., il governo borbonico, considerando anche il Museo «proprietà del sovrano e strumento della sua glorificazione», ebbe verso i visitatori «un atteggiamento di assoluta chiusura», tanto da vietare «di disegnare o scrivere alcunché» (pp. 33-35).

La studiosa, nell'orma di Allroggen-Bedel e Kammerer-Grothaus <sup>68</sup>, vede rispecchiati i pregi e i difetti dell'impianto e della gestione museale nel giudizio formulato nel *Viaggio in Italia* da Goethe, che, per un verso, lo definì «l'alfa e l'omega di tutte le collezioni d'arte antica», per l'altro, dichiarò che non gli era stato permesso di eseguire alcun disegno dei pezzi esposti. Pure, almeno in questo ricordo introdotto dalle «buone raccomandazioni» e dall'ottima accoglienza ricevute, non colgo il tono aspro della polemica con cui si accompagnano, ad esempio, le lamentele di Traugott Weinlig<sup>69</sup> o del conte di Caylus,

costretti a lavorare in catene, che graffiavano i mosaici. La richiesta di Paderni al ministro Tanucci, che fossero liberati, durante quell'operazione, gli schiavi dalle catene, venne respinta, obiettandosi che proprio grazie ad esse si potevano distinguere i "mori" – così erano chiamati gli schiavi – dalla gente del luogo, cfr. A. Allroggen-Bedel-H. Kammerer-Grothaus, *Il Museo Ercolanese*, cit., p. 97.

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup> Ibidem, p. 97 n. 71.

<sup>&</sup>lt;sup>66</sup> Sul Museo di Portici, alla bibliografia segnalata da L. A., p. 211 n. 8 si aggiunga R. Cantilena-A. Porzio, Herculanense Museum, cit. (*supra*, n. 47).

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> Per la stretta connessione tra Museo e scavi cfr. anche A. Allroggen-Bedel-H. Kammerer-Grothaus, *Il Museo Ercolanese*, cit., p. 92.

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup> Ivi, p. 102 n. 100.

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> Il quale così commentò la sua visita al Museo avvenuta nel 1768: Es ist hier kaum erlaubt, einen Gegenstand lange genug anzusehen, geschweige einen Bleistift blicken zu

secondo il quale la visita al Museo diventava «un affare di Stato» 70. Credo, piuttosto, che la restrizione imposta dal governo abbia offerto a Goethe lo spunto perché si riflettesse sull'opportunità che poteva trarre il fruitore dell'opera d'arte: godere di questa con un'attenzione tale da condurre la mente «altrettanto più vivacemente nel passato, quando queste cose erano a portata di mano dei loro possessori per gli usi e i piaceri della vita». Alla sensibilità poetica di Goethe quel divieto suggerì, a mio parere, non il biasimo ma la potenza evocativa dell'arte. Mi viene in mente il passo del *De finibus* 71, dove Cicerone parla della *vis admonitionis* dei luoghi, come l'Accademia e la curia Ostilia, un tempo frequentati dalle grandi figure della storia e capaci di provocare nei posteri un'emozione ancora più forte di quella suscitata dalla lettura o dall'ascolto delle loro gesta o dei loro libri.

Il Museo Ercolanese, pur nei limiti segnati dai controlli e dai vincoli che ne regolamentavano la fruizione, assolse alla funzione propria delle raccolte museali, quella di permettere di «guardare con i propri occhi gli oggetti», sicché la visione diretta delle antichità, rispetto «a qualunque racconto scritto o orale [...], appare più veritiera perché dona l'illusione di non essere mediata, di poter suscitare più facilmente la 'meraviglia', canale preferenziale di conoscenza»<sup>72</sup>.

Che il Museo Ercolanese rispondesse «a istanze culturali e di propaganda politica», come scrisse anche Gigante<sup>73</sup>, non v'è dubbio. Ma

lassen (cfr. J. H. Eibl, «Mozart-Jahrbuch» 1965/1966, p. 116 citato da A. Allroggen-Bedel-H. Kammerer-Grothaus, Il Museo Ercolanese, cit., p. 102 n. 100).

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> Recueil d'antiquités egyptiennes, etrusques, grecques, romaines et gauloises, Chez Desaint & Saillant, rue Saint Jean de Beauvais, vis-à-vis le Collége, Paris 1759, vol. III, p. 143. Nella lettera del presidente De Brosses (28 novembre 1739) ricordata in E. Chiosi, *Ercolano*, cit., pp. 49 s., alla denuncia del serrato controllo esercitato sui visitatori dai custodi del Museo, quasi temessero che volessero «rubare le loro ricchezze con gli occhi», segue il convincimento che si sarebbe costituita «la più singolare raccolta di antichità che sia possibile mettere insieme».

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> E. Chiosi, *Ercolano*, cit., p. 44: la studiosa ha rilevato come a questa esigenza metodologica e cognitiva risposero nel Settecento diverse pratiche culturali, quali la fondazione di numerosi musei privati, il nuovo collezionismo, i viaggi nei siti archeologici, i taccuini di disegno, i cataloghi delle antichità, la circolazione di immagini, che, stimolate dalle scoperte archeologiche, testimoniano il «progressivo distacco dallo studio libresco dell'antico e delle curiosità naturali a favore di un'osservazione diretta e di un approccio empirico».

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> M. Gigante, *Carlo di Borbone e i Papiri Ercolanesi*, «Cronache Ercolanesi» II (1981), pp. 7-18, p. 7.

contraddittorie suonano le conclusioni dello studioso, secondo cui quel progetto museale, inserito nella politica culturale di convergenza del culto degli antichi e dell'esaltazione del sovrano, obbedì alla volontà di Carlo di Borbone di creare a Napoli «un polo di attrazione europea» su ispirazione di «una concezione illuministica: la cultura non era ridotta a un instrumentum regni»<sup>74</sup>. È difficile immaginare come un'istituzione possa essere strumento di propaganda politica e non essere, nel contempo, un instrumentum regni. Quanto poi all'influsso della concezione illuministica della cultura, in forza dei due principi fondamentali che la caratterizzano (la critica della ragione estesa a tutti gli àmbiti sapienziali con la condanna di ciò che non passava al suo vaglio e che, pertanto, era respinto come errore o pregiudizio; la diffusione della cultura intesa non più come possesso esclusivo di pochi ma come imprescindibile e inderogabile veicolo di rinnovamento dell'individuo e della società), esso si rivela storicamente possibile soltanto nei termini di consapevolezza della rilevanza politica della comunicazione e circolazione dei contenuti culturali, a condizione che ciò (e qui, per i motivi sopra detti, il discrimine con l'impianto ideologico del nuovo movimento di pensiero è netto e caratterizzante) non mettesse in discussione il principio d'autorità impersonato dal monarca, ne salvaguardasse l'immagine paternalistica nel suo rapporto con i sudditi e, conseguentemente, riconoscesse come suo patrimonio personale quei beni artistici di cui si poteva "godere" solo grazie alla magnanimità del sovrano.

Sul rapporto tra Carlo di Borbone e il modello statico d'*Ancien Régime*, da un canto, e la cultura "moderna", rappresentata dal nascente pensiero illuministico e dalle correnti riformatrici, dall'altro, la critica ha espresso pareri discordi. Tuttavia, al di là della diversa valutazione delle singole due fasi cui si riconduce il venticinquennio della sua permanenza a Napoli, sia gli esponenti della vecchia corrente storiografica di matrice risorgimentale, come Michelangelo Schipa, sia studiosi successivi, diversamente orientati, come Raffaele Ajello, hanno prodotto un profilo negativo o, quanto meno, riduttivo del sovrano.

Schipa<sup>75</sup> della politica di Carlo di Borbone salvò soltanto il programma edilizio e l'impulso dato agli scavi archeologici, allo svolgimento dei papiri ercolanesi e alle connesse pubblicazioni, non

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> Ivi, p. 8.

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> M. Schipa, *Il Regno di Napoli al tempo di Carlo di Borbone*, Luigi Pierro e figlio, Napoli 1904, (rist. HardPress Publishing, 2020), *passim*; Id., *Carlo III di Borbone re di Spagna*, «Enciclopedia Italiana», IX 1931, pp. 53-55.

rintracciando nei suoi regni, né a Napoli né in Spagna, i segnali tipici del modello della monarchia riformista dell'Europa settecentesca.

Alla fase positiva e illuminata del governo del sivigliano José Joaquín Guzmán de Montealegre, marchese e poi duca di Salas (1735-1746), che si avvalse della collaborazione di intellettuali napoletani «di eminente cultura moderna»<sup>76</sup>, Ajello fa seguire, a partire dal 1746, anno della morte di Filippo V e della caduta del governo riformista montealegrino, un periodo di restaurazione, nel quale Carlo, resosi ormai autonomo dalla corte madrilena, diede inizio ad un processo di "normalizzazione", vanificando le riforme precedenti<sup>77</sup>.

L. A. tralascia questa problematica, ma ne abbraccia le conclusioni, allorché dichiara che il regno di Carlo a Napoli, sebbene avesse conseguito molti risultati, soprattutto a proposito del ridimensionamento dei privilegi della nobiltà e del clero, non realizzò quell'«inversione di tendenza verso i regimi passati» auspicata nei primi anni del suo governo (p. 27). In sostanza, secondo L. A., il sovrano condivise perfettamente «la mentalità del suo tempo, non ancora influenzata dalle nuove idee illuministiche» (p. 30).

Osservo che già la Napoli asburgica aveva visto l'ideazione, da parte dell'imperatore Carlo VI, di un piano di riforme improntato al rilancio dell'economia e del commercio sul modello inglese<sup>78</sup>, la cui mancata realizzazione lasciò libera la via al riformismo carolino<sup>79</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> R. Ajello, *Carlo di Borbone, re delle due Sicilie*, in I. Ascione (ed.), *Carlo di Borbone. Lettere ai sovrani di Spagna, I. 1720-1734*, Ministero per i beni e le attività culturali, Napoli 2001, pp. 13-65, pp. 19 s.

<sup>&</sup>lt;sup>77</sup> La tesi di Ajello presuppone nella figura del monarca il passaggio da un re "fantoccio" ad un sovrano deciso a governare in prima persona in nome dell'assolutismo e del conservatorismo tradizionali. In altri termini, Carlo avrebbe avallato la politica riformista della madre e di Montealegre, per poi azzerarla, in completa indipendenza di pensiero, e conformarsi al modello statico d'*Ancien Régime* estraneo al "riformismo illuminato" e combattuto dalla teoresi illuministica. Contro questa chiave di lettura cfr. A. Angeli, *Riflessioni sul contestato dispotismo illuminato di Carlo di Borbone e sulla cultura partenopea nel venticinquennio del suo Regno*, di prossima pubblicazione in «Papyrologica Lupiensia».

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> Cfr. R. Ajello, *Carlo di Borbone*, cit., p. 27. Alla monarchia napoletana di Carlo di Borbone Ajello ha dedicato vari studi, tra i quali *La vita politica napoletana sotto Carlo di Borbone*. «*La fondazione ed il tempo eroico*» *della dinastia*, in *Storia di Napoli*, Società Editrice Storia di Napoli, Napoli 1972, vol. VII, pp. 461-717; *Carlo di Borbone*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 20, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1977, pp. 239-251.

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup> Per un'analisi più dettagliata rinvio a A. Angeli, Riflessioni, cit.

Anche chi non condivide l'entusiasmo di Galasso<sup>80</sup>, secondo cui la permanenza di Carlo a Napoli, fu, senza soluzione di continuità, «l'ora più bella» nella storia del Regno, non può non constatare un filo conduttore nella politica svolta nel corso dell'intera sua permanenza nella città partenopea. Sebbene tra il 1746 e il 1759 il programma politico denoti un decremento della progettualità, tuttavia non poche delle iniziative intraprese si collocano nel solco del governo montealegrino, come attesta l'edificazione dell'Albergo dei Poveri<sup>81</sup>: la realizzazione di questo progetto concepito da Montealegre dimostra, difatti, che lo spirito riformista della prima fase della monarchia carolina non si arrestò con la caduta del marchese di Salas né fu subìto ma piuttosto condiviso dal sovrano<sup>82</sup>.

Quanto al significato dell'impresa archeologica nell'àmbito della politica culturale di Carlo di Borbone, L. A. si attiene all'opinione prevalente, secondo cui:

- I. essa avrebbe dovuto, nell'intento del sovrano, accrescere quel prestigio già assicuratogli dalla collezione d'opere d'arte ereditata dalla madre, Elisabetta Farnese, ma entrò a far parte della politica culturale solo nel 1755, anno della fondazione dell'Accademia Ercolanese e dell'emanazione delle prime leggi sulla salvaguardia del patrimonio artistico ed archeologico (p. 30);
- 2. l'apprezzamento di Carlo per le antichità ercolanesi nasceva non dalla conoscenza approfondita della civiltà antica bensì da semplice curiosità (*ibidem*);
- 3. lo scavo, i beni che esso fruttò ed il Museo Ercolanese furono considerati proprietà esclusiva del sovrano e strumento della sua glorificazione (p. 34);

<sup>80</sup> Fondamentale, tra gli altri contributi, G. Galasso (ed.), *Storia d'Italia*, XV/4: *Il Regno di Napoli. Il Mezzogiorno borbonico e napoleonico (1734-1815)*, U.T.E.T., Torino 2007. Di gradevole e istruttiva lettura Id., *Il Regno di Napoli. Intervista*, cit., pp. 97-106.

<sup>&</sup>lt;sup>81</sup> Il progetto, affidato all'ingegnere Ferdinando Fuga, passò alla fase attuativa nel marzo 1751, dopo l'emanazione della prammatica del 25 febbraio, cfr. G. Caridi, *Carlo III di Borbone. Un grande re riformatore a Napoli e in Spagna*, Salerno Editrice, Roma 2014, pp. 116 s.

<sup>&</sup>lt;sup>82</sup> Né va sottovalutato, in un'indagine che miri a restituire alla politica di Carlo di Borbone il suo peso nel quadro delle dinamiche storico-culturali dell'Europa durante il venticinquennio della sua presenza a Napoli, l'impegno a che fosse condotto a termine quel catasto onciario che, da lui disposto per tutto il Regno con legge del 4 ottobre 1740, fu ritardato nella realizzazione dagli interessi forti dei benestanti, tanto che nel 1753 il re provvide ad inviare nelle province inadempienti commissari, perché si accelerasse la consegna delle liste dei soggetti e dei beni relativi.

4. questa convinzione rese la fruizione del Museo molto arretrata e nel contempo determinò un atteggiamento di assoluta chiusura nei confronti dei visitatori (*ibidem*).

Riguardo a quest'ultimo punto, la parsimonia con cui i reperti ercolanesi furono mostrati al pubblico non dipese dalla loro natura giuridica di beni privati del sovrano<sup>83</sup>, giacché nessuna limitazione del genere fu posta ad altri beni artistici che pure rientravano nel patrimonio reale. Sulle antichità ercolanesi gravò un rigido sistema di controllo a causa del valore politico ad esse annesso. Preservare la prerogativa reale della loro pubblicazione era la condizione indispensabile perché non fosse annullata né depotenziata la valenza simbolica di cui erano state caricate.

Questo aspetto è stato messo ottimamente a fuoco da Elvira Chiosi<sup>84</sup>, la quale ha evidenziato che le ragioni dell'estrema segretezza che calò sugli scavi e sulle antichità ercolanesi, e del rigido regolamento di accesso al Museo di Portici e ai reperti in esso esposti risiedono non nella «fatua ricerca di prestigio da parte della corona» né nella «gretta gelosia di un piccolo e mediocre gruppo di antiquari napoletani», cui la rapportarono i viaggiatori delusi nella loro aspettativa di poter accedere liberamente ai tesori dissotterrati, ma in un preciso ed organico disegno politico, di cui «il più convinto e fedele stratega» fu Tanucci, ministro della giustizia (1751), degli affari esteri (1753) e, dal 29 giugno 1755, Segretario di Stato. Sotto l'incalzante urgenza di consolidare le basi del nuovo Regno di contro ai gruppi interni di potere e alle ingerenze straniere, di legittimarne l'esistenza e di rivendicare per esso un posto di primo piano nel quadro delle monarchie europee, il motivo della missione provvidenziale, sfruttato dalla letteratura encomiastica sin dall'arrivo di Carlo di Borbone a Napoli<sup>85</sup>, venne svuotato degli accenti adulatori e cortigianeschi ed inserito, con una connotazione

<sup>&</sup>lt;sup>83</sup> Secondo la chiave di lettura di A. Fittipaldi, *Tutela, conservazione e legislazione dei beni culturali a Napoli nel secolo XVIII*, in Id. (ed.), *Musei, tutela e legislazione dei beni culturali a Napoli tra '700 e '800*, Luciano Editore, Napoli 1995, pp. 1-29, pp. 15-22 condivisa da A. M. Rao, *Tra erudizione e scienze: l'antiquaria a Napoli alla fine del Settecento*, in C. Montepaone (ed.), *L'incidenza dell'antico. Studi in memoria di Ettore Lepore*, 3 voll., Luciano Editore, Napoli 1996, vol. III, pp. 91-134, p. 102 n. 52.

<sup>&</sup>lt;sup>84</sup> E. Chiosi, *La reale Accademia ercolanese: Bernardo Tanucci fra politica e antiquaria*, in R. Ajello-M. D'Addio (eds.), *Bernardo Tanucci, statista, letterato, giurista*, Atti del Conv. Int. di studi per il secondo centenario, 1783-1983, 2 voll., Jovene, Napoli 1986, vol. II, pp. 495-517, pp. 500, 502.

<sup>&</sup>lt;sup>85</sup> Ivi, p. 502 n. 2.

sostanzialmente politica, nel "mito" della monarchia napoletana, secondo cui la Provvidenza divina aveva investito Carlo di Borbone del compito di fondare il nuovo Stato autonomo e di riportare alla luce un'intera città rimasta sepolta per tanti secoli. La costruzione di questo mito rispose, dunque, a forti motivazioni di politica interna ed estera, mirando, nel primo caso, a bloccare o a contrastare le spinte antidispotiche, nel secondo, a rafforzare la posizione dello Stato nei complessi equilibri della diplomazia europea soprattutto dopo la morte di Filippo V, quando, perso «il sostegno spagnolo [...], sempre più esposto alla crescente influenza francese, il Regno di Napoli ricercava valide garanzie per la continuità della dinastia»<sup>86</sup>.

Il "mito" o piuttosto l'ideologia della monarchia di Carlo di Borbone a Napoli assume, come ho cercato di dimostrare altrove<sup>87</sup>, contorni ancora più netti alla luce del contributo della Rao sui tentativi di innovazione che la contemporanea ricerca antiquaria esperì riguardo ai metodi e ai fini del proprio campo d'indagine<sup>88</sup>. L'impresa archeologica da retorica glorificazione, propria della letteratura eulogetica, divenne la motivazione politica dell'equiparazione del Regno alle più influenti e prestigiose monarchie europee sulla base del principio dell'anteriorità storica percepito come segno di superiorità, sicché l'esigenza della legittimità e della preminenza politica del sovrano fu connessa alle radici antichissime di una città che non solo faceva risalire le sue origini all'eponimo Eracle89, ma aveva avuto altresì una rinomanza nella storia della civiltà romana in età repubblicana ed imperiale ed ora apparteneva al giovane monarca. Il "mito" di Carlo veniva così collegato direttamente a quello della Roma imperiale: arricchendosi di orgoglio nazionale e patriottico, esso intese veicolare un messaggio di autoaffermazione, in sede internazionale e, nel contempo, in politica interna, la fiducia in un ritorno ad antichi splendori.

Analizzata da questa prospettiva, come ha incisivamente chiarito Chiosi, «la vicenda di Ercolano esula [...] dal campo specifico dell'interesse antiquario, per inserirsi nella più ampia tematica del riformismo settecentesco» 90.

<sup>&</sup>lt;sup>86</sup> Ivi, pp. 500 ss.

<sup>&</sup>lt;sup>87</sup> Cfr. A. Angeli, *Riflessioni*, cit. Riguardo al tempo in cui fu concepita l'ideologia della monarchia carolina a Napoli cfr. *infra*, p. 324.

<sup>&</sup>lt;sup>88</sup> A. M. Rao, *Tra erudizione e scienze*, cit., pp. 91-101.

<sup>&</sup>lt;sup>89</sup> Non a caso Carlo di Borbone fu presentato come un nuovo Eracle, cfr. A. Allroggen-Bedel, *Archäologie und Politik*, cit., p. 241.

<sup>&</sup>lt;sup>90</sup> E. Chiosi, La reale Accademia ercolanese, cit., p. 505.

L. A. conviene con quanti datano alla seconda metà del Settecento l'inserimento dell'impresa archeologica nella politica culturale del Regno sulla base della concomitanza della nomina di Tanucci a capo della Segreteria di Stato, della fondazione dell'Accademia Ercolanese e della promulgazione delle prammatiche LVII e LVIII sulla tutela dei beni artistici ed archeologici. Anche per Giuliana Leone (d'ora in poi L.) l'istituzione dell'Accademia Ercolanese si colloca «all'interno di un preciso e consapevole progetto, fortemente voluto da Tanucci, di affermazione e consolidamento di un regno nato dagli equilibri internazionali nel 1734; le motivazioni politiche, insomma, furono più forti di quelle culturali» (p. 76). Ma che il progetto politico, cui alludono L. A. e L. e del quale Tanucci è considerato il fondatore 91, si dati prima degli anni Cinquanta si inferisce, tra l'altro, dalla segretezza e dall'atteggiamento vincolistico che contraddistinsero l'intero percorso gestionale degli scavi e delle dissepolte antichità ercolanesi, tanto da essere contestati dai contemporanei che, come Winckelmann, non riuscirono a cogliere se non la dimensione culturale di quell'evento epocale 92.

Il messaggio politico che si volle diffondere attraverso la scoperta dell'antica Ercolano, sin da quando se ne comprese la straordinaria portata, si modificò nel tempo con l'approfondimento e l'adattamento della sua forza argomentativa allo sviluppo degli eventi storici, fino a configurarsi come una vera e propria ideologia della monarchia di Carlo di Borbone nei termini sopra descritti. Di questa Tanucci, nuovo Segretario di Stato, divenne interprete fedele ed attento regista, convinto di potersene servire come arma vincente per la stabilizzazione dello Stato sul duplice fronte della politica interna ed estera.

4. *A proposito de* I papiri ercolanesi nella storia e nella cultura europea dal XVIII al XX secolo

Il titolo del capitolo terzo, curato da L., prefigura, nella sua ambivalente e ambiziosa formulazione, non solo la ricostruzione del ruolo

<sup>&</sup>lt;sup>91</sup>Lo statista toscano, definito da E. Chiosi, *La reale Accademia ercolanese*, cit., p. 496 «il più convinto e fedele stratega» di «un organico disegno di affermazione e consolidamento della monarchia», è presentato come l'ideatore del "mito" di Carlo di Borbone in N. Barrella, *Principi e principi della tutela*, cit., pp. 9-12; E. Chiosi, *Ercolano*, cit., pp. 47 s.; P. D'Alconzo, *Carlo di Borbone*, cit., pp. 133 s.

<sup>92</sup> Cfr. A. Angeli, Riflessioni, cit.

svolto dai papiri ercolanesi nella cultura europea di ben tre secoli, ma anche la messa a fuoco del loro significato politico e della sorte che subirono nella storia europea lungo il medesimo arco temporale.

Sebbene il primo di questi due ultimi aspetti emerga, come ho detto poc'anzi, durante il Regno di Carlo di Borbone, L. ha analizzato questa fase iniziale del percorso tematico senza inquadrarla nel contesto storico-culturale della Napoli carolina, lasciando, di conseguenza, al di fuori del suo campo d'osservazione il problema della collocazione dello studio dei papiri ercolanesi nella humus culturale del nuovo Regno, alimentata dagli accesi dibattiti tra la vecchia e la nuova cultura, rappresentata l'una dalla ricerca antiquaria, l'altra dal nascente illuminismo e dalle altre forze riformatrici. Îl rinvio al profilo storico-biografico di Carlo di Borbone tracciato da L. A. avrebbe potuto giustificare, sia pure in parte, quel silenzio che, nell'impianto del capitolo, suona tanto più stridente, qualora si consideri che Carlo di Borbone fu, per chiare motivazioni storiche, il solo sovrano che fece dei papiri e delle antichità ercolanesi lo strumento dell'affermazione identitaria, in sede europea, della propria sovranità nel Mezzogiorno d'Italia. Ed invece la studiosa, a proposito della gestione politico-culturale dei papiri d'Ercolano, ripropone gli stessi limiti che tradizionalmente si evidenziano nella gestione dei reperti dell'area vesuviana, al di là di qualsiasi accenno al disegno politico di cui quei limiti furono gli effetti.

L. sottolinea che i papiri vennero gelosamente custoditi, che costituirono un «motivo di vanto e di prestigio per la monarchia borbonica a causa della loro singolarità» (p. 69) e che vennero mostrati al pubblico su formale autorizzazione del monarca, con il divieto assoluto di trascrizione. Delle norme restrittive estese anche agli addetti ai lavori, che ebbero il veto di diffondere notizie sui volumina, la studiosa adduce testimonianze di Paderni e di Piaggio (pp. 69 s.), ma neppure in questo caso chiarisce le ragioni che fecero anche dei papiri un vero e proprio «affare di Stato», coinvolgendo l'intera impresa archeologica promossa da Carlo di Borbone, in primo luogo, la sfera politica e, solo in subordine, l'àmbito scientifico. Da questa angolazione prospettica, rispetto alle citate dichiarazioni di Paderni e di Piaggio, ancora più incisiva mi sembra la testimonianza di Tanucci omessa da L.: subentrato al marchese Giovanni Fogliani, sentendosi investito della responsabilità di salvaguardare il monopolio del sovrano sulle antichità vesuviane ed il suo primato nella loro pubblicazione, lo statista toscano scrisse, nella lettera indirizzata il 5 agosto 1755 a Francesco Nefetti, che, se da privato aveva potuto parlare e scrivere liberamente sui reperti ercolanesi<sup>93</sup>, ora, in veste di ministro, aveva «la bocca chiusa», perché tra le sue incombenze v'era quella di presiedere alle antichità d'Ercolano. E di fronte alle insistenze dell'amico, rispose il 19 agosto dello stesso anno con toni perentori, ribadendo il silenzio che vincolava istituzionalmente il ministro, le cui «parole son del Re», del quale egli era "organo".

Tra le figure più rappresentative della cultura europea, che espressero la speranza che i papiri ercolanesi restituissero opere non pervenuteci dei grandi autori della letteratura greca e/o latina, L. ricorda Winckelmann ed i suoi quattro viaggi in Campania negli anni 1758, 1762, 1764 e 1767, che gli consentirono di conoscere Piaggio, Paderni, Tanucci, Mazzocchi. Dalle sue visite a Portici Winckelmann poté attingere quelle notizie sui papiri, sugli scavi e sulle antichità ercolanesi che leggiamo sia nelle undici relazioni in italiano inviate nel 1758 a Giovanni Lodovico Bianconi e da questo pubblicate nel 1779, sia nel Sendschreiben von den Herculanischen Entdeckungen (1762) e nelle Nachrichten von den neuesten Herculanischen Entdeckungen (1764).

La pubblicazione del *Sendschreiben* creò un "incidente diplomatico" a causa della divulgazione di una materia "secretata" dalla corona. L'autore, come ricorda L., rese noto quanto aveva visionato nel Museo Ercolanese nonché i dati da lui raccolti sui papiri (dal luogo di rinvenimento alle caratteristiche del manufatto librario, dallo stato di conservazione alle opere tràdite, dal funzionamento della macchina del Piaggio allo svolgimento dei *volumina* e al contenuto filodemeo dei primi tre rotoli svolti), esprimendo le proprie riserve sulla rilevanza degli scritti recuperati, tutti incentrati su argomenti già conosciuti attraverso Aristotele, e palesando la necessità di accelerare le operazioni di svolgimento e di proseguirle solo in presenza di «qualcosa di utile e di interessante» (p. 72). Né risparmiò critiche alla conduzione borbonica dello scavo, alla conservazione dei reperti e ai dotti napoletani.

Aggiungo che il tutto fu amplificato dalla pubblicazione, nel 1764, della traduzione francese dell'opera winckelmanniana, affidata, su iniziativa del conte Caylus, a Michael Huber 94. L'opera di Winckelmann fu una delle prime pubblicazioni non autorizzate, che attestano le falle apertesi nel sistema di sorveglianza della corte

<sup>&</sup>lt;sup>93</sup> Cito da E. Chiosi, *La reale Accademia ercolanese*, cit., pp. 503 s. La confessione di Tanucci è un'ulteriore dimostrazione del parziale fallimento del sistema di controllo organizzato dalla corte in difesa del suo monopolio sull'impresa dello scavo nel Vesuviano.

<sup>&</sup>lt;sup>94</sup> Lettre sur les découvertes d'Herculanum, N. M. Tilliard, Dresda 1764.

borbonica per responsabilità anche di alcuni membri dello *staff* impegnato negli scavi e nelle antichità vesuviane<sup>95</sup>. Tanucci gridò allo scandalo politico, bollando Winckelmann come un satellite del cardinale Alessandro Albani, rappresentante della Santa Sede, e accusando le autorità francesi di aver offeso il Re Cattolico, perché avevano favorito la divulgazione di quello scritto<sup>96</sup>.

Il silenzio sul valore scientifico del Sendschreiben suffraga il significato politico, prima ancora che culturale, annesso dalla corte allo scavo e alle recuperate antichità 97. Berardo Galiani, membro dell'Accademia Ercolanese dal 1756 e dell'Accademia della Crusca dal 1758, che aveva guidato Winckelmann nella visita del teatro di Ercolano, pubblicò a Napoli nel 1765 il Giudizio dell'opera dell'Abbate Winckelmann Intorno alle scoverte di Ercolano Contenuto in una Lettera (del Sig. Abb. Zarillo) Ad un'Amico [sic]. In questo libretto, citato da L., non solo rintuzzò con toni accesi, come scrive la studiosa, le critiche del "Goto", difendendo Alcubierre, Martorelli e Mazzocchi, ma definì altresì "sacro" il Museo di Portici e ritenne quell'iniziativa editoriale un affronto alla volontà del re Carlo di «serbare a se [sic] il piacere di pubblicare colla maggior possibile esattezza, ed esame le scoperte portentose fatte sotto il suo felice Regno [...]»98. Anch'egli, come Tanucci, non formulò alcun giudizio sullo spessore scientifico dell'opera di Winckelmann né sulle tesi ivi illustrate.

<sup>95</sup> Cfr. *supra*, pp. 325 s. e n. 93.

<sup>96</sup> Cfr. A. Allroggen-Bedel, Top secrets. I primi decenni degli scavi borbonici, in M. Osanna-C. Capaldi (eds.), La cultura dell'antico a Napoli nel Secolo dei Lumi. Omaggio a Fausto Zevi nel di genetliaco, Atti del Conv. Int. Napoli-Ercolano 14-16 novembre 2018, L'Erma di Bretschneider, Roma 2020, pp. 35-42, p. 38; Ead., L'antico e la politica culturale dei Borbone, in R. Cantilena-A. Porzio, Herculanense Museum, cit., pp. 53-72, p. 63. Sull'accoglienza che ricevettero a Napoli e altrove le pubblicazioni winckelmanniane cfr. C. C. Mattusch (ed.), Johann Joachim Winckelmann. Letter and Report on the Discoveries at Herculaneum, J. Paul Getty Museum, Los Angeles 2011; R. Ciardiello, Winckelmann und die Rezeption der herkulanischen und pompejanischen Entdeckungen in der europäischen Kunst, in M. Kunze-J. Maier Allende (eds.), El legado de Johann Joachim Winckelmann en España/Das Vermächtnis von Johann Joachim Winckelmann in Spanien, Otto Harrassowitz, Wiesbaden-Dotzheim 2014, pp. 71-88.

<sup>&</sup>lt;sup>97</sup> Così A. Allroggen-Bedel, *Tanucci e la cultura antiquaria del suo tempo*, in R. Ajello-M. d'Addio (eds.), *Bernardo Tanucci*, cit., vol. II, pp. 519-536, p. 530.

<sup>98</sup> In A. Allroggen-Bedel, *Archäologie und Politik*, cit., p. 240 e n. 78 il pensiero è rivendicato a Berardo e non a Ferdinando Galiani, come risulta in *Osservaz.* di F. Galiani alla lettera di Winckelmann sugli scavi d'Ercolano. Ms., Biblioteca StB XXX.C.6, fol. 149r-155r, nello specifico fol. 152v.

Secondo Allroggen-Bedel<sup>99</sup>, l'udienza che Tanucci accordò a Winckelmann, quando questi nel 1767 fece ritorno, per l'ultima volta, a Napoli, dimostra che «lo statista non prese tanto sul serio quest'affare». Ma, forse, egli volle dare una soluzione diplomatica al "caso Winckelmann", ricevendo l'autore del *Sendschreiben* alla presenza di tutti gli ambasciatori e mostrandogli «ciò che di suggestivo» vi era in quello scritto<sup>100</sup>.

Il Sendschreiben e le Nachrichten sollevarono scalpore per la fama e l'autorevolezza dell'autore, ma dobbiamo tener presente che pubblicazioni non ufficiali sugli scavi e sui reperti ercolanesi erano iniziate a circolare, grazie ad un'operazione "di spionaggio" resa possibile dalla collaborazione degli addetti ai lavori, sin dal 1747, quando apparve a Venezia una raccolta anonima di Notizie curiose intorno allo scoprimento della città d'Ercolano vicino a Napoli, ristampata a Firenze l'anno successivo da Gori con altre lettere e descrizioni inviate da Napoli e con una relazione di Angelo Maria Quirini (Notizie del memorabile scoprimento dell'antica città Ercolano vicina a Napoli)<sup>101</sup>.

La forte responsabilità della Corona nella ritardata pubblicazione dei reperti ercolanesi è di norma comprovata dal fatto che la serie *Le Antichità di Ercolano esposte* fu inaugurata soltanto nel 1757. Ma, in realtà, prima di questa data la corte borbonica aveva sostenuto almeno due piani editoriali, che, per motivi diversi, non avevano avuto successo. Mi riferisco, in primo luogo, ai *Disegni intagliati in rame di pitture antiche ritrovate nelle scavazioni di Resina* editi nel 1746 in una tiratura limitatissima – di esso esistono a tutt'oggi solo tre esemplari –. La raccolta di novanta tavole incise, accompagnata da rarissime note di commento, faceva parte di un progetto editoriale di Montealegre, che si arenò, secondo la critica, a causa della scarsa qualità delle incisioni 102, sicché

<sup>99</sup> A. Allroggen-Bedel, Tanucci, cit., pp. 530 s.

<sup>&</sup>lt;sup>100</sup> Secondo quanto scrisse lo stesso Winckelmann nella lettera del 5 dicembre 1767 citata in A. Allroggen-Bedel, *Tanucci*, cit., p. 530 n. 46.

Sulla pubblicazione delle opere che contravvennero all'esclusiva reale nell'edizione delle antichità ercolanesi cfr. M. G. Mansi, *Libri del re. Le Antichità di Ercolano esposte*, in R. Cantilena-A. Porzio, Herculanense Museum, cit., pp. 115-145, p. 116 e soprattutto P. D'Alconzo, *Carlo di Borbone*, cit., pp. 136 s., in cui è dato rilievo alle *Observations upon the Antiquities of the Town of Herculaneum* di Cochin e di Bellicard, che, a partire dal 1751, aprirono la strada alla circolazione dei primi motivi iconografici, e al *Mémoire historique et critique sur la ville souterraine découverte au pied du Mont-Vésuve*, apparso nel 1748, un elenco delle pubblicazioni realizzate prima del 1757.

<sup>&</sup>lt;sup>102</sup> Così P. Vázquez Gestal (ed.), Verso la riforma della Spagna. Il Carteggio tra Maria Amalia di Sassonia e Bernardo Tanucci (1759-1760), vol. II: Carteggio-Appendice, Istituto

il sovrano, su indicazione dell'allora Segretario di Stato Fogliani, nominò, nell'agosto 1746, bibliotecario reale il parmense monsignor Ottavio Antonio Bayardi, cugino del neoeletto ministro, conferendogli, alla fine di quell'anno, l'incarico di illustrare le antichità ercolanesi. Trascorsero circa sei anni prima che, nel 1752, venissero alla luce i primi due dei cinque tomi del *Prodromo delle antichità d'Ercolano*. I restanti furono pubblicati da Bayardi nel 1756, intervallati nel 1754 dal *Catalogo degli antichi monumenti dissotterrati dalla discoperta città di Ercolano*, un inventario senza immagini, definito «il primo, interlocutorio esito di un progetto editoriale che [...] iniziava a essere ripensato su nuove basi» 103.

Il *Prodromo*, frutto dell'indigesta erudizione dell'autore, stroncato dagli ambienti dotti italiani ed internazionali, provocò l'indignazione anche del sovrano. L'insuccesso del programma editoriale affidato a Bayardi coincise, non casualmente, con la caduta di Fogliani, destituito il 10 giugno 1755. La carica di Segretario di Stato, come ho già detto, fu assunta da Tanucci il 29 giugno di quell'anno. Inizia così la fase editoriale diretta dallo statista toscano nell'àmbito di un progetto di riscrittura dei criteri e dei metodi da seguire nell'illustrazione dei reperti ercolanesi: Carlo di Borbone, accolto il suggerimento di Tanucci sulla necessità di affidare il lavoro ad un gruppo di studiosi, fondò il 13 dicembre 1755 l'Accademia Ercolanese.

L'idea che la pubblicazione dei monumenti ercolanesi dovesse nascere dalla sinergia di un consesso di studiosi maturò in Tanucci alla luce dei precedenti insuccessi editoriali della corona e sulla base della competenza che egli aveva acquisita, coltivando, attraverso i reperti archeologici, quell'antica passione umanistica che, prima di essere sacrificata all'attività politica, lo aveva reso membro dell'Accademia Etrusca di Cortona.

Dell'Accademia Ercolanese L. elenca i «"quindici idonei soggetti", tutti filologi di riconosciuto valore» (p. 75), selezionati per lo studio e la pubblicazione dei reperti ercolanesi. Va detto che una delle novità fondamentali della nascente istituzione fu l'introduzione dello studio interdisciplinare. Furono, dunque, chiamati alla spiegazione degli

Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2016, p. 376; P. D'Alconzo, Parole e immagini. La diffusione delle antichità vesuviane negli anni di Carlo di Borbone: iniziative istituzionali, carteggi, riproduzioni grafiche, in P. G. Guzzo-M. R. Esposito-N. O. Cavadini (eds.), Ercolano e Pompei. Visioni di una scoperta, Skira, Ginevra 2018, pp. 54-72, p. 56. Ma sulle ragioni politiche del fallimento del progetto editoriale di Montealegre cfr. A. Angeli, Riflessioni, cit.

<sup>&</sup>lt;sup>103</sup> P. D'Alconzo, Parole e immagini, cit., pp. 56-58.

antichi monumenti e alla «vicendevole comunicazione de' lumi, e delle rispettive cognizioni in una ricerca conjetturale»<sup>104</sup>, filologi, antiquari, il poeta e letterato Giovan Battista Basso Bassi, lo studioso di numismatica Mattia Zarrillo, l'economista Ferdinando Galiani e il fisico e vulcanologo Gian Maria della Torre. Alla dimensione pluri-disciplinare dell'attività degli accademici si affiancava, altro elemento di novità, il ruolo singolare rivestito da Tanucci, che, assommando in sé la carica di ministro e presidente dell'Accademia Ercolanese, si trovò nella condizione ottimale per realizzare il disegno politico di legittimazione e stabilizzazione del nuovo Regno autonomo di Carlo di Borbone, avvalendosi della chiave di lettura "politica" della riscoperta dell'antica Ercolano.

Dal seno dell'Accademia Ercolanese nacquero gli otto tomi de *Le Antichità di Ercolano esposte*. Di questi L. informa sul primo volume, *Le pitture antiche d'Ercolano e contorni incise con qualche spiegazione*. I successivi tomi, pubblicati dopo il 1759, anno in cui Carlo di Borbone lasciò Napoli per assurgere al trono di Spagna, continuando, tuttavia, a seguirne da lontano i lavori attraverso la fitta corrispondenza con Tanucci, sono distinti per argomento ed accompagnati dalla data di edizione. Lo scarso interesse della studiosa per una contestualizzazione storica degli argomenti da lei affrontati, a dispetto dell'angolazione prospettica preliminarmente espressa, emerge anche dalla presentazione de *Le Antichità di Ercolano* (pp. 76 s.), preziosa testimonianza non solo dell'ideologia della monarchia carolina ma anche del progressivo suo tramonto nel momento della svolta antispagnola della politica di Ferdinando IV e della consorte Maria Carolina d'Asburgo.

Il nesso tra la riscoperta di Ercolano e la politica della Napoli di Carlo di Borbone fu raffigurato nel celebre ritratto del sovrano<sup>105</sup>, del quale Tanucci aveva affidato il disegno a Paderni e la stampa all'incisore Filippo Morghen, e che campeggia nell'antiporta del primo volume (Tav. I). L. non accenna, neppure incidentalmente, a questa stampa, che è, a mio giudizio, rimarchevole anche per la scelta dei papiri ercolanesi (Tav. II) quale simbolo identitario dell'antico sito esplorato,

<sup>&</sup>lt;sup>104</sup> Così nel regio rescritto del 13 dicembre 1755 citato integralmente in G. Castaldi, Della regale Accademia ercolanese, dalla sua fondazione sinora, con un cenno biografico de' suoi soci ordinari, Porcelli, Napoli 1840, pp. 35 s. (ristampato, per le cure di M. Capasso e M. Pagano con premessa di A. De Rosa, a Napoli nel 2005, Graus Editore).

<sup>&</sup>lt;sup>105</sup> Sul quale si veda l'interessante analisi di P. Vázquez Gestal, *Verso la riforma della Spagna*, cit., pp. 385-395.

insieme con gli altri elementi che, per la loro simbologia polisemica, includono allusioni alla figura dell'eroe fondatore della città<sup>106</sup>.

I rotoli papiracei erano stati inseriti già nel disegno eseguito da Paderni ed inciso da Antonio Piaggio per il frontespizio del *Catalogo* curato da Bayardi (Tav. III). Il motivo fu ripreso per il ritratto di Carlo di Borbone, arricchito di un altro elemento altrettanto rivelatore della provenienza dei reperti, la famosa iscrizione dedicata dagli Ercolanesi a Marco Nonio Balbo, proconsole della Cirenaica e di Creta, per le sue benemerenze nei confronti della città, e rinvenuta ad Ercolano l'II agosto 1746<sup>107</sup>.

Nella stampa di Paderni-Morghen il sovrano è ritratto, in piedi, con la solenne armatura e con i simboli della regalità, la corona e la cappa di ermellino, il cui lembo sinistro fuoriesce dalla cornice, come se Paderni, congiungendo lo spazio interno ed esterno ad essa, avesse voluto dare una prospettiva "dinamica" all'immagine del monarca. Elementi denotativi dell'acquisito potere e dell'inconfondibile identità del Regno da lui fondato sono il Toson d'oro e l'Ordine di San Gennaro 108 – indicativi l'uno della sua condizione di Infante di Spagna, l'altro della sovranità sulle Due Sicilie -, il bastone del comando impugnato nella destra e guadagnato nella battaglia di Velletri (II agosto 1744<sup>109</sup>), descritta in fondo, nell'angolo, a destra. La prospettiva tridimensionale del disegno è resa dal drappeggio, che apre la visuale sullo scontro campale, facendo da sfondo alla figura del monarca. Sul pavimento, al centro, è raffigurato un leone che guarda verso il re, reggendone sul dorso il ritratto e trattenendo nella zampa sinistra una spada, che, insieme con l'elmo, un tamburo, la calotta ed i proiettili di un cannone, riempiono lo spazio a sinistra. Da notare sull'elmo un piccolo drago alato<sup>110</sup>, simbolo del Sacro militare ordine costantiniano di S. Giorgio, trasmesso a Carlo di Borbone dal duca di Parma Francesco Farnese. A destra sono raffigurati una clava con una corona di quercia, una vanga, un piccone, due iscrizioni, di

<sup>&</sup>lt;sup>106</sup> L'eroe eponimo è evocato dalla clava e probabilmente anche dal leone, che oltre a simboleggiare la forza regale, potrebbe riconnettersi alla lotta di Eracle con il leone nemeo.

<sup>&</sup>lt;sup>107</sup> CIL X 1426.

<sup>&</sup>lt;sup>108</sup> Su questo cfr. G. Caridi, Carlo III di Borbone, cit., pp. 120-122.

<sup>&</sup>lt;sup>109</sup> Sulla battaglia combattuta in prima linea da Carlo di Borbone contro le truppe austriache di Lobkowitz cfr. G. Caridi, *Carlo III di Borbone*, cit., pp. 138-142 con pregressa bibliografia.

<sup>&</sup>lt;sup>110</sup> Sfuggito all'accurato esame di P. Vázquez Gestal, Verso la riforma della Spagna, cit.

cui ben leggibile è solo quella di Marco Nonio Balbo, un'erma, un'anfora a due anse, forse una *capsa*, con *tabulae ceratae* e rotoli di papiri, ed un orcio riverso, da cui fuoriescono monete.

Il ritratto di Carlo di Borbone è la rappresentazione iconografica dei simboli connotanti la sua monarchia a Napoli. Tutti i particolari convergono nella definizione delle peculiarità del nuovo sovrano. che ha conquistato il potere col valore militare, coniugando il negotium con l'otium, quest'ultimo inteso non come momentanea sospensione del primo e «piacevole passatempo», ma come suo completamento". La collocazione dei simboli bellici e dei reperti ercolanesi sullo stesso piano visivo e la posizione centrale del leone nell'atto di sorreggere il ritratto comunicano la rilevanza di entrambe le attività su cui Carlo aveva costruito il suo potere nel Mezzogiorno d'Italia. Attraverso la rappresentazione della scoperta di *Herculaneum* il passato è collegato col presente in un ricostituito legame ideale e, nel contempo, pragmatico: la vita di un'antica città, residenza prescelta di membri dell'aristocrazia romana repubblicana ed imperiale, era stata sottratta dalla furia del Vesuvio alla distruzione del tempo e bloccata nel fiume di magma per essere restituita, per volere divino, al presente grazie a Carlo di Borbone, perché in essa si palesassero le antichissime origini del giovane Regno da lui fondato.

Nel progetto editoriale delle antichità ercolanesi rientravano, naturalmente, anche i papiri, affidati agli accademici Alessio Simmaco Mazzocchi, Nicola Ignarra e Ferdinando Galiani. L. condivide il giudizio negativo formulato da Capasso<sup>112</sup> sulla scelta di Mazzocchi quale principale responsabile dell'interpretazione e della pubblicazione dei rotoli librari, e registra le critiche sulla lentezza e sulla negligenza di Ignarra<sup>113</sup> nella loro trascrizione espresse da Piaggio, che, a sua

III A. Allroggen-Bedel, *Gli scavi di Ercolano nella politica culturale dei Borboni*, in L. Franchi dell'Orto (ed.), *Ercolano 1738-1788: 250 anni di ricerca archeologica*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1993, pp. 35-40, pp. 36 s. nella dedica del primo volume delle *Antichità di Ercolano*, laddove sono elogiati i meriti militari di Carlo di Borbone ed i suoi successi archeologici, vede «una chiara antitesi tra "otium" e "negotium" in senso ciceroniano». I due àmbiti, a mio giudizio, non sono contrapposti bensì correlati, proprio secondo il concetto ciceroniano di *otium*, cioè di uno studio non fine a se stesso, ma percepito come un'attività intellettuale comunque indirizzata al bene dello Stato. Inspiegabilmente in A. Allroggen-Bedel, Top secrets, cit., p. 35 il rapporto tra gli scavi ed i successi militari del re è definito prima complementare e poi antitetico.

<sup>&</sup>lt;sup>112</sup> M. Capasso, *Giuseppe Castaldi e i papiri ercolanesi*, in M. Capasso-M. Pagano (eds.), G. Castaldi, *Della Regale Accademia*, cit., p. 84.

<sup>113</sup> Per una rivalutazione di questo antichista napoletano cfr. M. G. Mansi, Per un

volta, fu accusato da Tanucci presso il re di procedere lentamente nel lavoro di svolgimento (p. 77). Quanto al forte ritardo nell'edizione dei papiri, la studiosa ne rintraccia le cause, oltre che nella partenza di Carlo di Borbone per la Spagna, che segnò «una crisi generale nel regno», rivelandosi «particolarmente deleteria per le sorti dei papiri», anche nella "latitanza" di Ignarra, e conclude con la dura condanna pronunziata nel 1784 da Johann Wilhelm Archenholz riguardo alla "dabbenaggine", alla "negligenza" e alla "bassa e stolta vanità" di quanti avevano vanificato le speranze alimentate dalla scoperta dei papiri ercolanesi (p. 78).

L'estrema dilatazione dei tempi di pubblicazione dei papiri è comprovata dai fatti: le difficoltà incontrate nello svolgimento dei rotoli carbonizzati erano state affrontate con successo dopo l'arrivo di Antonio Piaggio (luglio 1753), che con la sua ingegnosa macchina era riuscito a completare nel 1754 lo srotolamento del *PHerc*. 1497, sezione conclusiva del libro IV del trattato filodemeo *La musica*. Eppure, l'edizione commentata di questo papiro apparve soltanto nel 1793, l'anno di avvio della prima serie editoriale dei papiri ercolanesi, la *Collectio prior*.

Al di là di qualsiasi valutazione scientifica si possa esprimere in merito al lavoro prodotto dagli accademici, credo che le motivazioni di ritmi così lunghi nell'edizione dei papiri non possano essere ricondotte esclusivamente alla lentezza imputabile a Piaggio, ad Ignarra o ad altri. Responsabilità individuali nell'intralcio alle difficili e delicate operazioni di svolgimento dei rotoli carbonizzati, alle successive complesse fasi di trascrizione, collazione dei disegni con gli originali, incisione, costituzione testuale e commento, sarebbero state individuate e sanzionate, come era occorso a Bayardi, che pagò, giustamente, di persona l'insuccesso del suo *Prodromo*. A monte agirono, anche e soprattutto, altri fattori, tra cui le difficoltà economiche acuite dalla carestia del 1764, le beghe accademiche, il precario stato di conservazione dei papiri, la problematicità di un inesplorato campo di studi nel contesto culturale della metà del Settecento e di inizio Ottocento, condizionato ancora dai limiti di una ricerca antiquaria che stentava ad affrancarsi da una tradizione passatista e pedante.

Le sorti dei papiri ercolanesi furono segnate altresì dalle dinamiche storico-culturali che contraddistinsero il Regno di Napoli nel suo passaggio dalla monarchia di Carlo a quella del figlio Ferdinando

profilo di Nicola Ignarra, in M. Capasso (ed.), Contributi alla Storia della Officina dei Papiri Ercolanesi, Graus Editore, Napoli 2003, vol. III, pp. 15-85.

(1759-1825) e nelle sue successive fasi. L'inconfondibile connotazione politica che Carlo aveva dato agli scavi ercolanesi e alle connesse risultanze artistiche e letterarie, legandoli stabilmente alla propria immagine, continuò ad essere operativa nel periodo della Reggenza (1759-1766), durante la quale il potere conferito a Tanucci garantì una continuità nella linea del governo partenopeo. L'interesse mostrato in quella fase da Carlo III per le antichità ercolanesi non nacque semplicemente da «una sincera passione per gli scavi e i loro frutti»<sup>114</sup>, ma principalmente dal controllo che il re di Spagna continuò ad esercitare su Napoli, mantenendo viva la sua memoria di fondatore del Regno partenopeo, tant'è che le opere di Winckelmann apparse nel 1762 e nel 1764 furono da Tanucci e dalla corte napoletana contestate come violazione del diritto di Carlo nell'esclusiva editoriale delle antichità ercolanesi<sup>115</sup>. Non solo. Degli otto tomi, tutti, tranne l'ultimo, pubblicato nel 1792, dopo la morte di Carlo III (14 dicembre 1788), e dedicato a Ferdinando IV, recano il ritratto eseguito da Paderni-Morghen con la dedica al monarca. L'unica variante è nell'incisione della cornice, che dal vol. II (1760) in poi registra, ovviamente, l'assunzione del trono di Spagna da parte di Carlo III.

L'apparizione di Maria Carolina sulla scena politica partenopea – soprattutto dopo la nascita dell'erede al trono Carlo Francesco (4 dicembre 1775) – determinò il progressivo affrancamento dalla corte madrilena in favore di una politica austrofila e anglofila, e l'isolamento di Tanucci per il suo lealismo spagnolo e la sua lotta alla massoneria, della quale la regina faceva parte. Per volere di costei, nel 1776 Tanucci fu destituito dalla carica di primo ministro, conservando solo il titolo di consigliere di Stato. In questo mutato panorama storico le antichità ercolanesi, simbolo della trascorsa monarchia, avevano esaurito la loro funzione politica, non occupando più, nella scala delle priorità della nuova coppia reale, quella preminenza ed esclusività che avevano assunte durante l'età carolina. Già nel 1767 Giacomo Martorelli scriveva a Paolo Maria Paciaudi che si era «raffreddato l'amore agli scavamenti» e lamentava la crisi di un'oziosa Accademia Ercolanese, svuotata dalle morti di soci che non furono mai sostituiti<sup>116</sup>. L'ultima dedica a Carlo di Borbone nel VII volume de

<sup>&</sup>lt;sup>II4</sup> P. D'Alconzo, Carlo di Borbone, cit., p. 145.

<sup>&</sup>lt;sup>115</sup> Cfr. supra, pp. 326-328.

<sup>&</sup>lt;sup>116</sup> Cfr. E. Chiosi, *La reale Accademia*, cit., p. 511 n. 32; M. G. Mansi, *Libri del re*, cit., pp. 137 s. Ancora più significativa la testimonianza di Tanucci, che, nella lettera

Le Antichità di Ercolano, edito nel 1779, è molto più breve rispetto alle precedenti. In proposito scrive Chiosi: «Non solo non si poteva più palesare il rimpianto per la lontananza di Carlo – che sarebbe stato offensivo per il nuovo re –, ma non era concesso alcun riferimento alle sue gesta tanto glorificate sino a pochi anni addietro»<sup>117</sup>.

A fronte delle antichità ercolanesi e delle relative attività, proprio per la forte impronta identitaria impressa ad esse dal precedente sovrano, furono concepite e messe in atto altre iniziative che mirassero a celebrare la nuova monarchia. La svolta politica e culturale operata da Maria Carolina aprì il Regno di Napoli a nuove esperienze di riforma in sintonia con il maturo illuminismo europeo, in un clima di collaborazione tra potere centrale e gli intellettuali di formazione genovesiana. In questo programma rientrò la fondazione, nel 1779, della *Reale Accademia di Scienze e Belle Lettere*, organizzata in quattro classi (scienze matematiche e fisica sperimentale, fisica, storia antica, storia medievale) e concepita per «far concorrere le scienze a vantaggio dello stato»<sup>118</sup>: conoscenze non più finalizzate a se stesse, ma

del 3 dicembre 1771, riferì a Carlo III della richiesta del sovrano di spostare nel Museo Ercolanese alcuni busti antichi posti nelle stanze della Reggia di Portici, poiché «non è il re entrato tuttavia nel gusto dell'antichità [...] La M. S. mi disse: ha la regina qualche ragione di dire che con tanti teschi nudi di marmo sembra il quarto reale malinconico, come un cimitero», cfr. P. D'Alconzo, Carlo di Borbone, cit., p. 144. Sulla disposizione di Maria Carolina nei confronti degli scavi, dei reperti archeologici e dei papiri ercolanesi cfr. G. Del Mastro, Maria Carolina, gli scavi e la Villa dei Papiri di Ercolano, in G. Sodano-G. Brevetti (eds.), Io, la Regina Maria Carolina d'Asburgo-Lorena tra politica, fede, arte e cultura, NDF, Palermo 2016, pp. 197-206.

<sup>118</sup> Atti della Reale Accademia delle Scienze e Belle Lettere di Napoli dalla fondazione sino all'anno MDCCLXXXVII, Donato Campo, Napoli 1788, p. XXI.

<sup>&</sup>lt;sup>117</sup> E. Chiosi, *La reale Accademia*, cit., p. 511. Sul mutato atteggiamento della Casa reale verso i reperti di scavo cfr. P. D'Alconzo, *Carlo di Borbone*, cit., pp. 144 s.: anche se, durante il regno di Ferdinando IV, si assistette all'incremento degli scavi, ad un allentamento della stretta sulla diffusione delle notizie relative alle esplorazioni archeologiche e all'inizio dello scavo pompeiano a cielo aperto con «una maggiore possibilità di visita in loco da parte di un pubblico più ampio e variegato», il re rinunciò ad inserire nella propria iconografia ufficiale gli elementi delle imprese archeologiche. Inoltre, il loro valore simbolico, «non sostenuto da alcun diletto o interesse personale per le antichità», assunse «una valenza di fatto temporanea, nelle more di un'emancipazione dalla sfera d'influenza spagnola, patrocinata non appena possibile dalla consorte Maria Carolina», che favori la presenza a Napoli di una serie di artisti tedeschi «grazie ai quali inoculare nella cultura figurativa locale i germi di un rinnovamento», che, comunque, avrebbe stentato ad attecchire.

indirizzate «al miglioramento e alla felicità di tutti i popoli»<sup>119</sup>, conformemente alla concezione utilitaristica del sapere propria della filosofia illuministica e delle idee riformiste del pensiero critico. Nei limiti concessi dall'assolutismo illuminato, il piano di riforme del territorio "nazionale", basato sulla preliminare indagine conoscitiva delle singole realtà provinciali affidata ai soci residenti in «tutte le Province de' due Regni», corrispose alle aspettative delle forze sociali provinciali, nelle quali il governo cercò un più ampio consenso, destinando principalmente ad esse il «programma di rivendicazione dell'identità culturale del Regno»<sup>120</sup>. Attraverso le classi di storia antica e di storia medievale l'antiquaria fu investita del compito di indagare il passato non più per rinvenire in esso la giustificazione del presente, ma per intervenire costruttivamente sul presente alla luce di «una migliore conoscenza di tutta la storia patria nei suoi diversi aspetti»<sup>121</sup>.

L. prosegue la sua indagine sui papiri ercolanesi nella storia e nella cultura europea soffermandosi sulla *Collectio prior* e sulle vicende dell'Officina dalla morte di Piaggio fino alla fondazione del Centro internazionale per lo studio dei papiri ercolanesi, passando attraverso il decennio francese, la restaurazione borbonica, l'Italia unitaria, la direzione di Domenico Bassi, l'annessione dell'Officina all'amministrazione della Biblioteca Nazionale di Napoli e il suo definitivo trasferimento nel 1925, con il complesso della Biblioteca, nel Palazzo Reale (pp. 78-102).

Il "racconto" di questo lungo periodo della storia dei papiri ercolanesi si conclude con l'omaggio che L. rende al suo maestro, ricordando le energie da lui spese nella valorizzazione dei *volumina* ercolanesi (pp. 102-109), troppo a lungo negletti dalla papirologia italiana, come denunciò già Carlo Gallavotti 122, ultimo direttore dell'Officina, che, per il suo contributo "ercolanese", avrebbe meritato più di una fuggevole citazione (p. 102).

Non indugio sui meriti di Gigante, doverosamente rilevati dalla sua allieva. Su un particolare sono costretta, purtroppo, a far luce nel

<sup>&</sup>lt;sup>119</sup> Ivi, dedica prefatoria.

<sup>&</sup>lt;sup>120</sup> E. Chiosi, *La reale Accademia*, cit., p. 513.

<sup>&</sup>lt;sup>121</sup> Ivi, p. 514.

<sup>&</sup>lt;sup>122</sup> Nella sua Prolusione al corso di Papirologia tenuto presso l'Ateneo napoletano nell'a.a. 1939-1940 lo studioso rivendicò agli accademici ercolanesi il primato nella fondazione della papirologia. Sulla concezione unitaria che Gallavotti ebbe della papirologia cfr. A. Angeli, *Carlo Gallavotti e la papirologia ercolanese*, in M. Capasso (ed.), *Contributi*, cit., pp. 301-390, pp. 355-370.

rispetto della verità fattuale, fondamento della ricerca scientifica e non solo. Tra i progetti editoriali del CISPE L. annovera il Catalogo dei papiri ercolanesi, al cui allestimento – così scrive – «si avvicendarono negli anni diversi giovani collaboratori del Centro, anche se il volume porta le firme di Anna Angeli, Mario Capasso, Maria Colaizzo e Nello Falcone, che lo portarono a termine». Quando nel dicembre 1975 Colaizzo ed io, appena laureate, accettammo di collaborare alla compilazione di quell'opera, attendeva ad essa, dal luglio dello stesso anno, l'amico Mario Capasso. Minimo fu il contributo dei precedenti collaboratori citati da Gigante nella Prefazione al Catalogo (Franco Giovannone, Giovanni Indelli, Eiko Kondo, Carmen Matarazzo, Adele Tepedino, Angelina Ievolo): esso era consistito nella schedatura dei papiri, con la raccolta dei dati tecnici relativi al numero di inventario, alla data di svolgimento, al numero delle cornici dei singoli papiri, alle dimensioni dei pezzi, al loro stato di conservazione, e in scarne indicazioni bibliografiche. La ricerca bibliografica vera e propria fu impiantata e svolta per la prima volta e in modo sistematico da noi quattro giovani borsisti del CISPE, contestualmente al rinvenimento e allo spoglio del materiale bibliografico nelle biblioteche non solo di Napoli ma anche di Roma. Fu un lavoro non agevole, per il quale non si disponeva degli attuali strumenti tecnologici e telematici, ma tutto, anche lo spostamento in Officina dei volumi da schedare, era affidato alle energie di quei giovani, che per quattro anni, quotidianamente, furono impegnati nella scrittura di un sussidio di ricerca da loro non firmato (a parte la breve *Introduzione*). Esso finì per apparire sotto la direzione di Marcello Gigante. A noi nulla venne immeritatamente attribuito.

## 5. L'arredo scultoreo della Villa dei papiri

Della galleria d'arte della Villa dei papiri <sup>123</sup> si sono occupati L. A. e Giovanni Indelli (d'ora in poi I.). La scelta di suddividerne la trattazione in due sezioni, l'una destinata alla presentazione delle sculture, l'altra riservata alle ipotesi avanzate dalla critica sul presunto *Bildprogramm* ispiratore della collezione, ha, purtroppo, penalizzato un auspicabile approccio organico alla materia, che risulta dislocata, nel piano strutturale dell'opera, su due assi tematici afferenti, il

<sup>&</sup>lt;sup>123</sup> Per un'analisi critica degli studi sull'apparato scultoreo della *domus* ercolanese rinvio a A. Angeli, *La Villa dei Papiri*, cit., pp. 10-34.

primo, alla scoperta della Villa (pp. 45-51), il secondo, all'identificazione del suo proprietario (pp. 183-186).

L'illustrazione dell'arredo scultoreo (ca. 90 pezzi, 25 in marmo, gli altri in bronzo<sup>124</sup>) da parte di L. A., procede, su base catalogica, per raggruppamento di soggetti: alle sculture di soggetto mitologico (pp. 45 s.) tengono dietro (pp. 46-48) quelle raffiguranti personaggi storici (monarchi ellenistici, membri della gens Calpurnia, esponenti della cultura greca, rappresentanti del mondo politico romano, proprietari della domus e membri appartenenti alla loro famiglia), figure di atleti (p. 48), soggetti femminili (pp. 48-50), ritratti virili non identificati (p. 50), animali, sileni e putti (*ibidem*). L'elencazione per soggetti comprende, per ciascun'opera, i dati essenziali, relativi alla descrizione, al luogo di rinvenimento, talvolta al modello greco di riferimento, e, nel caso di dubbia identificazione, alle ipotesi affacciate. Attenzione maggiore è stata data ai bustini bronzei di Epicuro<sup>125</sup>, Ermarco, Demostene, Zenone stoico e al gruppo delle cosiddette Peplophoroi o Danzatrici. Dei primi si riferiscono le ipotesi formulate sulla loro funzione di segnalibri o di oggetti esposti negli ambienti riservati alla lettura e alle dotte conversazioni per stimolare lo studio. Meno probabile si ritiene l'ipotesi di Carol C. Mattusch<sup>126</sup>, che dalle caratteristiche comuni ai quattro bustini della stanza a nord del tablinum ha dedotto la loro provenienza da un *atelier* locale, dove sarebbero stati acquistati dal proprietario della Villa o, più probabilmente, da suoi ospiti come dono. Chiude la carrellata delle opere d'arte l'orologio solare estratto dalla zona del cosiddetto atrio della Villa.

Quanto al problema della committenza (p. 51), all'esposizione della tesi unitaria, che prevede a monte della raccolta statuaria un unico motivo ispiratore, nel quale si rifletterebbero la personalità e l'ideolo-

<sup>&</sup>lt;sup>124</sup> In V. Moesch, *La Villa dei papiri*, Electa, Napoli-Milano 2009, p. 16 la consistenza dell'arredo artistico sino ad ora documentato è di complessive 97 sculture.

<sup>&</sup>lt;sup>125</sup> Del filosofo sono stati recuperati tre bustini provenienti, il primo (MANN 5465) dalla stanza 8 a nord del *tablinum*, il secondo forse dal *tablinum* (MANN 11017). Riguardo alla derivazione del terzo (MANN 5470) dalla stanza V della Villa, ipotizzata da De Petra (D. Comparetti-G. De Petra, *La Villa ercolanese*, cit., p. 259) e accolta da C. C. Mattusch, *The* Villa dei Papiri *at Herculaneum. Life and Afterlife of a Sculpture Collection*, J. Paul Getty Museum, Los Angeles 2005, p. 289, V. Moesch, *La Villa*, cit., p. 118, seguita da L. A., p. 48, osserva la mancata sua registrazione nelle relazioni di scavo e attribuisce la fonte dell'errore agli «Accademici Ercolanesi, i quali, facendo forse confusione con i bustini iscritti scavati nell'ambiente "8", riferiscono genericamente del ritrovamento del bronzo "nelle scavazioni di Resina l'anno 1753"».

<sup>&</sup>lt;sup>126</sup> C. C. Mattusch, *The* Villa dei Papiri, cit., p. 293.

gia del committente, segue una breve scheda sui risultati dell'indagine di Mattusch, che ha invalidato l'idea del progetto scultoreo unitario, dimostrando la composizione stratigrafica, la varietà tematico-stilistica della galleria e la pluralità dei committenti avvicendatisi, a partire da Lucio Calpurnio Pisone Cesonino, nel possesso della Villa<sup>127</sup>.

Tra queste due opposte prospettive L. A. tenta una mediazione, sostenendo che, anche se «all'origine della collezione non poteva esserci un unico committente in un periodo di tempo strettamente definito», tuttavia «la connotazione della raccolta presenta motivi che non possono essere dovuti al caso o frutto di una volontà di semplice abbellimento indiscriminato, protratto nel tempo» (p. 51).

A dire il vero, l'eterogeneità della galleria d'arte ercolanese è stata dimostrata da Mattusch su base autoptica e documentale e, soprattutto, sul fondamento delle indagini archeometriche sui bronzi e sui marmi condotte da studiosi specializzati nell'applicazione delle moderne tecniche elettroniche alla diagnostica delle opere d'arte<sup>128</sup>. Da questa analisi tecnico-scientifica Mattusch ha inferito l'esistenza di un nucleo primitivo risalente probabilmente al periodo tardorepubblicano, che fu gradualmente accresciuto fino all'età giulioclaudia, acquisendo opere che tradiscono l'esistenza di più committenti che si susseguirono nel tempo, intervenendo ognuno secondo il proprio gusto e le proprie scelte ideologiche ed organizzative. Quanto alla provenienza delle sculture della Villa, Mattusch non l'ha relazionata esclusivamente all'area campana. Fermo restando che i committenti, «personaggi di ceto, censo e cultura elevati, potevano acquistare opere in occasione di viaggi in Grecia o nell'area microasiatica» (p. 51), di contro al convincimento della critica che i soggetti greci riproposti nel marmo pentelico o comunque greco e nel bronzo bastassero di per sé a selezionare le opere di fattura ateniese, Mattusch ha affiancato alla provenienza greca quella locale, aprendo un breve ma istruttivo ed interessante squarcio sul mercato scultoreo nei dintorni del golfo di Napoli con i suoi rifornimenti di marmi pregiati importati da Carrara e soprattutto da Atene e da Paros, immagazzinati nelle offici-

<sup>127</sup> Ivi, pp. 12-15, 182, 353 s.

L'indagine, che si differenzia dalle precedenti, affidate a criteri prevalentemente soggettivi, sebbene rappresenti una svolta nello studio dell'allestimento diacronico della collezione d'arte della Villa dei papiri, è stata, a mio avviso, scarsamente valorizzata. Per una più obiettiva valutazione cfr. A. Angeli, *La Villa dei Papiri*, cit., pp. 25-34.

ne, dove erano lavorati da intagliatori e da artisti greci, assistiti dalla manodopera locale, destinata ad ereditare la loro arte, e dove spesso la produzione in marmo era integrata con quella in bronzo<sup>129</sup>.

In conclusione, L. A., riconoscendo nel repertorio scultoreo della Villa «una compresenza di motivi, appannaggio dei rappresentanti della classe dirigente romana nella seconda metà del I secolo a.C., che vedono nelle corti ellenistiche e nella cultura greca, filosofica, letteraria e artistica, modelli dai quali trarre ispirazione e ricavare immagini per le proprie dimore» (p. 51), condivide la posizione di Valeria Moesch<sup>130</sup>, trascurando le implicazioni della svolta metodologica di Mattusch sulla datazione di gruppi di opere afferenti ad un'unica commissione, come ho altrove evidenziato<sup>131</sup>.

L'interpretazione della decorazione scultorea della Villa (pp. 183-186) a cura di I. offre una rassegna non sempre esaustiva delle ipotesi formulate sull'ideologia che il committente, secondo la tesi unitaria, avrebbe inteso mediare attraverso i soggetti da lui scelti. Mancano in loco riferimenti agli studi di Neudecker<sup>132</sup>, di Warden e Romano<sup>133</sup>, di Sheila Dillon<sup>134</sup>, di Moesch, ad alcuni dei quali si riserva un cursorio

<sup>&</sup>lt;sup>129</sup> C. C. Mattusch, *The* Villa dei Papiri, cit., pp. 183-186, 280 s., 332. Sulla produzione scultorea e sul commercio di opere d'arte nell'economia del golfo di Napoli cfr. A. Angeli, *La Villa dei Papiri*, cit., pp. 27-29.

do scultoreo nel terzo quarto del I secolo a.C. e scorge nella raccolta statuaria – così come S. Dillon (ed.), *Ancient Greek Portrait Sculpture, Contexts, Subjects, and Styles*, Cambridge University Press, Cambridge 2006 nella ritrattistica della Villa ercolanese – l'intento del committente di realizzare, entro lo spazio chiuso della *domus*, la regalità ellenistica sostenuta dal consiglio dei filosofi, senza alcun riferimento al pensiero epicureo. Da questo nucleo di sculture si distanzierebbero quelle provenienti dall'edificio ubicato a sud-ovest della Villa, che attesterebbero «una scelta preferenziale di soggetti ideali coerenti con il rinnovamento morale e religioso collegato con l'ideologia augustea dell'*aurea aetas*». Sulle ragioni storiche contro la tesi di una "regalità ellenistica" riproposta nello spazio privato della *domus* a Roma cfr. A. Angeli, *La Villa dei Papiri*, cit., pp. 18 s.

<sup>&</sup>lt;sup>131</sup> A. Angeli, La Villa dei Papiri, cit., pp. 29-32.

<sup>&</sup>lt;sup>132</sup> R. Neudecker (ed.), *Die Skulpturenausstattung römischer Villen in Italien*, Beiträge zur Erschliessung hellenistischer und kaiserzeitlicher Skulptur und Architektur, 9, Ph. von Zabern, Mainz 1988, pp. 73 s., 105-114.

<sup>&</sup>lt;sup>133</sup> P. G. Warden-D. G. Romano, *The Course of Glory: Greek Art in Roman Context at the Villa of the Papyri at Herculaneum*, «Art History» 17 (1994), pp. 228-254.

<sup>&</sup>lt;sup>134</sup>S. Dillon, Subject Selection and Viewer Reception of Greek Portraits from Herculaneum and Tivoli, «Journal of Roman Archaeology» 13 (2000), pp. 21-40; Ead., Ancient Greek Portrait Sculpture, cit., spec. pp. 42-49.

accenno soltanto nello spazio destinato ad Appio Claudio Pulcro e alla gens Memmia (p. 187)<sup>135</sup>, né si riferisce della posizione di Esposito, che, a supporto della nuova datazione della Villa, ha chiamato in causa anche l'arredo scultoreo, escludendo, nella scia di Dillon e Moesch, qualsiasi intendimento o influsso epicureo e ravvisandone la chiave di lettura nella tendenza dell'aristocrazia senatoria, sullo scorcio dell'età repubblicana, di rappresentare nelle sue dimore «stili di vita ispirati al modello delle corti ellenistiche»<sup>136</sup>. Ma, soprattutto, sorprende il silenzio sulla monografia di Wojcik, che ha dato un contributo non marginale all'apparato scultoreo della Villa. L'Autore ne ha ritardato la presentazione ad apertura delle ipotesi sui proprietari della domus avanzate dalla critica avversa alla tesi comparettiana, creando, nella sua rassegna degli studi sull'interpretazione dell'arredo scultoreo, un vuoto che avrebbe potuto colmare distinguendo la ricostruzione del Bildprogramm tentata da Wojcik dalle implicazioni che questa ne trasse per l'identificazione del proprietario della Villa.

I. fornisce un'asettica esposizione delle ipotesi ricostruttive di Pandermalis<sup>137</sup>, Sauron<sup>138</sup>, Gigante<sup>139</sup> e Mattusch. Un'incongruenza cronologica egli rileva a conclusione della presentazione della tesi di Pandermalis, che, nel proporre un *Bildprogramm* incentrato sull'antitesi *res publica-res privata*, aprì la via alla prospettiva unitaria della costituzione della galleria d'arte della Villa, condizionando la ricerca successiva, sia pure diversamente orientata nella determinazione del motivo unificatore della raccolta. Pandermalis, avendo datato l'ar-

<sup>&</sup>lt;sup>135</sup> Il paragrafo sulla candidatura di Appio Claudio Pulcro a proprietario della Villa si apre con la corrispondenza tra l'apparato scultoreo e la biblioteca negata dalla Wojcik ed il rinvio allo scetticismo di Neudecker riguardo ad una caratterizzazione specifica della biblioteca ercolanese, per chiudersi con le posizioni della Dillon e della Moesch. <sup>136</sup> M. P. Guidobaldi-D. Esposito, *Le nuove ricerche*, cit., p. 370.

<sup>&</sup>lt;sup>137</sup> D. Pandermalis, *Zum Programm der Statuenausstattung in der Villa dei Papiri*, «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts», Athenische Abt., 86 (1971), pp. 173-209 (trad. it. di L. A. Scatozza Höricht, *Sul programma della decorazione scultorea*, in AA.VV., *La Villa dei Papiri*, cit., pp. 19-50).

<sup>&</sup>lt;sup>138</sup> G. Sauron, Templa serena. À propos de la Villa des Papyri d'Herculanum: les Champs-Elysées épicuriens. Contribution à l'étude des comportements aristocratiques romains à la fin de la République, «Mélanges de l'École Française de Rome» 92 (1980), pp. 277-301 (trad. it. di L. A. Scatozza Höricht, Templa serena, in AA.VV., La Villa dei Papiri, cit., pp. 69-82); Id. (ed.), La peinture allégorique à Pompéi. Le regard de Cicéron, Picard, Paris 2007 (trad. it. di M. Castracane, La pittura allegorica a Pompei. Lo sguardo di Cicerone, Jaca Book, Milano 2007).

<sup>&</sup>lt;sup>139</sup> M. Gigante, *Filodemo in Italia*, Le Monnier, Firenze 1990.

redo scultoreo agli ultimi decenni del I secolo a.C., ne individuò il committente non più in Pisone Cesonino, morto nel 43 o di lì a poco, bensì nel figlio Pisone *Pontifex*. Ma I. (pp. 183 s.) osserva che questi, nato intorno al 50 a.C., era troppo giovane per essere stato discepolo di Filodemo, morto nel 40 a.C.: probabilmente il *Pontifex* intervenne nella decorazione scultorea della Villa, che era stata comprata o fatta costruire per lui dal padre.

A monte di tale osservazione v'è un errore interpretativo, nel quale mi accorgo di essere incorsa, non in ultimo, anch'io 140. Pandermalis, dopo aver sottolineato il ruolo di mediatore che Filodemo svolse nell'adeguamento dell'epicureismo al contesto romano e che si esplicò nella sua duplice attività di maestro del pensiero epicureo e di propagatore della scelta di vita e dell'ideologia del suo mecenate Pisone Cesonino, dà corso alla dimostrazione della sua tesi: riferendosi in termini generici al "proprietario" della domus e all'influenza su di lui esercitata dalla dottrina di Filodemo, ricompone e ricolloca idealmente negli spazi della Villa le statue, le erme ed i busti secondo uno schema chiastico denotativo della suddetta antitesi. Tale disposizione e la scelta dei soggetti furono, secondo Pandermalis, ispirati non da Filodemo né dal suo magistero ma alle opere di Filodemo, il quale, dunque, nell'ipotizzata ricostruzione della fondazione della galleria d'arte non entra in gioco per le stesse difficoltà cronologiche che indussero lo studioso ad escludere Pisone Cesonino e a passare il testimone della committenza al figlio Pisone Pontifex. Questi avrebbe tratto ispirazione dalla filosofia epicurea, che, attraverso Filodemo, aveva respirato fin dalla fanciullezza nella sua dimora e alla quale si era avvicinato, con maturata consapevolezza, attraverso la lettura dei testi conservati nella biblioteca allestita un tempo dal Gadarese.

Dell'interpretazione di Pandermalis ribadisco, comunque, i limiti di una vacillante esegesi della filosofia del *Kepos* per la correlazione istituita tra l'edonismo epicureo e la decorazione dell'atrio e le figure

<sup>&</sup>lt;sup>140</sup> Cfr. A. Angeli, *La Villa dei Papiri*, cit., p. 10. Che Pandermalis veda nel Gadarese l'ispiratore delle scelte decorative della Villa negli ultimi decenni del I secolo a.C. è sostenuto anche da M. Capasso, *Alcuni aspetti e problemi della papirologia ercolanese oggi*, in M. Capasso (ed.), *Atti del V Seminario Internazionale di Papirologia*, «Papyrologica Lupiensia» 4 (1995), pp. 165-186, pp. 176, 178; Id., *Who Lived in the Villa of the Papyri at Herculaneum – A Settled Question*?, in M. Zarmakoupi (ed.), *The Villa of the Papyri at Herculaneum: Archaeology, Reception, and Digital Reconstruction*, De Gruyter, Berlin-New York 2010, pp. 89-113, p. 100; Id., *Philodemus and the Herculaneum Papyri*, cit., pp. 394 s.

del *thiasos* dionisiaco e per l'attribuzione a Filodemo di una rappresentazione divina e demoniaca della natura<sup>141</sup>. Anche la simbologia da lui assegnata all'*Athena Promachos*, come ha osservato Capasso<sup>142</sup>, contrasta col sentimento epicureo della guerra, tanto più perché quel soggetto fu apprezzato dai «vituperati rivali stoici».

I. non ha ritenuto opportuno sottolineare questi aspetti, a mio avviso, importanti per fugare distorte visioni della filosofia epicurea né tanto meno ha rilevato la forzata esegesi della tradizione epicurea nell'ardita immagine che Sauron offre del *Kepos* contaminato dal misticismo orfico-pitagorico<sup>143</sup>.

Sarebbe stato, infine, opportuno richiamare l'attenzione sul fatto che Gigante, nella sua interpretazione globale della Villa, sebbene si dichiari debitore a Pandermalis, non ne ha seguito fino in fondo le conclusioni, sicché, individuato il committente dell'arredo scultoreo in Pisone Cesonino, scomparso, come si è detto, nel 43 a.C. o subito dopo, e il suo compilatore in Filodemo, attivo, a suo avviso, fino al terzo venticinquennio del I secolo a.C., ha lasciato irrisolta quella sfasatura cronologica tra committente e opere commissionate che Pandermalis volle eliminare riconducendo a Pisone *Pontifex* il progetto della decorazione scultorea della Villa.

6. Per una lettura critica delle risultanze della moderna esplorazione della Villa dei papiri

L. A. introduce l'ultimo segmento della storia dello scavo della Villa con le iniziative messe in atto da Gigante perché fosse riportato alla luce quel monumentale edificio, sede dell'unica collezione libraria antica restituitaci nella sua unità e, per di più, dal suolo italiano.

Il "sogno proibito" della cultura internazionale iniziò a prendere reale consistenza il 16 ottobre 1986, quando Baldassare Conticello, allora Soprintendente archeologico di Pompei, e Antonio De Simone, cui era stato affidato lo scavo, scesero nella Villa attraverso il pozzo Veneruso, ad una profondità di 27 m, e percorsero i cunicoli e le gallerie aperti dai cavamonti borbonici. Preciso che:

<sup>&</sup>lt;sup>141</sup> Cfr. A. Angeli, La Villa dei Papiri, cit., p. 12.

<sup>&</sup>lt;sup>142</sup> M. Capasso, Who Lived in the Villa of the Papyri, cit., pp. 100 s. e Id., Philodemus and the Herculaneum Papyri, cit., pp. 395 s.

<sup>&</sup>lt;sup>143</sup> Su ciò cfr. A. Angeli, *La Villa dei Papiri*, cit., pp. 13 s.

- I. la prima fase della perlustrazione dell'edificio, finalizzata soprattutto, come ricorda L. A., alla verifica delle condizioni idonee alla realizzazione dello scavo *sub divo*, prese avvio nel gennaio 1986 e si concluse nel marzo 1987;
- 2. le acquisizioni più importanti di questo primo intervento esplorativo riguardarono non solo la riemersione della colonna "gemina", denotativa dell'area perlustrata, ma anche l'individuazione di ambienti sottostanti al piano delineato da Weber, che, a parere di De Simone, confermarono lo sviluppo altimetrico del monumento già segnalato nella documentazione settecentesca<sup>144</sup>.
- 3. La perlustrazione della *domus*, interrotta nella primavera del 1987 per la resistenza opposta dai proprietari del suolo sovrastante la Villa, riprese nel febbraio 1988 attraverso il pozzo Ciceri, e si raggiunse quel Belvedere dal quale gli esploratori borbonici avevano asportato il celebre pavimento disegnato da Weber, riprodotto da Ruggiero ed oggi conservato al MANN.
- 4. Nel marzo 1990 il Ministero dei beni culturali ed ambientali approvò il progetto «Restauro, riuso, valorizzazione dell'area archeologica di Ercolano», elaborato dal Ministero stesso e dalla Soprintendenza, e deliberò lo scavo a cielo aperto della zona nord-occidentale del sito ercolanese fino al settore dell'atrio della Villa.
- 5. Lo scavo *sub divo* di questo reparto, che si protrasse dall'8 maggio 1996 fino al 18 maggio 1998, confermò il profilo altimetrico della *domus*, accertandone lo sviluppo su tre livelli, e portò alla luce il settore sud-ovest rispetto al quartiere dell'atrio (VPSO) con una terrazza prominente verso il mare, al centro della quale vi era una sala monumentale (VPAB) con l'ingresso principale orientato verso il golfo.
- 6. L'ultima indagine a cielo aperto, finanziata dalla Comunità europea, durò dal luglio 2007 sino al marzo 2008 sotto la direzione di Guidobaldi ed ebbe ad oggetto la parte dell'edificio esplorata nel Settecento, il primo ed il secondo livello inferiore della *basis villae*, il comparto nell'area sud-ovest rispetto al quartiere dell'atrio, col grande padiglione fornito di piscina e discesa al mare.

<sup>&</sup>lt;sup>144</sup> Così A. De Simone, *La Villa dei Papiri. Rapporto preliminare: gennaio 1986-marzo 1987*, «Cronache Ercolanesi» 17 (1987), pp. 15-36, p. 36 n. 41.

Nel contesto dell'assoluta novità segnata dallo sviluppo della Villa non solo parallelo alla costa, qual è riprodotto nella pianta di Weber, ma anche altimetrico ed orizzontale, estendendosi l'edificio mediante terrazzamenti «in basso fino al livello del mare, e [...] dall'entroterra verso il mare» (p. 44), L. A. ha enucleato le acquisizioni più rilevanti di ciascuno dei livelli esplorati, accompagnando la descrizione delle decorazioni parietali e pavimentali con i riferimenti cronologici fissati da Esposito.

Della relazione sui reperti di scavo messa a punto da Guidobaldi-Esposito, la studiosa condivide l'unitarietà dell'impianto architettonico e la datazione di questo al terzo venticinquennio del I secolo a.C. stabilita «sul fondamento di dati architettonici e decorativi» (p. 41). Ad integrazione va detto che, secondo Esposito, il complesso della terrazza (VPSO) fu aggiunto alcuni decenni dopo l'impianto della Villa, precisamente tra la tarda età augustea e la prima metà dell'età giulio-claudia<sup>145</sup>.

Alla datazione bassa suggerita da Guidobaldi-Esposito si oppone la tesi di De Simone-Ruffo<sup>146</sup>, secondo cui l'edificio sarebbe stato costruito all'incirca nel 60 a.C. Ma di tale proposta non si fa cenno nel resoconto di L. A.

Le oscillazioni emerse dalla riscrittura dell'impianto della *domus* ercolanese denotano la soggettività dei criteri di analisi ammessa dagli stessi archeologi, secondo i quali la datazione di un complesso architettonico può essere stabilita solo attraverso l'esame autoptico delle strutture murarie e dei loro rapporti stratigrafici, mentre a tale fine non sono risolutive le decorazioni parietali e pavimentali, che offrono solo il termine *post quem non*. Ora, non solo il riscontro delle medesime tecniche murarie, che avrebbe dovuto garantire la "prova archeologica" per la datazione della Villa dei papiri, ha condotto a due differenti risultati <sup>147</sup>, ma alla "colonna gemina", inserita, negli studi precedenti, per la recenziorità dell'elemento esterno, fra gli indicatori più significativi di differenti fasi costruttive dell'edificio, non si fa più cenno né nell'analisi di Guidobaldi-Esposito né nell'ultima disamina di De Simone <sup>148</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>145</sup> M. P. Guidobaldi-D. Esposito, *Le nuove ricerche*, cit., pp. 368 s.

<sup>&</sup>lt;sup>146</sup> A. De Simone-F. Ruffo, *Ercolano e la Villa dei Papiri alla luce dei nuovi scavi*, «Cronache Ercolanesi» 33 (2003), pp. 279-311, p. 307.

<sup>&</sup>lt;sup>147</sup> A. Angeli, *La Villa dei Papiri*, cit., pp. 65-68.

<sup>&</sup>lt;sup>148</sup> A. De Simone, Rediscovering the Villa of the Papyri, in M. Zarmakoupi (ed.), The

Diversamente dall'ipotesi di Guidobaldi-Esposito, la datazione alta (60 a.C. ca.) trova riscontro nelle fonti letterarie, le quali attestano, in modo incontrovertibile, quel legame della *gens Calpurnia* e di Filodemo con la Villa che viene, invece, escluso dalla datazione al terzo quarto del I secolo a.C., estendendosi questa ad un periodo successivo alla morte di Pisone Cesonino e/o di Filodemo, fissata per l'uno all'incirca nel 43 a.C. per l'altro al 40, secondo alcuni, non oltre il 35 a.C.

L. A., evidentemente per esigenza di semplificare una materia abbastanza complessa qual è la storia della realizzazione della Villa, non fa emergere nessuna delle anzi dette aporie né tanto meno fa riferimento al dibattito che la tesi di Guidobaldi-Esposito ha aperto presso la critica, divisa tra quanti hanno cercato di smussarne le contraddizioni rispetto alla tradizionale immagine della Villa tracciata a tutto campo, nei precedenti studi, in àmbito sia archeologico sia filologico, e quanti, invece, hanno rimesso in discussione l'appartenenza della domus a Pisone e la frequentazione di questa da parte di Filodemo<sup>149</sup>.

## 7. Note sparse su La biblioteca della Villa dei Papiri

Nell'*Introduzione* al capitolo quinto (pp. 137-179) I. informa sulla consistenza della "biblioteca ercolanese", sulla compresenza in essa di opere greche e latine, sul suo nucleo originario costituito dai *volumina* del III-II secolo a.C. – con opere di Epicuro, Polistrato, Demetrio Lacone –, portati ad Ercolano molto probabilmente da Filodemo.

I dati relativi alla consistenza sia della "bibliotheca Graeca", di contenuto prevalentemente epicureo – dagli attuali 1840 papiri si è dedotto che essa doveva comprendere tra i 650 e i 1100 volumina –, sia della collezione latina, di argomento molto più vario ma molto meno rappresentata – 125 papiri riconducibili a 60/80 rotoli – si riferiscono, naturalmente, al materiale librario repertato. Sappiamo che numerosi papiri, al momento del ritrovamento, furono gettati via dagli scavatori borbonici tra il materiale di risulta, perché non se ne riconobbe immediatamente l'identità, altri furono distrutti durante gli esperimenti di apertura, altri furono dati in dono. Non è da escludere che la Villa conservi altri volumina.

Villa, cit., pp. 1-20.

<sup>&</sup>lt;sup>149</sup> Al riguardo cfr. A. Angeli, La Villa dei Papiri, cit., pp. 45-52.

Un resoconto aggiornato sulla formazione della biblioteca ercolanese avrebbe dovuto rendere conto della tendenza revisionistica che è conseguita dalla nuova cronologia di Guidobaldi-Esposito e che ha trovato nello studio di Houston sulle biblioteche nell'antica Roma la sua formulazione estrema<sup>150</sup>. Accettata la datazione dell'edificio al terzo venticinquennio del I secolo a.C., Houston, senza cadere in spiazzanti oscillazioni, ha, infatti, affermato che essa è incompatibile con i limiti estensivi della vita di Pisone Cesonino e di Filodemo. Pertanto, una volta respinte la natura specialistica del patrimonio librario della Villa e la sua appartenenza a Filodemo per la presenza di autori non epicurei, di testi latini in prosa ed in versi e per l'assenza degli epigrammi del Gadarese e di alcune, se non di tutte, le opere da questo citate e discusse nei suoi trattati, lo studioso ha concluso che o un aristocratico romano sistemò «nella sua casa a Roma o nella sua villa di campagna» una collezione libraria acquistata in Grecia, ricca di testi epicurei, che calamitò l'interesse di intellettuali greci e romani, tra cui Filodemo, oppure la Villa fu dotata della "biblioteca ercolanese" soltanto nella prima età imperiale, quando il proprietario, amante della filosofia epicurea, aggiunse agli scritti di Filodemo, da lui comprati presso uno degli eredi, altri papiri che poté raccogliere o far trascrivere. Si può non condividere la tesi di Houston<sup>151</sup>, tuttavia va riconosciuto allo studioso un percorso di ricerca coerente con l'assunto di partenza.

Del dibattito che si è acceso sul rapporto di Filodemo con la biblioteca ercolanese, rimesso in discussione dalla datazione bassa della Villa, e al quale hanno partecipato, con soluzioni diverse, Del Mastro (d'ora in poi D. M.), Dorandi e Capasso<sup>152</sup>, non v'è traccia nel resoconto di I.

Per quanto attiene all'illustrazione della biblioteca ercolanese, al criterio diacronico seguito da Gigante<sup>153</sup> e da Capasso<sup>154</sup>, I. ha preferito quello catalogico. Fatta eccezione per Crisippo, di tutti gli autori greci

<sup>&</sup>lt;sup>150</sup> G. W. Houston, *Inside Roman Libraries. Book Collections and Their Management in Antiquity*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2014, pp. 87-129.

<sup>&</sup>lt;sup>151</sup> La tesi è discussa da A. Angeli, *La Villa dei Papiri*, cit., pp. 49 s. e da M. Capasso, *Philodemus and the Herculaneum Papyri*, cit., pp. 405 s.

<sup>&</sup>lt;sup>152</sup> Un quadro delle soluzioni proposte è in A. Angeli, *La Villa dei Papiri*, cit., pp. 45-52.
<sup>153</sup> M. Gigante, *Filodemo in Italia*, cit., pp. 25-60. L'analisi è limitata alla sola produzione filodemea.

<sup>&</sup>lt;sup>154</sup> M. Capasso, *Manuale*, cit., pp. 149-203. Per un'analisi aggiornata delle opere di Filodemo cfr. Id., *Philodemus and the Herculaneum Papyri*, pp. 407-420.

presenti nella raccolta libraria, a partire da Epicuro, l'Autore fornisce una scheda biografica, cui fa seguire gli argomenti delle opere tràdite dai papiri. Chiude la trattazione la sezione sui papiri latini.

In merito alla biografia di Epicuro (pp. 138 s.), la critica che questi riservò al democriteo Nausifane, le cui lezioni a Teo (327-324 a.C.) lo indirizzarono all'atomismo, è presentata sotto forma di rinnegamento del maestro, così come la interpretò la tradizione dello ψόγος Ἐπικούρου, avviata strumentalmente, come dimostrò con argomenti irrefutabili David Sedley 155, dall'apostata Timocrate. Sarebbe stato necessario, invece, chiarire sia le motivazioni teoretiche che spinsero Epicuro a prendere le distanze da Nausifane nel quadro della sua polemica contro la cultura enciclopedica, sia la valorizzazione dell'indagine naturalistica come unica e sola scienza capace di disvelare il fine della vita e indicare all'uomo la strada per conseguirlo.

A proposito del soggiorno di Epicuro a Mitilene nel 3II a.C., I. scrive che il filosofo cominciò il suo insegnamento «incontrando forse l'ostilità di una Scuola platonico-peripatetica, ivi fondata a suo tempo da Aristotele» (p. 138). Ma l'esistenza di una scuola platonico-aristotelica, ipotizzata da Bignone, fu confutata già da Pohlenz<sup>156</sup>, che la definì un *Luftgebilde*, non rintracciandosi nelle fonti alcun indizio sulla fondazione di una scuola da parte di Aristotele né nel corso del suo soggiorno a Mitilene né al momento della sua partenza nel 343/342 a.C.

Il percorso biografico di Epicuro, privo di un inquadramento storico-culturale<sup>157</sup>, non rende ragione, in special modo ad un pubblico di giovani lettori, delle motivazioni di «una comunità di amici che vivevano secondo principi condivisi, tenendosi in disparte dalla vita politica» (p. 139), né fa emergere quella che Schmid definì la «dimensione ecumenica» dell'insegnamento di Epicuro, che, dopo la fondazione del *Kepos* ad Atene, mantenne attivi rapporti epistolari con i suoi discepoli in Asia, nelle isole, in Egitto, guidando a distanza

<sup>&</sup>lt;sup>155</sup> Epicurus and His Professional Rivals, in J. Bollack-A. Laks (eds.), Etudes sur l'Epicurisme antique, Cahiers de Philologie Publiés par le Centre de Recherche Philologique de l'Université de Lille III, Lille 1976, pp. 121-159.

 $<sup>^{156}</sup>$  M. Pohlenz, Rec. a E. Bignone,  $\hat{LA}$  ristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro, La Nuova Italia, Firenze 1936, 1973², «Göttingische Gelehrte Anzeigen» 198 (1936), pp. 514-531, p. 525 = Kleine Schriften, hrsg. von H. Dörrie, 2 voll., G. Olms, Hildesheim 1965, vol. I, pp. 599 s.

<sup>&</sup>lt;sup>157</sup> Molto attenta ad esso è, invece, la biografia del filosofo scritta da F. Verde, *Epicuro*, Carocci, Roma 2014, pp. 9-22.

il loro progresso verso l'acquisizione e il saldo possesso della felicità 158. Analogamente, per quanto attiene all'esposizione dei contenuti dell'opera capitale di Epicuro (pp. 139-141), sarebbe stato opportuno corredarla di note esplicative su concetti complessi e termini tecnici, come ad esempio l'attestazione, la controattestazione, il calcolo empirico, che possono non far parte del bagaglio culturale del pubblico dei non addetti ai lavori, al quale il volume è, preferenzialmente, destinato. L'osservazione si estende anche alla presentazione degli scritti degli altri autori. Ad esempio, di Polieno si dice che «cercò di porre le basi di un atomismo matematico in opposizione ad Euclide, sostenitore della geometria ufficiale» (p. 145). Sarebbe stata utile una sintesi delle ragioni che indussero la scuola epicurea a contestare la matematica ufficiale contrapponendo ad essa l'elachiston come unità di misura di una "matematica atomistica".

Sebbene nella collezione dei papiri ercolanesi non sia attestata a tutt'oggi alcuna opera di Ermarco, I. ha inserito nella sua esposizione un profilo del filosofo, evidentemente in forza del ruolo che questi ebbe nella storia del  $K\tilde{\eta}\pi\sigma\varsigma$  (p. 149).

Per la nascita dell'epicureo Zenone (p. 155), l'Autore conferma la data del 150 a.C. ca., solo oggi contestata da Fleischer<sup>159</sup>, che, rispolverando la tesi crönertiana, colloca l'evento intorno al 160 a.C., assumendo come punto di riferimento, rispetto alla frequentazione delle lezioni di Carneade da parte del Sidonio<sup>160</sup>, non più il 129/128 a.C., anno della morte dell'Accademico, bensì il 137/136, quando questi, secondo un passo dell'*Index Academicorum* di Filodemo<sup>161</sup>, lasciò la direzione della scuola. Fleischer, collegando tale testimonianza con D.L. IV 66, dove si dice che Carneade soffriva di cateratta, conclude che, a causa della «malattia menzionata da Diogene Laerzio (apparentemente con conseguente parziale cecità)», il filosofo «non era più in grado o disposto a tenere lezioni pubbliche». Ma il luogo filodemeo riferisce solo dell'abbandono dello scolarcato da parte di Carneade e non già dell'interruzione del suo magistero. Di questa

<sup>&</sup>lt;sup>158</sup> Cfr. A. Angeli, *Lettere di Epicuro dall'Egitto* (POxy *LXXVI 5077*), «Studi di Egittologia e di Papirologia» 10 (2013), pp. 9-31.

<sup>&</sup>lt;sup>159</sup> K. Fleischer, Zenone di Sidone nacque intorno al 160 a.C., «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 147 (2019), pp. 43-50.

<sup>&</sup>lt;sup>160</sup> Cic., *Acad.* I 12, 46 = *Zeno Sid.* 7 Angeli-Colaizzo.

<sup>&</sup>lt;sup>161</sup> Col. XXV 39-41 Dorandi. Che la rinuncia allo scolarcato potesse essere motivata dalla vecchiaia, Fleischer deduce evidentemente da col. XXIX 38 s. in un contesto, tuttavia, molto lacunoso.

evidenza Fleischer non può disfarsi solo perché essa fa vacillare la presunta inoppugnabilità della sua ricostruzione. D'altro canto, se si fa slittare la nascita del Sidonio al 160 a.C., ne consegue che questi nel 79/78 a.C., anno in cui Cicerone ed Attico ne seguirono le lezioni ad Atene, era ultraottantenne, un'età troppo avanzata perché essa possa adattarsi al ricordo che l'Arpinate conservò dell'*acriculus senex*, *acutissimus* degli Epicurei, che era solito, a lezione, proclamare *magna voce* la sua dottrina<sup>162</sup>.

Per la biografia di Filodemo I. (pp. 156-161) si attiene alla cronologia tradizionale, che ne pone la nascita nel 110. Il filosofo, invece, nacque verosimilmente tra il 121 e il 118 a.C., come è stato da me desunto dall'analisi comparata della col. XXXIV 2-6 dell'*Index Academicorum*, dove il Gadarese afferma di essere approdato da Alessandria ad Atene, quando il successore di Filone aveva già assunto la guida dell'Accademia – durante l'arcontato di Nicete (84-83 a.C.) o tra l'82 e l'81 a.C. –, e dell'epigramma in *AP* XI 41, nel quale Filodemo indica nel suo trentasettesimo anno il momento della svolta speculativa della propria esistenza<sup>163</sup>.

Îl soggiorno ad Alessandria, che, nonostante l'evidenza del sopra citato passaggio dell'*Index*, l'Autore considera ipotetico e dubbio (p. 156), costituisce, come ha sottolineato Capasso<sup>164</sup>, una fase fondamentale della formazione di Filodemo. Nella nuova capitale della cultura, sede della Biblioteca e del Museo, il Gadarese, oltre ad assistere all'esibizione, da parte degli imbalsamatori, di un uomo di mezzo cubito con testa colossale da lui annoverato tra i casi antropologicamente unici nel trattato *De signis*<sup>165</sup>, poté venire a contatto con filosofi stoici ed accademici, perfezionare il suo talento di poeta, ampliare e approfondire la propria cultura. Non solo. Credo che Filodemo ad Alessandria, da lui annoverata tra le maggiori città capaci di attirare a sé filosofi di ogni indirizzo, possa essersi avvicinato all'epicureismo, essendo essa frequentata da epicurei sin dal tempo del fondatore del Giardino<sup>166</sup>.

Secondo I., Filodemo abbandonò Atene per l'Italia «probabil-

<sup>162</sup> Cic., Tusc. disp. III 17, 38 = Zeno Sid. 8 Angeli-Colaizzo.

<sup>&</sup>lt;sup>163</sup> Cfr. A. Angeli, La Villa dei Papiri, cit., pp. 52-57.

<sup>&</sup>lt;sup>164</sup> Pp. 379 s.

<sup>&</sup>lt;sup>165</sup> Sul luogo filodemeo cfr. E. Renna, *Un brano antropologico in Filodemo* De sign. (PHerc. 1065) col. II 3 ss., in M. Capasso (ed.), Atti del V Seminario Internazionale di Papirologia, cit., pp. 233-244, pp. 235-237 = E. Renna, Filologia e scienza. Una panoramica sui saperi degli antichi, La scuola di Pitagora, Napoli 2020, pp. 93-105, pp. 93-96.

<sup>&</sup>lt;sup>166</sup> A. Angeli, La Villa dei Papiri, cit., pp. 56 s.

mente dopo la morte di Zenone, avvenuta nel 75 a.C.» (p. 157) o a causa delle guerre mitridatiche, dopo il saccheggio sillano di Atene (86 a.C.), o in seguito alle campagne in Asia del 74-65 a.C. o quando Fedro assunse lo scolarcato. L'Autore mette insieme tre soluzioni affacciate dalla critica<sup>167</sup>, delle quali, però, quella collegata al saccheggio di Atene precede di oltre un decennio la morte di Zenone.

Delle fonti che attestano il legame di Filodemo con Pisone Cesonino I. dà giusto rilievo all'orazione In Pisonem, pronunciata da Cicerone molto verosimilmente nell'estate del 55 a.C., in quanto fornisce il termine post quem non per la presenza del Gadarese in Italia. Ma la testimonianza è preziosa anche perché aiuta a datare, sia pure in modo orientativo, il primo incontro del filosofo con il suo patrono. Cicerone, difatti, riferendosi a Filodemo con il sintagma indeterminato quidam Graecus, dichiara che questi, quando vide Pisone ancora adulescens, non ne disdegnò l'amicizia (28, 68). Il termine adulescens, adatto ad una fascia di età dai 15 ai 30 anni, collocherebbe l'evento tra l'86 ed il 71 a.C., essendo Pisone nato nel 101 a.C. Ma, poiché Filodemo approdò in Italia dopo la morte di Zenone, l'incontro dovette avvenire tra il 75 ed il 71 a.C. E poiché poco oltre, nella ricostruzione dell'amicizia tra Filodemo e Pisone, questo è definito senator populi Romani (§ 70), essendo i 30 anni l'età minima prevista dal cursus honorum per entrare a far parte del senato, ne consegue che il rapporto tra i due divenne stabile nel 71 a.C.

I., parafrasando *În Pis.* 28, 68, scrive: «Dopo aver definito Filodemo *ingeniosus homo atque eruditus* [...], aggiunge [scil. Cicerone] che lo conosce (forse lo aveva incontrato ad Atene, dove aveva ascoltato le lezioni di Zenone nel 79/78 a.C.) e che l'ha trovato *humanus, sed tam diu, quam diu cum aliis est aut ipse secum* [...]: Filodemo, cioè, perde la sua *humanitas* a contatto con Pisone, del quale assecondava i vizi e la condotta disordinata, fornendogli come giustificazione le argomentazioni filosofiche» (p. 158).

Che Filodemo abbia conosciuto ad Atene Cicerone ed Attico, auditores di Zenone e di Fedro, è indubbio, visto che era entrato a far parte del *Kepos* anni prima, tra l'84 e l'81 a.C. Nulla, invece, in § 68 fa intendere che Filodemo avesse avallato con la sua dottrina la dissolutezza di Pisone.

Ricostruiamo le argomentazioni di Cicerone. Questi sostiene che l'amicizia tra Pisone e Filodemo, desiderata dall'uno e non respinta

<sup>167</sup> Per esse rinvio a A. Angeli, La Villa dei Papiri, cit., pp. 46 s. e n. 10.

dall'altro, si tradusse in una convivenza tanto assidua che il filosofo quasi mai si allontanò dal patrono. Quindi si rivolge all'assemblea, dichiarando di essere ben consapevole di parlare non ad ignoranti ma ad un pubblico di uomini eruditissimorum et humanissimorum. Non ci troviamo di fronte ad una semplice captatio benevolentiae ma alla constatazione dell'Arpinate che esistono le condizioni oggettive perché quanto si accinge a dire sia dagli uditori perfettamente compreso. Orbene, questi sanno di certo che gli Epicurei commisurano tutti i desideri dell'uomo al piacere. Cicerone-filosofo cede il passo a Cicerone-politico, rinviando ad altra sede il dibattito sulla veridicità o falsità dell'assunto. In quel momento all'oratore preme mettere a fuoco la pericolosità e rovinosità del messaggio epicureo adulescenti non acriter intellegenti, cioè per un giovane che, come Pisone, non ha l'intelligenza e l'acume necessari per coglierne le motivazioni teoriche. Emerge dall'osservazione dell'Arpinate la preoccupazione dei danni che l'epicureismo può provocare nella formazione di giovani che, come Pisone, si approcciano a quel sistema di pensiero in modo superficiale, senza un'adeguata preparazione filosofica, cercando in esso, anzi, la legittimazione dei propri desideri ed istinti. Ciò accadde, appunto, a Pisone, che vanificò tutti gli sforzi dialettici profusi da Filodemo per contrastare il tentativo del discepolo di dare una giustificazione teorica alla sua natura di stallone e a tutti i suoi sensus voluptarii, costringendo alla fine il maestro ad una sorta di resa, per condiscendenza, per garbo e, soprattutto, per non polemizzare con un senatore romano, suo patrono e mecenate:

Itaque admissarius iste, simul atque audivit voluptatem a philosopho tanto opere laudari, nihil expiscatus est, sic suos sensus voluptarios omnis incitavit, sic ad illius hanc orationem adhinnivit, ut non magistrum virtutis sed auctorem libidinis a se illum inventum arbitraretur. Graecus primo distinguere et dividere, illa quem ad modum dicerentur; iste, "claudus" quem ad modum aiunt "pilam", retinere, quod acceperat, testificari, tabellas obsignare velle, Epicurum disertum decernere ... [70] ... Graecus facilis et valde venustus nimis pugnax contra senatorem populi Romani esse noluit.

Dunque codesto stallone, non appena udì che il piacere era elogiato dal filosofo con tanta passione, non volle sapere nulla: a tal punto eccitò tutti i suoi impulsi al piacere, a tal punto nitrì di gioia a questo discorso del filosofo da ritenere di aver trovato in lui non un maestro di virtù ma una guida della sua lascivia. Il Greco, in un primo momento, faceva distinzioni e classificazio-

ni, chiarendo il senso di quelle sue affermazioni; costui cercava di trattenere ciò che aveva ascoltato analogamente allo zoppo che trattiene la palla, come dice il proverbio, invocava testimoni, voleva apporre il sigillo al contratto, dichiarava che Epicuro era perspicuo nell'esposizione del suo pensiero ... [70] Il Greco, condiscendente e molto garbato, non volle essere troppo polemico nei confronti di un senatore del popolo romano. (trad. mia)

Nell'approccio ermeneutico al passo non va dimenticata la natura essenzialmente politica del discorso, una narratio con cui Cicerone mirò «a suscitare negli ascoltatori un sentimento di violenta collera contro Pisone» 168, contrapponendo alla propria vita privata e pubblica, improntata all'otium, alla dignitas, al patriottismo, al perseguimento dei reali interessi della res publica, la vita privata e pubblica di Pisone, che aveva cercato di intellettualizzare le sue ignobili sregolatezze e le sue basse pulsioni, atteggiandosi a filosofo epicureo. In quello che è stato definito uno dei più feroci libelli politici del tempo 169, la tesi antipisoniana, alimentata da un'avversione a lungo covata da Cicerone contro chi era stato, a suo avviso, insieme col collega del consolato Gabinio nel 58 a.C., responsabile del suo esilio, prevale sulla sua nota avversione per l'epicureismo. Nel passo in esame questo sentimento non è messo da parte, come l'Arpinate dichiara preliminarmente, ma è, piuttosto, contenuto dall'ammirazione mostrata per Filodemo. del quale egli elogia le doti umane, la cultura e l'estro poetico, salvo poi a definirlo *Graeculus* e a raffigurarlo come succubo di Pisone<sup>170</sup>. L'atteggiamento ambivalente assunto da Cicerone è costruito ad arte, per dimostrare che la sua invettiva contro l'avversario non è condizionata dalla sua condanna, in sede speculativa, della filosofia epicurea, ma è motivata da ragioni politiche e dalla condotta di Pisone, indegna di un civis, per di più, senatore romano. Eppure l'assunto ciceroniano, che riduce l'epicureismo ad una filosofia immorale e distruttiva del mos maiorum, benché inespresso, serpeggia come un parametro negativo che Pisone, con la propria condotta di vita, ha di gran lunga superato. La mal celata negatività dell'epicureismo esalta ancora di più l'assoluta denunciata negatività dello stile di vita di Pisone.

Cicerone, con grande capacità ritrattistica, raffigura Filodemo alle

<sup>&</sup>lt;sup>168</sup> G. Bellardi (ed.), *Le orazioni di M. Tullio Cicerone*, dal 57 al 52 a.C., U.T.E.T., Torino 1975, vol. III, p. 25.

<sup>169</sup> Ivi, p. 26.

<sup>&</sup>lt;sup>170</sup> 29, 70-72.

prese con Pisone, dotato di un'intelligenza poco vivace: da un lato, il maestro, intento a spiegare il concetto epicureo di piacere mediante definizioni e classificazioni<sup>171</sup>, e a chiarire il senso delle sue affermazioni; dall'altro, il discente, convinto di aver assimilato gli insegnamenti, ma, in realtà, capace di trattenere i concetti allo stesso modo in cui un claudicante riuscirebbe a trattenere una palla<sup>172</sup>. La scena di sapore aristofanesco cresce di comicità con Pisone pronto a sigillare il contratto della sua adesione all'epicureismo alla presenza di testimoni. Alla fine: la resa del maestro, che, sfinito, depone le armi della dialettica di fronte ad un *adulescens non acriter intellegens*.

I. riferisce dei legami stretti da Filodemo anche con altri rappresentanti del mondo politico della capitale, con i poeti della cerchia augustea, Plozio Tucca, Quintilio Varo, Vario Rufo e Virgilio, destinatari di tre libri del *De vitiis* filodemeo, con Sirone, citato in un frammento del *PHerc*. 312, la cui autopsia da me eseguita ha escluso la presenza del nome di Ercolano<sup>173</sup>, data, invece, ora come possibile da I.

Quanto al soggiorno del Gadarese nella Villa dei papiri, l'Autore (p. 159) lo ritiene probabile anche sulla base di *AP* IX 412<sup>174</sup>, i cui vv. 5 s. («Ma noi né saliamo al promontorio né, come sempre accadeva prima, Sosilo, ci troviamo al belvedere») vedono, nell'interpretazione di I., il ricorso a tesi inconciliabili sul piano cronologico. Lo studioso cita De Simone, che ha sottolineato come i nuovi scavi della Villa abbiano dato ragione a Gigante, secondo il quale nell'epigramma Filodemo si riferirebbe alla *domus* di Pisone e al suo belvedere<sup>175</sup>. Quindi conclude che, poiché la Villa, «il cui impianto, sostanzialmente unitario, risale al terzo quarto del I secolo a.C.», si sviluppava su quattro livelli, nell'epigramma il salire al promontorio e il trovarsi al belvedere implicherebbero l'accesso all'edificio dal mare. Con questa proposta contrasta la datazione della Villa intorno al 60 a.C. avanzata da De Simone di

<sup>&</sup>lt;sup>171</sup> Cicerone, che accusò Epicuro di aver abolito in sede logica le definizioni (*Fin.* I 7, 22), riconobbe un'utilità alla classificazione epicurea dei desideri: *Vides, credo, ut Epicurus cupiditatum genera diviserit, non nimis fortasse subtiliter, utiliter tamen (Tusc. disp.* V 33, 93). Chiaramente le lezioni destinate da Filodemo al suo alunno Pisone Cesonino ebbero come oggetto l'etica.

<sup>&</sup>lt;sup>172</sup> Per il proverbio cfr. T. Dorandi, 'Il cosiddetto giocare a palla dei ciechi'. Su un proverbio nel I libro della Retorica di Filodemo, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 206 (2018), p. 47.

<sup>&</sup>lt;sup>173</sup> A. Angelî, La Villa dei Papiri, cit., pp. 61-65.

<sup>&</sup>lt;sup>174</sup> Per esso rinvio a A. Angeli, *La Villa dei Papiri*, cit., pp. 58-61.

<sup>&</sup>lt;sup>175</sup> A. De Simone, Rediscovering the Villa, cit., p. 17.

contro alla cronologia bassa, che riaprirebbe tutte le contraddizioni che ho tentato di sviscerare nel mio precedente lavoro<sup>176</sup> e che ho in questa sede sintetizzate. Ma ad essa si oppone anche e soprattutto il fatto che, secondo Esposito<sup>177</sup>, il settore VPSO fu aggiunto tra la tarda età augustea e la prima metà dell'età giulio-claudia. L'accesso alla Villa dal mare, dunque, fu possibile solo a partire da questa data.

Nella sezione conclusiva del capitolo, dedicata ai papiri latini ed in particolare ai *PHerc*. 817, 1067 e 1475 (pp. 176-179), l'Autore ci ragguaglia anche sulla discussa esistenza di due biblioteche nella Villa, una greca e l'altra latina, collocate in spazi diversi. Questa tesi, sostenuta inizialmente da Cavallo<sup>178</sup>, è stata poi ritrattata dallo studioso, secondo il quale la rigida separazione tra libri greci e libri latini si attestò nel mondo romano in epoca successiva, anche se non sempre, sicché bisogna affermare che nella *domus* ercolanese coesistettero due collezioni librarie, omogenea quella greca, eterogenea quella latina<sup>179</sup>.

Che la Villa dei papiri non avesse ospitato due biblioteche linguisticamente e logisticamente separate ma una sola raccolta indifferenziata di libri greci e latini fu sostenuto già da Radiciotti la nel 2009 sulla base dell'analisi dei volumina latini rinvenuti, dei dati archeologici e delle superstiti fonti letterarie sulle biblioteche romane dalla tarda repubblica fino all'inizio dell'età imperiale. Secondo lo studioso, l'assenza di notizie su "biblioteche doppie" nel periodo compreso tra l'età scipionica e gli ultimi decenni dell'età repubblicana è storicamente giustificata dalla mancanza di opere letterarie e scientifiche latine tali che potessero «figurare in una condizione di pari dignità di fronte alle raccolte bibliotecarie greche» la lonel periodo tardorepubblicano, grazie all'attività di diffusore della filosofia greca svolta da Cicerone e alla politica culturale di Augusto, si costituì un corpus di libri latini meritevole, per quantità e qualità, «di una raccolta bibliotecaria autonoma», in grado di rappresentare

<sup>&</sup>lt;sup>176</sup> A. Angeli, *La Villa dei Papiri*, cit., pp. 52 ss.

<sup>&</sup>lt;sup>177</sup> Cfr. *supra*, p. 345.

<sup>&</sup>lt;sup>178</sup> G. Cavallo, I rotoli di Ercolano come prodotti scritti. Quattro riflessioni, «Scrittura e Civiltà» 8 (1984), pp. 5-30, p. 24.

<sup>&</sup>lt;sup>179</sup> I Papiri di Ercolano come documenti per la storia delle biblioteche e dei libri antichi, in Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche, filologiche, Memorie, Serie IX, 35.3, Bardi, Roma 2015, pp. 573-598, p. 577.

<sup>&</sup>lt;sup>180</sup> P. Radiciotti, *Ercolano: papiri latini in una biblioteca greca*, «Studi di Egittologia e di Papirologia» 6 (2009), pp. 103-114.

<sup>&</sup>lt;sup>181</sup> Îvi, p. 109.

«fisicamente ed idealmente un raggiunto equilibrio colla tradizione letteraria in lingua greca»<sup>182</sup>.

La tesi di Radiciotti è stata di recente riprospettata da Dorandi nel suo studio sui papiri latini ercolanesi 183 ed in particolare sul *PHerc.* 1067, nella cui *subscriptio* Valeria Piano 184 ha letto ed integrato  $L[\cdot]$  Annae[ $i \cdot Senec]ae \mid Ab \cdot inițio \cdot b[ello]rum [ \cdot civilium] \mid [Historiae], non escludendo alla l. 3 come alternativa il supplemento$ *Liber*o*Libri*.

Poiché il filosofo Seneca nel suo *De vita patris* scrive: *Quisquis legisset eius historias ab initio bellorum civilium* ...<sup>185</sup>, Dorandi propone di integrare alla l. 2 *Aḥ* • *iṇiṭiọ* • *ḥ[ello]ruṃ [• civilium*, sul modello dell'*Ab urbe condita* di Livio, dell'*Ab excessu divi Augusti* di Tacito e dell'*A fine Aufidii Bassi* di Plinio il Vecchio. Il numero del libro potrebbe essere stato inserito o nella stessa l. 2 dopo *civilium*, oppure nel rigo successivo, in posizione centrale<sup>186</sup>.

Un'integrazione merita, infine, la presentazione del *PHerc*. 817 (pp. 177 s.), che tramanda uno degli almeno due libri del poema epico *De bello Actiaco* di incerta paternità. L'opera è stata rivisitata nel 2019 da Capasso nel contesto sia della concezione che Roma e l'Occidente ebbero dell'Egitto prima e dopo la conquista dell'ultima superstite monarchia ellenistica da parte di Ottaviano, sia della poesia augustea<sup>187</sup>. Con convincenti argomenti lo studioso ha dimostrato come all'interesse di tipo etnografico subentrò, dopo il 2 settembre del 31 a.C., la percezione dell'Egitto come una ricca provincia dello Stato romano in una prospettiva imperialistica. Quanto all'autore dell'o-

<sup>&</sup>lt;sup>182</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>183</sup> T. Dorandi, *Un libro dell'*Ab initio bellorum civilium *di Seneca il vecchio e il fondo latino della biblioteca della Villa dei Papiri a Ercolano*, in M. C. Scappaticcio (ed.), *Seneca the Elder and His Rediscovered* Historiae ab initio bellorum civilium. *New Perspectives on Early-Imperial Roman Historiography*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, pp. 51-73, con bibliografia pregressa.

<sup>&</sup>lt;sup>184</sup> V. Piano, *Il* PHerc. 1067 latino: il rotolo, il testo, l'autore, «Cronache Ercolanesi» 47 (2017), pp. 163-250; Ead., A 'Historic(al)' Find from the Library of Herculaneum: Seneca the Elder and the Historiae ab initio bellorum civilium in P.Herc. 1067, in M. C. Scappaticcio (ed.), Seneca the Elder, cit., pp. 31-50.

<sup>&</sup>lt;sup>185</sup> Sen., Vita patr. fr. 15 Haase.

<sup>&</sup>lt;sup>186</sup> T. Dorandi, *Un libro dell'*Ab initio bellorum civilium *di Seneca il vecchio*, cit., pp. 65 s.

<sup>&</sup>lt;sup>187</sup> M. Capasso, *Poesia epica e propaganda augustea: il caso del* Bellum Actiacum, in Id. (ed.), *Quattro incontri sulla Cultura Classica. Dal bimillenario della morte di Augusto all'insegnamento delle lingue classiche*, I Quaderni di «Atene e Roma» 6, Pensa MultiMedia, Lecce 2019, pp. 29-51.

pera, Capasso rivaluta l'attribuzione al poeta epico augusteo Gaio Rabirio, avanzata per la prima volta da N. Ciampitti, di contro alla rivendicazione del poema a Lucio Vario Rufo difesa da Gigante<sup>188</sup> e. in ultimo, da Maria Chiara Scappaticcio<sup>189</sup>, e, soprattutto, respinge la chiave di lettura proposta da questa studiosa, secondo la quale l'autore avrebbe celato la propria ostilità al *princeps* «sotto un'apparente patina di adesione al regime». La rappresentazione negativa di Cleopatra 190, l'opposizione tra due diverse civiltà, delle quali l'una fu avvertita come il male assoluto, l'altra come il bene, la proiezione di quest'antitesi nel mondo divino, sicché l'incapacità di Iside di salvare le sorti egizie, confrontata con il ruolo salvifico di Apollo e Giove nella descrizione della battaglia da parte dei poeti augustei, riflette il disprezzo da questi nutrito verso la religione egiziana, l'esaltazione della virtus di Ottaviano, sono tutti elementi che depongono a favore dell'inserimento dell'autore del De bello Actiaco nella letteratura augustea celebrativa del trionfo di Roma su Antonio e Cleopatra. La datazione del carme offre a Capasso, infine, lo spunto per un'altra importante riflessione. Il carme fu composto verosimilmente intorno al 20 a.C. La presenza nella biblioteca della Villa di un poema che, esaltando, attraverso la vittoria ad Azio, la virtus di Ottaviano, si allinea con l'ideologia dell'ottimo princeps enunciata nel De bono rege secundum Homerum di Filodemo, dimostra che «il proprietario o i proprietari della Villa» coltivavano ancora interessi per la filosofia epicurea. Credo che le rilevate ragioni ideologiche dell'acquisizione del De bello Actiaco nel patrimonio librario della Villa costituiscano un'ulteriore prova dell'appartenenza della domus alla famiglia dei Pisoni, politicamente schierata dalla parte di Cesare e poi di

<sup>&</sup>lt;sup>188</sup> M. Gigante, *Virgilio e i suoi amici tra Napoli e Ercolano*, «Atti e Memorie dell'Acc. Naz. Virgiliana di Scienze Lettere ed Arti» N.S. 59 (1991), pp. 87-125, pp. 99-117 = M. Gigante (ed.), *Altre ricerche filodemee*, Macchiaroli, Napoli 1998, pp. 57-98, pp. 87-93. <sup>189</sup> M. C. Scappaticcio, *Il* PHerc. 817: echi virgiliani e "pseudoaugusteismo", «Cronache Ercolanesi» 40 (2010), pp. 99-136.

<sup>190</sup> A proposito della disposizione negativa dei poeti augustei nei confronti di Cleopatra cfr. M. Capasso, *Poesia epica*, cit., p. 37: «Nella poesia augustea (Virgilio, Orazio, Properzio) Cleopatra è senza nome, essendo chiamata *Aegyptia coniunx*, più frequentemente *regina*, *femina*, *mulier*, *illa*, senza alcuna caratteristica che la connoti fisicamente; è rappresentata unicamente in termini di differenza politica, religiosa, etnica, di genere, una specie di mostro che viola tutti i vincoli sociali e politici che la società impone idealmente alla donna: in quanto tale ella appare come parte della narrazione di Azio e di Alessandria, del trionfo di Cesare contro la tirannide, contro il dominio femminile ed i pericoli che vengono dall'Oriente».

Ottaviano. Negli anni 20 del I secolo a.C., quando Filodemo, nato tra il 121 e il 118 a.C., era ormai morto da tempo, il proprietario della Villa era Pisone *Pontifex*, uno dei più fidati collaboratori di Augusto, apprezzato per la sua forza e la sua clemenza, amante dell'*otium* e determinato nell'adempimento dei suoi doveri *sine ulla ostentatione agendi* <sup>191</sup>. A giusta ragione Capasso considera «del tutto congrua la presenza di un carme profondamente elogiativo della figura del *princeps* e, perciò, in armonia con l'ispirazione della poesia augustea, in una Villa, che molto verosimilmente fu frequentata da Virgilio e dalla cerchia dei letterati che si raccoglieva intorno a Mecenate» <sup>192</sup>.

## 8. Una proprietà contestata

Il sesto capitolo del volume, *Il proprietario della Villa dei Papiri*, delimita, nella sua intitolazione, il problema ad un segmento del ciclo di vita dell'edificio, che si estese, secondo alcuni, dalla prima metà, secondo altri, dal terzo venticinquennio del I secolo a.C. fino al 79 d.C. È ovvio che, in un arco temporale così ampio, si avvicendarono nella *domus* più proprietari, ma la critica ha sempre posto il problema al singolare, concentrandosi sull'identità del personaggio che ospitò nella sua lussuosa dimora Filodemo, e, dunque, vincolando la questione alla biblioteca "epicurea" lì fondata dal Gadarese.

Apre il capitolo l'elenco dei candidati proposti dalla critica a partire dall'Ottocento: Lucio Calpurnio Pisone Cesonino, il figlio *Pontifex*, Marco Ottavio, Appio Claudio Pulcro, i Mammii, i Balbi, Lucio Marcio Filippo, Gaio Memmio. L'Autore avalla, giustamente, la candidatura dei «Pisoni (padre e figlio)» (p. 181) sulla base del documentato legame di Pisone Cesonino con Filodemo, il quale, oltre ad essere il filosofo più rappresentato nella biblioteca ercolanese, strinse rapporti di amicizia con Lucio Manlio Torquato e Gaio Vibio Pansa Cetroniano, anch'essi, come il patrono del Gadarese, simpatizzanti dell'epicureismo e proprietari di ville sul golfo di Napoli. Sorprende, tuttavia, la sua conclusione, e cioè che le «nuove acquisizioni sulla cronologia della Villa, frutto delle esplorazioni più recenti, confermano questa ipotesi e danno rilievo al ruolo del Pontefice». L'ampia forbice (50-25 a.C.) si adatta, infatti, ai limiti estensivi della vita del

192 M. Capasso, Poesia epica, cit., p. 49.

<sup>&</sup>lt;sup>191</sup> Cfr. Vell. Pat., *Hist. Aug.* II 98, 3 e D. Pandermalis, *Zum Programm*, cit., p. 40.

*Pontifex* (48 a.C.-32 d.C.), ma esclude il padre, a meno che, come già ho osservato, il limite basso della suddetta cronologia non sia innalzato agli anni che precedettero la morte del Cesonino, avvenuta secondo I. nel 42 ca. (p. 183), secondo altri nel 43.

La tesi pisoniana, che deve al Comparetti la sua prima sistematica formulazione, è stata variamente distribuita nel corso del capitolo. La fortuna che essa ha incontrato presso la critica costituisce l'oggetto specifico del primo paragrafo (pp. 181-183), ma occupa parte anche del secondo, dedicato, come abbiamo già visto, alle diverse chiavi di lettura dell'arredo scultoreo della Villa (pp. 183-185). Nel terzo paragrafo (p. 186) l'Autore confuta le ragioni opposte a Comparetti da Theodor Mommsen (1880) e, nella sua scia, da Walter Allen e Philip H. De Lacy (1939). Infine nel quarto paragrafo (p. 187) I. si sofferma brevemente sulla figura di Pisone Pontifex, portando a sostegno della già esposta tesi di Pandermalis il busto-ritratto del giovane figlio di Pisone Cesonino, reintegrato nel patrimonio scultoreo della Villa grazie a Stefania Adamo Muscettola 193. Quanto alla Athena Promachos, il nesso di questa statua con Pisone Pontifex è stato istituito, prima ancora che da Kenneth Lapatin, da Fullerton e riproposto da Mattusch 194. Aggiungo che il legame della Villa con la famiglia di Pisone Cesonino potrebbe essere rinsaldato dalla statua in marmo di adolescente nudo<sup>195</sup>, in cui Adamo Muscettola, alla luce della testimonianza oraziana sulle velleità poetiche del figlio maggiore di Pisone Pontefice, ritenne possibile che fosse stato ritratto il giovinetto nell'atto di declamare versi<sup>196</sup>.

Riguardo alla successione *Claudii Pulchri-Mammii*, giustificata da Wojcik attraverso L. Annio Mammiano Rufo, che in età augustea finanziò la costruzione del teatro ad Ercolano, e l'augustale L.

<sup>&</sup>lt;sup>193</sup> S. Adamo Muscettola, *Il ritratto di Lucio Calpurnio Pisone Pontefice da Ercolano*, «Cronache Ercolanesi» 10 (1990), pp. 145-155.

<sup>&</sup>lt;sup>194</sup> Cfr. M.D. Fullerton, *The Date of the Herculaneum Pallas Type*, «Archäologischer Anzeiger» 104 (1989), pp. 57-67; C. C. Mattusch, *The* Villa dei Papiri, cit., pp. 182, 147-151. Chiarisco il mio pensiero in A. Angeli, *La Villa dei Papiri*, cit., p. 30 n. 9: secondo Fullerton, l'*Athena Promachos* ercolanese si inquadra nella seconda metà del I secolo a.C. ed è verosimilmente una copia della statua eretta ad Atene per un magistrato romano, molto probabilmente Pisone *Pontifex*, che, onorato dagli Ateniesi con un monumento, di cui sopravvive la base con l'iscrizione, ne fece portare in Italia il calco per la riproduzione dell'esemplare esposto nella sua *domus*.

<sup>&</sup>lt;sup>195</sup> N I Wojcik = 6105 Mattusch = 82 Moesch.

<sup>&</sup>lt;sup>196</sup> S. Adamo Muscettola, *Il ritratto*, cit., p. 153. Cfr. Hor., *Ars Poet*. 385-390.

Mammio Massimo, cui gli Ercolanesi in età claudia eressero una statua sulla *summa cavea* del teatro, Guadagno<sup>197</sup> ne ha evidenziato la fragilità argomentativa, poggiandosi essa su semplici forme di evergetismo e non su una «prova documentaria dell'esercizio del patronato su Ercolano» quale, invece, è attestata per i *Balbi*.

Per nulla cogente, infine, mi sembra la candidatura di Gaio Memmio<sup>198</sup> (p. 191), sostenuta da Pagano<sup>199</sup> in forza dell'attestazione epigrafica del nome gentilizio Memmius e della diffusione dei L. Memmii ad Ercolano. Secondo Pagano, il dedicatario del De rerum natura di Lucrezio rientrerebbe nel novero di coloro che, a partire dall'età sillana sino al periodo augusteo, contribuirono alla monumentalizzazione del foro di Ercolano. L'esilio in Oriente, cui fu condannato per brogli elettorali in occasione della sua candidatura a console per il 53 a.C., spiegherebbe il ricchissimo arredo scultoreo nonché la presenza in esso di ritratti di sovrani ellenistici. Grazie alle ricchezze accumulate con le confische seguite alla conquista sillana della città di Ercolano, Gaio Memmio avrebbe potuto edificare la sua lussuosissima villa frequentata da Filodemo, che, prima di divenire cliens di Pisone Cesonino, avrebbe fatto parte del suo entourage. Per Pagano il legame di Gaio Memmio con la Villa ercolanese sarebbe avvalorato, oltre che dalla statua di ragazzo anzi citata<sup>200</sup>, raffigurante il suo unico figlio, adulescentulus nel 54 a.C., dalla sua fervente adesione all'epicureismo, attestata dalla premura con cui, durante il suo esilio ad Atene, si attivò perché fosse restaurata la casa di Epicuro. Ma dalla lettera scritta nel 51 a.C. da Cicerone a Memmio<sup>201</sup> emerge

<sup>&</sup>lt;sup>197</sup> G. Guadagno, *Note prosopografiche ercolanesi: i* Mammii *e* L. Mammius Maximus, «Cronache Ercolanesi» 14 (1984), pp. 149-156.

<sup>&</sup>lt;sup>198</sup> Su questo personaggio cfr. E. Renna, *Un ponte per la didattica. Paralleli epicurei: spunti per un confronto tra il* Perì phýseos *e il* De rerum natura *nella critica recente*, in E. Renna (ed.), *Filologia*, cit., pp. 309-332, p. 326 n. 32.

<sup>199</sup> M. Pagano, Herculaneum. Éine Kleinstadt am Golf von Neapel, in J. Mühlenbrock-D. Richter (eds.), Verschüttet vom Vesuv. Die letzten Stunden von Herculaneum, Ph. von Zabern, Mainz am Rhein 2005, pp. 3-16, p. 8; Id., Spazi pubblici a Ercolano: il problema del foro, in C. Franceschelli-P.L. Dall'Aglio-L. Lamoine (eds.), Spazi pubblici e dimensione politica nella città romana: funzioni, strutture, utilizzazione, Bononia University Press, Bologna 2017, pp. 175-183. In precedenza lo studioso si era espresso a favore di Appio Claudio Pulcro, cfr. M. Pagano (ed.), Ercolano. Itinerario archeologico ragionato, T&M, Torre del Greco 1997, p. 97; Id. (ed.), Gli scavi di Ercolano, Marius Edizioni, Napoli 2003, p. 113.

<sup>&</sup>lt;sup>200</sup> Cfr. supra, p. 359.

<sup>&</sup>lt;sup>201</sup>Cic., Ad fam. XIII I, cfr. anche Ad Att. V II, 6; 19, 3. Per la problematica cfr. A. Angeli,

ben altro sentimento nei confronti della memoria di Epicuro, come ha ben chiarito Guidobaldi<sup>202</sup>. Cicerone si preoccupò di intercedere presso di lui, a nome di Patrone e degli altri Epicurei, perché risparmiasse la casa del fondatore del Giardino. Del resto, se Memmio fosse stato un fervente epicureo, perché Lucrezio avrebbe dovuto dedicargli il suo poema per iniziarlo a quella filosofia e rimuovere da lui il sospetto di essere avviato allo studio di un'empia dottrina<sup>203</sup>? Posto che Lucrezio morì nel 55 o nel 53 a.C., il piano di Memmio di abbattere nel 51 la casa di Epicuro per edificare sul luogo un nuovo edificio dimostra, senza ombra di dubbio, che la soavità dei versi lucreziani, apprezzata persino da Cicerone<sup>204</sup>, non riuscì a farne un seguace della filosofia epicurea.

## 9. Conclusioni

Sebbene gli Autori preferiscano non definire l'opera fin qui esaminata un manuale di papirologia ercolanese, essa si configura come tale, offrendo ai giovani, destinatari privilegiati del volume, una guida nello studio della papirologia ercolanese sotto forma di un racconto a più voci, che talvolta avvince, talaltra esige un maggior grado di attenzione per la dovizia di erudizione, talaltra sollecita all'approfondimento di conoscenze date per acquisite, talaltra lascia inespressi aspetti non secondari della storia dei papiri e delle antichità ercolanesi. Mettere in luce le ragioni politiche della segretezza con cui gli scavi d'Ercolano ed i loro reperti artistici e letterari furono trattati dalla corte carolina, enucleare le differenze tra l'erudizione degli intellettuali della corte borbonica e l'erudizione europea, chiarire se e come i papiri ercolanesi furono coinvolti nella querelle tra l'antico e il moderno, definire il diverso ruolo che essi assunsero nella politica culturale dei sovrani che si succedettero sul trono di Napoli, e quale peso eventualmente assunsero nei governi successivi, insomma una più attenta contestualizzazione storico-culturale della loro storia

La Villa dei Papiri, cit., p. 47 e n. 3.

<sup>&</sup>lt;sup>202</sup> M. P. Guidobaldi, *Âbitare a Ercolano*, in F. Pesando-M. P. Guidobaldi (eds.), *Gli* 'Ozi' di Ercole. Residenze di lusso a Pompei ed Ercolano, L'Erma di Bretschneider, Roma 2006, pp. 179-270, pp. 269 s.

<sup>&</sup>lt;sup>203</sup> Lucret., DRN I 80-82.

<sup>&</sup>lt;sup>204</sup> Ad Quint. fr. II 10 (9),3: Lucreti poemata ut scribis ita sunt, multis luminibus ingeni, multae tamen artis.

avrebbe reso più accattivante, agevole e consapevole l'approccio dei giovani alla papirologia ercolanese, sollecitandone maggiormente la curiosità e l'interesse. Con lo sguardo rivolto sempre ai giovani, si avverte altresì la mancanza di un aggiornamento dei *Fasti della Papirologia ercolanese* con cui Capasso sigillò il suo *Manuale* <sup>205</sup>, utile per la rilevazione sinottica degli eventi più significativi della storia della biblioteca della Villa ercolanese.

Ma soprattutto disorienta il giovane destinatario del volume, e non solo, la mancanza di un raccordo e di una condivisione, indispensabili a rendere armonico un racconto polifonico. Mi riferisco essenzialmente alla posizione fluttuante che gli Autori hanno assunto rispetto al fondamentale problema dell'identificazione del proprietario della Villa, la cui appartenenza alla famiglia dei Pisoni, definita probabile, ma non certa (p. 19), è fatta poi salva nel quadro dell'unanime accettazione della datazione del monumento al terzo quarto del I secolo a.C. (pp. 11, 41, 159, 181).

Il capitolo conclusivo dell'opera, Come si affronta oggi lo studio dei testi ercolanesi: nuove prospettive, curato da L. e da D. M. (pp. 193-209), avvalora la dimensione manualistica del volume, costituendo una guida per quanti decidano di dedicarsi allo studio dei testi ercolanesi. Esso mette a fuoco le difficoltà ecdotiche conseguenti allo smembramento cui furono soggetti i rotoli carbonizzati per cause fortuite o nel corso dei tentativi di svolgimento, quando Paderni, prima dell'arrivo di Piaggio, intervenne con la scorzatura totale e parziale e, successivamente all'ideazione della macchina dello scolopio, la scorzatura parziale continuò ad essere effettuata come fase preliminare allo svolgimento meccanico del midollo<sup>206</sup>. Smarritasi negli anni la memoria dell'appartenenza dei pezzi ai rispettivi rotoli, essi, al momento della loro apertura e trascrizione, furono inventariati con numeri diversi, talvolta accorpati con pezzi di altri rotoli. Ulteriori confusioni insorsero per quei papiri che si erano spezzati in due parti in senso orizzontale, sicché le metà superiore ed inferiore furono differentemente numerate.

Il lavoro preliminare, dunque, è quello di ricomporre l'unità del

<sup>&</sup>lt;sup>205</sup> Pp. 243-252. Un aggiornamento al 2003 è in M. Capasso, Fasti della Papirologia Ercolanese. III (1991-2003), in Id. (ed.), Contributi, cit., pp. 391-398.

<sup>&</sup>lt;sup>206</sup> Cfr. A. Angeli, Lo svolgimento dei papiri carbonizzati, in M. Capasso (ed.), Il rotolo librario: fabbricazione, restauro, organizzazione interna, «Papyrologica Lupiensia» 3 (1994), pp. 37-104, pp. 43-80; Ead., Problemi di svolgimento di papiri carbonizzati, in M. Capasso (ed.), Atti del V Seminario Internazionale di Papirologia, cit., pp. 187-202, pp. 189-194.

volumen nel suo assetto originario attraverso l'individuazione dei pezzi che, aperti in tempi diversi e inventariati con numeri diversi, costituiscono, in realtà, parti dello stesso rotolo, il cui midollo, svolto con la macchina di Piaggio, ebbe una catalogazione a sé stante. Quanto importanti siano, a questo fine, i documenti di archivio, è sottolineato da L. (pp. 193-201) attraverso l'illustrazione soprattutto degli inventari, che possono registrare dati sulla configurazione e sulla consistenza dei volumina al momento del loro ritrovamento e fornire, attraverso un'analisi comparata, indizi rilevanti per ricostruire le tappe dello smarrimento dell'unità del manufatto librario. Benemerito è il progetto di digitalizzazione e della messa online di questo prezioso materiale. Sussidio altrettanto utile è costituito dai cataloghi. Fondamentale strumento di ricerca è Chartes. Catalogo multimediale dei papiri ercolanesi, versione interattiva ed aggiornata del sopra citato Catalogo<sup>207</sup>, a cura di D. M.

A questa prima fase ricognitiva segue *La ricostruzione dei rotoli ercolanesi* (pp. 201-206), in cui D. M. illustra le casistiche della ricomposizione di *volumina* attraverso il ricongiungimento dei pezzi afferenti ad uno stesso rotolo ed enuclea gli indicatori funzionali a tale scopo, l'analisi paleografica, il contenuto, i dati tecnici relativi alla forma, alle dimensioni e alla *mise en page* dei pezzi <sup>208</sup>. Fondamentali per una

<sup>207</sup> Cfr. supra, p. 337.

<sup>&</sup>lt;sup>208</sup> La collezione ha subìto, quanto alla perdita dell'unità del rotolo librario, una sorte comune a moltissimi papiri di altra provenienza, come evidenziai nel mio contributo sullo svolgimento dei papiri carbonizzati di Ercolano, Tanis, Thmûis e Bubastis. Così l'edizione di PThmûis I, curata da S. Kambitsis, Le papyrus Thmouis I colonnes 68-160, Publications de la Sorbonne, Paris 1985, è il frutto della riunificazione e ricollocazione, nella struttura originaria del rotolo, dei frammenti disseminati a Parigi, Berlino e Firenze, cfr. A. Angeli, Lo svolgimento, cit., pp. 86-96. Del resto, lo stesso E. G. Turner, *Papiri greci*, cit., pp. 82 s. scrisse: «Non è improbabile che un testo del genere sia stato deliberatamente fatto in pezzi in epoca antica. E di un papiro strappato e gettato via nell'antica Ossirinco, una parte fu forse trasportata dal vento lontano dal resto, per essere poi scoperta in un momento diverso, magari da uno scavatore diverso. Ma sappiamo anche di testi che furono strappati o tagliati in vari pezzi dagli scopritori o dai mercanti poco dopo il loro ritrovamento: perciò sarebbe opportuno esaminare i frammenti appartenenti ad altre collezioni alla ricerca di pezzi che possono appartenere al nuovo testo su cui si sta lavorando. Questa evenienza trova naturalmente dei paralleli nell'esperienza archeologica di altri campi: così frammenti di uno stesso vaso, pezzi di una statua, parti di un tessuto strappato possono trovarsi dispersi in più di una collezione. La possibilità che un frustulo di papiro possa servire a completare un altro testo indurrà l'editore a esaminare con cura anche i frammenti più minuti». La papirologia ercolanese in ciò è agevolata dal

ricollocazione dei pezzi nella *maquette* che riproduca virtualmente il rotolo nella sua forma e organizzazione interna originarie, sono le dimensioni delle volute, delle sezioni, degli elementi paratestuali e testuali, i sovrapposti ed i sottoposti e, aggiungo, il corretto utilizzo dei disegni dei frammenti sottoposti a scorzatura<sup>209</sup>. Questo percorso rappresenta un campo di indagine relativamente recente. Già all'indomani della *proekdosis* di una sezione del IV libro del *De musica* di Filodemo apparsa nel 1989 ad opera di Daniel Delattre<sup>210</sup>, si definirono i criteri metodologici su cui deve fondarsi l'edizione di un testo papiraceo parzialmente scorzato che presenti le problematiche sopra sintetizzate <sup>211</sup>, tant'è che Delattre nell'edizione definitiva mise a frutto le obiezioni sollevate alla sua precedente collocazione dei pezzi, scandita da una meccanica alternanza dei disegni di un papiro con quelli di un altro complementare o supposto tale<sup>212</sup>.

Naturalmente, gli studi progrediscono e così anche il metodo Obbink-Delattre è stato approfondito e perfezionato. Ma problematiche dell'edizione dei testi ercolanesi quali i sovrapposti ed i sottoposti non sono affatto, come si evincerebbe da D. M., acquisizioni recenti. Di essi parla Capasso<sup>213</sup> come una «delle insidie costanti per il papirologo ercolanese», fornendo ai giovani, che si avviano alla lettura di un papiro ercolanese, il criterio per la loro individuazione e tutte le

campo ridotto di indagine, avendo la collezione papiracea conservato, se non del tutto, per buona parte la sua unità e compattezza di raccolta libraria.

<sup>&</sup>lt;sup>209</sup> L'edizione dei papiri, le cui volute iniziali furono sottoposte a scorzatura parziale per liberare la parte interna e consentirne lo svolgimento meccanico, si presenta abbastanza complessa, poiché non bisogna soltanto ricostituire l'unità rotolo/libro, relazionando le scorze al corrispettivo midollo, ma verificare all'interno della serie dei disegni se la numerazione di questi corrisponde alla reale successione del testo nel corpo dell'opera o all'ordine di distacco dei fogli di papiro. In tal caso i disegni andranno ricollocati nella *maquette* virtuale del rotolo secondo la numerazione decrescente, cfr. A. Angeli, *Lo svolgimento* cit., pp. 54 s.

<sup>&</sup>lt;sup>210</sup> Philodème, De la musique: livre IV, colonnes 40\* à 109\*, «Cronache Ercolanesi» 19 (1989), pp. 49-143.

<sup>&</sup>lt;sup>211</sup> Cfr. R. Janko, *Philodemus Resartus: Progress in Reconstructing the Philosophical Papyri from Herculaneum*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 8 (1992), pp. 265-302; A. Angeli, *Lo svolgimento*, cit., pp. 53-62; A. Angeli-G. M. Rispoli, *La ricomposizione del quarto libro del trattato di Filodemo* Sulla musica: *analisi e prospettive metodologiche*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 114 (1996), pp. 67-95, pp. 76-81.

<sup>&</sup>lt;sup>212</sup> D. Delattre (ed.), *Philodème de Gadara* Sur la musique, *livre IV*, Les Belles Lettres, Paris 2007, voll. I-II, cfr. vol. I, p. CV n. 1.

<sup>&</sup>lt;sup>213</sup> M. Capasso, Manuale, cit., pp. 230 s.

linee guida non solo per l'esatta autopsia del papiro, garanzia della corretta *constitutio textus* e della conoscenza di tutti gli aspetti tecnici relativi al manufatto librario, ma anche per la pubblicazione di un testo ercolanese<sup>214</sup>.

I progressi della moderna tecnologia hanno aperto nuove prospettive anche allo studio dei papiri d'Ercolano, riducendo o eliminando gli inconvenienti delle tecniche precedenti, come nel caso della riproduzione fotografica (pp. 208 s.). Restano, tuttavia, ancora validi gli ammonimenti di Eric Gardner Turner, che, nella sua magistrale analisi dei problemi connessi con l'edizione di un testo papiraceo<sup>215</sup>, affermò la duplice funzione della conoscenza dell'argomento trasmesso da un papiro: essa «aiuta a comprendere il contenuto del testo e al tempo stesso serve di controllo all'interpretazione che se ne può dare». Dato il carattere fortemente tematizzato della "biblioteca ercolanese", il prerequisito per chiunque si misuri con un papiro ercolanese è la conoscenza della filosofia antica, oltre che, naturalmente, la conoscenza del percorso biografico e letterario dell'autore del testo che lo studioso si accinge a leggere e del contesto storico-culturale nel quale quello visse<sup>216</sup>. «Curiosità ed entusiasmo gli avranno dato lo stimolo alla ricerca: la passione per la verità gli sarà da guida nel condurla a termine»<sup>217</sup>.

Liceo Classico Statale Vittorio Emanuele II – G. Garibaldi (Napoli) ann.angeli@libero.it

<sup>&</sup>lt;sup>214</sup> Ivi, pp. 229-236.

<sup>&</sup>lt;sup>215</sup> E. G. Turner, *Papiri greci*, cit., pp. 73-92.

<sup>216</sup> Per fare solo un esempio: il testo di *PHerc.* 1005 col. 14, 6-12 Angeli stabilito da G. Del Mastro, *Filodemo e la lode di Zenone Sidonio:* πιστὸς ἐραστὴς καὶ ἀκοπίατος ὑμνητής, in M. Beretta-F. Citti-A. Iannucci (eds.), *Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, Olschki, Firenze 2014, pp. 89-109, p. 102, sulla base della collazione con *PHerc.* 1485 (seconda copia dello stesso libro), è stato così tradotto dallo studioso: «Finché Zenone era in vita ne divenni fedele ammiratore e, dopo la morte, infaticabile lodatore, soprattutto di tutte le sue virtù fondate sul possesso della dottrina di Epicuro, ispirata dalla divinità». La traduzione della *iunctura* finale κατοχαῖς τε καὶ θεοφ[ο]ρίαις contravviene palesemente a uno dei principi cardini della teologia epicurea, la separazione tra sfera umana e sfera divina, quest'ultima reintrodotta, come è noto, nella prima solo attraverso il principio della ὁμοίωσις τῷ θεῷ.

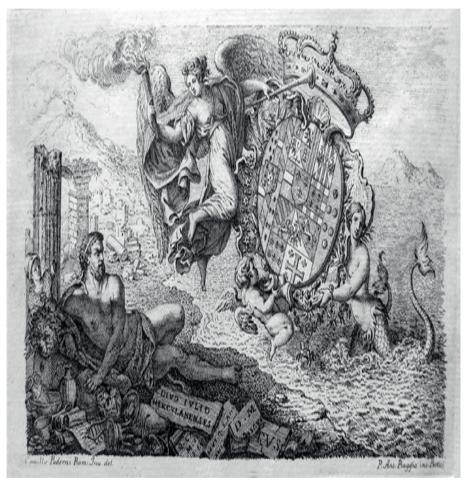
<sup>&</sup>lt;sup>217</sup> E. G. Turner, *Papiri greci*, cit., p. 92.



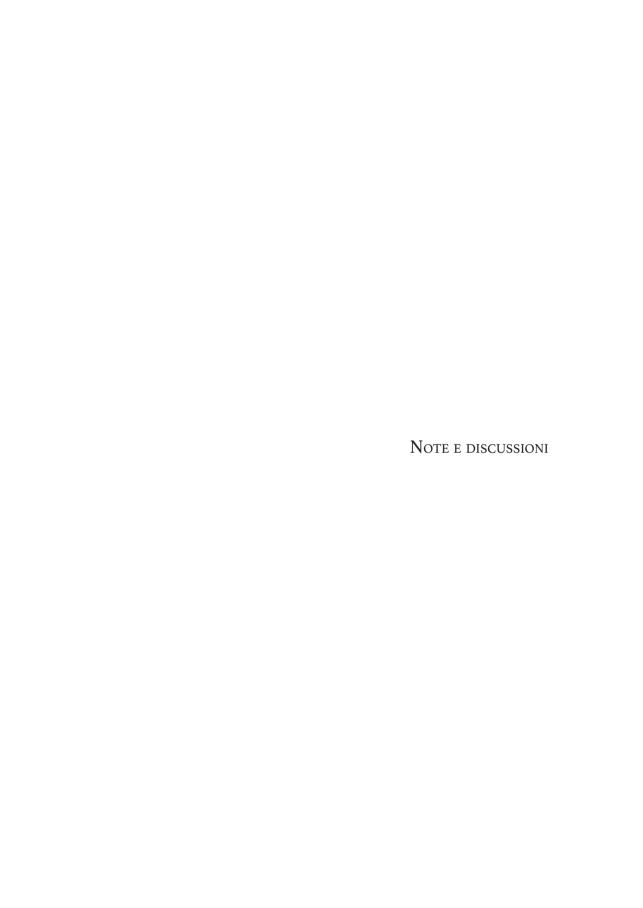
Tav. I Ritratto di Carlo di Borbone (da P. Vázquez Gestal, Verso la riforma della Spagna, cit., fig. 1)



Tav. II Papiri, particolare della Tav. I (da P. Vázquez Gestal, Verso la riforma della Spagna, cit., fig. 15)



Tav. III Particolare del Frontespizio in Ottavio Antonio Bayardi, Catalogo degli antichi monumenti (da P. Vázquez Gestal, Verso la riforma della Spagna, cit., fig. 27)





## Da Platone al Medioplatonismo e oltre: Una rassegna degli studi recenti

## di Luciano Albanese

Sotto l'etichetta Medioplatonismo vengono collocati, convenzionalmente, i filosofi platonici della prima età imperiale. Il vecchio orientamento critico (ma non secondo autori come Theiler o Festugière) tendeva a sottovalutare gli apporti specificamente filosofici di alcuni di loro, come Massimo di Tiro o Apuleio, facendone un fenomeno essenzialmente retorico e letterario, legato alla Seconda sofistica. Oggi questa linea interpretativa è stata abbandonata e dagli studi più recenti emergono sempre meglio gli aspetti filosoficamente innovativi del platonismo anteriore a Plotino. Segno tangibile di questo rinato interesse per i "battistrada" del Neoplatonismo sono alcune pubblicazioni uscite in tempi recenti. La prima, in lingua inglese ma con testo greco, apparati e fotoriproduzione di alcuni codici importanti, è Imperial Plato. Albinus, Maximus, Apuleius (Parmenides, Las Vegas, Zurich, Athens 2016), a cura di Ryan C. Fowler, che è anche autore dell'introduzione e del commento. La seconda, a cura di Selene I. S. Brumana, raccoglie tutte le Dissertazioni di Massimo di Tiro (Massimo di Tiro, Dissertazioni, Bompiani, Milano 2019). Poiché Bompiani aveva già pubblicato nel 2015, a cura di Vimercati, i restanti autori medioplatonici (Alcinoo, Celso, Apuleio e Numenio compresi), nel 2016, a cura di Tonelli, gli *Oracoli caldaici* attribuiti a Giuliano il Teurgo e nel 2017, a cura di Lelli e Pisani, tutti i *Moralia* di Plutarco, possiamo dire che con il nuovo volume su Massimo il lettore italiano che voglia approfondire il tema ha davanti a sé tutto il materiale utile a tale scopo. Dedicato in massima parte al Medioplatonismo è anche il VII volume della Bibliotheca Chaldaica di Helmut Seng: C. O. Tommasi-L. G. Soares Santoprete-H. Seng (eds.), Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen

*Spiritualität in der Spätantike*, Winter, Heidelberg 2018. Nelle pagine che seguono avrò modo di citare i contributi più attinenti al tema.

Dalla lettura di questi testi esce confermata la nuova immagine del Medioplatonismo e la sua importanza nella storia della tradizione platonica. Il platonismo di mezzo lavora soprattutto intorno al *Timeo*, l'opera del tardo Platone diventata presto il suo scritto più importante. Da questo testo i filosofi medioplatonici ricavano, con intenti inizialmente divulgativi, una ricostruzione *sistematica* del pensiero platonico, che se da un lato perde il suo carattere originario di *opera aperta*, dall'altro lo rende accessibile e comprensibile ad un pubblico più vasto di quello dei frequentatori dell'Accademia, facendone a un contempo (vedi il caso di Celso) una sorta di "manifesto pagano" contro il Cristianesimo.

Questa operazione è particolarmente visibile in opere come il *Didascalico* di Alcinoo o il *De Platone et eius dogmate* di Apuleio. L'opera di Apuleio è divisa in tre libri. Il primo dei tre, dedicato alla fisica e alla cosmologia, è interamente basato sul *Timeo*. Il *Timeo* platonico non è di facile lettura, anche perché nasce come un dialogo, ma subito dopo diventa un trattato. Questo trattato, poi, ricomincia dove sembrava finire, introducendo la *chora* come quarto "personaggio" e la parte propriamente fisica. Ma sia Alcinoo che Apuleio saldano strettamente la prima parte alla seconda, offrendo un'immagine più compatta della struttura del *Timeo*, che si dimostra utile ancora oggi come introduzione.

La filosofia del platonismo medio può essere esposta (cfr. Apuleio, *De Platone et eius dogmate* V) secondo la classica "dottrina dei tre principi": dio, idee e materia. Gli echi del *Timeo*, dove un dio, il demiurgo, plasma una materia preesistente, la *chora*, per dare concretezza e visibilità ai modelli ideali eterni delle cose, sono evidenti. Tuttavia, entrando nei dettagli, si capisce che in età imperiale ciascuno dei principi ha subito importanti aggiunte o modifiche.

Cominciamo dal primo principio, dio. In Apuleio e altri, dio è il demiurgo del *Timeo*, tuttavia lo stesso Platone sembra alludere in modo misterioso a divinità *superiori* al demiurgo («i principi che vengono dall'alto», 53d). Plutarco riprende questo passo nel *De defectu oraculorum* (428F) e identifica questi principi con l'Uno e la diade indefinita. Monade e diade fanno parte delle cosiddette «dottrine orali» di Platone di cui parla spesso Aristotele, ma sulla cui esistenza parte della critica moderna solleva molti dubbi. In ogni caso, quando Plutarco scrive tale dottrina, di origine neopitagorica, aveva già raggiunto la

forma che leggiamo in autori del I a.C. come Alessandro Poliistore (Diogene Laerzio, VIII, 24 ss.) e soprattutto Eudoro (25 a.C.). Eudoro traccia, infatti, una distinzione netta tra un primo Uno, al di là di tutto, e un secondo Uno che opera a stretto contatto con la diade (Simplicio, *In Aristot. Phys.* 181 22-30 Diels). È la stessa situazione che ritroviamo nel fr. 11 des Places di Numenio, dove viene distinto un primo dio/ monade, semplice, indivisibile, inattivo e rivolto verso se stesso, e un secondo dio che opera in sinergia con la diade/materia per formare il cosmo sensibile. D'altra parte, anche il dio di Apuleio, in realtà, appare un compromesso fra i due, perché viene descritto con entrambi i caratteri, come risulta chiaro dall'Apologia 64 (sine opera opifex, sine cura sospirator, sine propagatione genitor), e lo stesso si può dire per il dio di Massimo di Tiro (Dissertazioni II). Dopo questa o queste due divinità supreme, naturalmente, esistono altre divinità: gli dèi astri, stelle e pianeti, e le divinità tradizionali, che fungono da intermediari tra il dio sommo e l'uomo. Il diverso modo in cui l'Epinomide, Senocrate, Plutarco, Apuleio, Massimo e Calcidio organizzano le gerarchie divine è analizzato a fondo da Andrei Timotin nel suo contributo al volume Hierarchie und Ritual sopracitato: Hiérarchies Théologiques, hiérarchies physiques. Lectures médio-platoniciennes du Timée.

Il compito e la massima aspirazione dell'anima incarnata è conoscere il primo dio, e diventare una sola cosa con lui. Molte sono le vie pensate a tale scopo, ma la più sicura è quella di lasciarsi dietro tutto (via kata aphairesin), a partire dalla sfera terrena per poi arrivare al cielo e quindi risalire oltre quello, svuotando l'intelletto da ogni immagine sensibile (Massimo di Tiro, Numenio, Oracoli caldaici) e avvicinare dio, finalmente, «da solo a solo». Questa formula si trova in Numenio 2, 12 (mono monon) e anticipa quella di Plotino VI 9, 11, 5Ι ([φυγή] μόνου πρὸς μόνον). Fabienne Jourdan (Une mustique de Numénius inspirant celle de Plotin?, in Hierarchie und Ritual, cit.) ha cercato di studiare la differenza fra la mistica di Numenio e quella di Plotino (Plotino è sempre stato accusato di "plagiare" Numenio). La sua conclusione è che la mistica di Numenio mantiene la distinzione soggetto/oggetto e il ruolo dell'intelletto, mentre in Plotino scompaiono entrambi, quindi il vero mistico è lui. Si può concordare, ma occorre tener presente che in Numenio così come in altri non si parla di un intelletto ordinario, ma di un intelletto *mistico*, quindi le differenze si assottigliano.

Il secondo principio sono le idee. In Platone le idee stanno in un luogo a parte, ma il Medioplatonismo le colloca in un intelletto divino ipostatizzato, che viene identificato col secondo dio di Numenio e degli *Oracoli caldaici*. Le idee diventano così, come in Aristotele, i «pensieri di dio» (cfr. Alcinoo, *Didascalico* IX, X). Sviluppando i temi del *Sofista*, dove Platone aveva assegnato alle idee la capacità di agire e subire, ovvero di conoscere ed essere conosciuto, il Medioplatonismo pone le premesse per la successiva articolazione neoplatonica del mondo delle idee, che si intravede già, ad esempio, negli *Oracoli caldaici*. Se le idee sono i pensieri di dio, e si dividono in pensanti e pensate, ad esse corrisponderanno, rispettivamente, due diverse gerarchie divine, gli dèi intelligibili e quelli intelligenti o intellettivi, e in mezzo a loro, in omaggio al principio di mediazione, bisognerà collocare una terza categoria, quella delle divinità intelligibili e intellettive. Si scorge già, in lontananza, la struttura della *Teologia platonica* di Proclo.

Il terzo principio è la materia. Nel *Timeo* è la *chora*, che è spazio e materia insieme. Qui occorre distinguere una corrente minoritaria, che resta fedele a Platone e che ne fa un principio autonomo e ingenerato (Plutarco, Attico, Alcinoo, Apuleio e Numenio), dalla corrente maggioritaria che ne fa un prodotto o sottoprodotto dell'energia divina, identificandola con la diade prodotta dall'Uno. Questa svolta epocale era avvenuta già in ambiente accademico con Senocrate. Secondo la testimonianza di Sesto Empirico, infatti (*M* X 250 ss. = Fr. 120 Isnardi Parente), la diade sarebbe il prodotto di un'alterazione o *alienazione* della Monade, e quindi sarebbe stata generata dalla Monade stessa. Ritroveremo questa dottrina in Eudoro (Simplicio, *In Aristot. Phys.* 230 34 ss. Diels) e successivamente in Plotino, IV 3, 9 e Giamblico, *Misteri* VIII 3, 265 Parthey.

Questo sistema monistico, in apparenza perfetto, non riesce ad evitare il risorgere di una forma di dualismo al proprio interno. Infatti, mentre della materia celeste si parla bene, di quella sublunare o terrena si continua a parlare molto male, fino ad arrivare a forme di dualismo "iranico". Sarà la presenza di questa materia "cattiva" (in virtù dell'eccessiva lontananza della diade dalla sua fonte divina) a rendere indispensabili le operazioni magico-teurgiche, grazie alle quali si combatte la materia cattiva con una materia "buona" che "richiama" quella celeste (un tema sviluppato soprattutto da Proclo sulla base degli *Oracoli caldaici* e in età rinascimentale da Ficino nel III libro del *De vita coelitus comparanda*).

Altre novità presenti (allo stato larvale o già sviluppate) nel Platonismo medio sono la proliferazione (già visibile nell'*Epinomide*)

delle gerarchie angeliche e dei demoni degli elementi. Si veda in proposito il già citato saggio di Timotin, Hiérarchies Théologiques, hiérarchies physiques, cit., e il puntuale contributo di Mariangela Monaca, «Angeli, cosiddetti dèi e demoni malvagi» nella visione "terapeutica" di Teodoreto di Ciro, in C. O. Tommasi-L. G. Soares Santoprete-H. Seng (eds.), Hierarchie und Ritual, cit., pp. 303-322. La Cura delle malattie elleniche è un testo in cui Teodoreto, riutilizzando a modo suo il De abstinentia di Porfirio, cerca di smascherare «gli dèi falsi e bugiardi» del paganesimo dipingendoli come demoni malvagi e contrapponendoli agli angeli. In realtà lo stesso paganesimo, a partire dagli Oracoli caldaici, aveva distinto i demoni, dai caratteri soprattutto negativi (i «cani della terra»), da angeli e arcangeli, figure eminentemente positive. La vera differenza è che per Teodoreto i demoni sono diventati tali per libera scelta, mentre nel paganesimo i demoni sono tali per via del contatto con la materia, ovvero in base alla loro collocazione fisica (vedi Timotin, Hiérarchies Théologiques, hiérarchies physiques, cit., a conferma).

Oltre a questo, si registra la diffusione delle dottrine sul «veicolo astrale» dell'anima, il mezzo bidimensionale che fa da mediatore fra anima e corpo. Un tema, questo, largamente sviluppato dagli *Oracoli caldaici*. Le dottrine dell'anima, in genere, presuppongono il dettato del *Timeo* sia per quanto riguarda la sua genesi che il suo destino terreno. Ma i contrasti insorgono fra quanti adottano la dottrina, che sarà poi di Plotino, dell'«anima non discesa», e quanti quella, che sarà di Giamblico, dell'anima discesa interamente nella materia e da essa catturata. Nel primo caso il nucleo forte dell'anima resta sempre in contatto con l'alto e la teurgia è inutile. Nel secondo caso, invece, le operazioni magico-teurgiche sono un indispensabile ausilio per spezzare le catene terrene e riguadagnare le sfere superiori del cosmo. Questa è, in particolare, la dottrina degli *Oracoli*.

In Hierarchie und Ritual il rapporto fra ascensione dell'anima e teurgia è affrontato da Rainer Thiel in relazione a Olimpiodoro (Aufstieg der Seele und Teurgie bei Olimpiodor). Thiel riprende un tema già affrontato nel contributo al VI volume della Bibliotheca Chaldaica (Formen und Nebenformen der Platonismus in der Spätantike), la decadenza della teurgia nell'Alessandria del VI secolo. Pressato dai cristiani, Ammonio preferì sacrificare la teurgia medio e neoplatonica per salvare la filosofia platonico-aristotelica. Olimpiodoro, suo allievo, seguì la stessa linea, fornendo una versione addomesticata della teurgia. In uno dei passi citati da Thiel, – l'unico in cui se ne parla in tutto il Commento al Fedone (8, 2, 19 ss.) – essa viene presentata come «colei

che ci unisce ai principi intelligibili per mezzo di azioni conformi ai paradigmi ideali». La teurgia diventa così un'ancella dell'intelletto.

Parlare di teurgia vuol dire soprattutto parlare degli Oracoli dei Caldei (OC). Risalenti all'età di Marco Aurelio, essi sono attribuiti tradizionalmente a due personaggi di cui si sa molto poco, Giuliano il Caldeo e il figlio, Giuliano il Teurgo. Il secondo, in particolare, li avrebbe raccolti dalle labbra di alcuni medium invasati da divinità come Apollo e Hecate, e poi li avrebbe diffusi sotto forma di poema in esametri. La loro prima caratteristica è quella di non essere previsioni sul futuro degli individui o degli Stati, come erano gli oracoli tradizionali, quanto piuttosto rivelazioni filosofiche sulle origini del cosmo, le gerarchie divine, il destino dell'anima incarnata. La seconda caratteristica è legata al modo in cui questi oracoli sarebbero stati raccolti, la teurgia. În realtà il termine teurgia (letteralmente, operazioni con o per mezzo degli dèi) è solo un nome nuovo per operazioni affatto tradizionali nel mondo antico, quali l'uso di intermediari animati come Pizie o Sibille, o disanimati, come statue (o teste) parlanti, per invitare o "costringere" gli dèi a rispondere alle nostre domande. Terzo elemento caratteristico degli Oracoli caldaici, che testimonia della loro affinità con la cultura dell'Oriente, è il fuoco artefice come origine ed elemento cardine di tutto il cosmo e degli esseri, sia mortali che immortali, che lo abitano. La presenza ossessiva di questo tema avvicina gli *Oracoli* ad Eraclito e agli Stoici, ma prima ancora alle dottrine dell'antico Mazdeismo e dello Zoroastrismo, imperniate sul culto del fuoco. L'altro motivo che testimonia a favore di influenze orientali è l'acceso dualismo spirito/materia soggiacente a molti esametri. Christoph Elsas, che ha esaminato questo problema in Hierarchie und Ritual, cit., pp. 225 ss. (Iraniche und griechische Verständnismöglichkeiten der Fragmente des Numenios von Apameia und der Chaldaeischen Orakel), ha rinvenuto forme di «dualismo iranico» in OC 88-94, 104, 134-36, 155, 158-59, 163-65, 180. Come è noto sull'"orientalismo" degli Oracoli, del Corpus Hermeticum e in generale della filosofia imperiale il dibattito, iniziato con Festugière vs Reitzenstein, è ancora acceso. Secondo Festugière non bisognava aspettare l'Oriente per avere il dualismo, esso era già presente nella filosofia platonica e nelle sue fonti. Tuttavia, la cosa è complicata dal fatto che i successori di Platone svilupparono dei sistemi monistici, dove la materia stessa è un prodotto dell'energia divina. Questo vale anche per gli *Oracoli*, e la sensazione è che in questo come in altri casi ci troviamo di fronte a un compromesso tra Grecia e forme "pure" di dualismo iranico.

Ignoriamo, né mai probabilmente lo sapremo, le caratteristiche di una ipotetica editio princeps del poema curato dai due Giuliani. Sotto il nome di Oracoli caldaici va oggi una raccolta di frammenti ricavata da citazioni di autori neoplatonici e frutto di una stratificazione secolare. Il primo nucleo, intorno al quale si sono successivamente adattati gli apporti ulteriori, è rappresentato dalla raccolta di Psello (1018-1082). Ricavata verosimilmente dal commento perduto di Proclo agli *Oracoli*, del quale restano pochi excerpta o estratti, essa consta di 42 frammenti, e vide la prima edizione a stampa, a cura di Opsopoeo, solo nel 1589. Ancora prima di questa aveva già visto la luce, a cura di Tiletano, l'edizione di Pletone (1360-1452). Sostanzialmente identica a quella di Psello da cui era stata ricavata, ma con meno frammenti (36 in tutto) e un commento profondamente diverso, che rompeva con l'interpretazione platonico-cristiana, fu pubblicata nel 1538. A partire da Pletone e fino al 1894 gli Oracoli caldaici vengono citati come Oracoli dei Magi di Zoroastro, o semplicemente come Oracoli di Zoroastro. Facendo il nome di Zoroastro, personaggio che le fonti classiche davano vissuto cinquemila anni prima della Guerra di Troia, Pletone intendeva dare un fondamento granitico e autorevolissimo al suo programma di restaurazione del paganesimo, ispirato agli Oracoli stessi. In realtà, a parte il motivo del fuoco artefice, la paternità zoroastriana del poema non ha alcun fondamento storico e filologico attendibile.

Il nucleo rappresentato dall'edizione di Psello-Pletone fu notevolmente ampliato da Francesco Patrizi (1529-1597), che, dopo aver "rovistato" fra tutte le opere dei neoplatonici – in parte codici e in parte lavori a stampa, come l'edizione di Basilea (1534) dei commenti di Proclo al *Timeo* e alla *Repubblica* – editò, in appendice alla *Nova de universis philosophia* (Ferrara 1591), lo *Zoroaster*. Il numero complessivo dei versi o frammenti era salito a 320, equivalenti *grosso modo* a 130 dei 227 oracoli delle edizioni oggi in uso. Questo dato basta da solo per capire l'importanza dell'evento: bisognerà aspettare le edizioni di Taylor del 1797 e del 1817-1818 per l'acquisizione di altri 20 oracoli, e il contributo di Nicola Terzaghi del 1904 per averne altri 7 (provenienti dalla *Philosophia ex oraculis haurienda* di Porfirio *via* Eusebio e Niceforo Gregora).

La numerazione dei frammenti in uso fino all'edizione Kroll del 1894 non proveniva da Patrizi, dove era inesistente, ma dall'edizione di Stanley-Le Clerc (Amsterdam 1690). Amico di Locke, Jean Le Clerc (Johannes Clericus) aveva ripreso l'edizione dello *Zoroaster* curata da Thomas Stanley (Londra 1661) e l'aveva ripubblicata con

un ampio commento, numerando per la prima volta gli esametri. Di questa numerazione si giovarono tutti gli studiosi che incontravano gli *Oracoli* sul loro cammino, come Ruelle, nella sua edizione di Damascio, Cousin, nella sua edizione di Proclo o Jahn nei due lavori sullo Zoroaster di Patrizi del 1891 e del 1900. Fu quindi una scelta opportuna quella di Jackson, che nel 1899 la ristampò in appendice al suo Zoroaster, perché nel frattempo era uscita l'edizione di Wilhelm Kroll (1894), che non numerava più i frammenti. Per avere una nuova numerazione bisognerà aspettare l'edizione des Places del 1971, che è l'edizione standard oggi adoperata da tutti, e tradotta in italiano, inglese e spagnolo. Il lavoro di des Places era basato essenzialmente su quello di Kroll, ma il suo intento precipuo era tentare di recuperare gli esametri originali all'interno delle citazioni neoplatoniche. A tale scopo le citazioni apparivano scorporate dal loro contesto e notevolmente assottigliate, nel tentativo di decifrare l'esametro contenuto al loro interno. Purtroppo, questo procedimento non facilitava la comprensione di frammenti, già in partenza oscuri a causa del loro carattere esoterico. La cura ammirevole con cui des Places ricercava tutte le fonti e i luoghi paralleli di un singolo esametro non bastava a compensare questo difetto, acuito dal fatto che il commento ai singoli frammenti era in genere piuttosto scarno.

Disponiamo ora, tuttavia, di una nuova edizione degli *Oracoli* di Kroll, a cura di H. D. Saffrey (Wilhelm Kroll, *Discours sur les oracles chaldaïques*, Vrin, Paris 2016). La novità rispetto alla vecchia edizione risiede soprattutto nel fatto che la traduzione latina di Kroll è stata sostituita dalla traduzione francese di Saffrey. Probabilmente si è perso qualcosa, ma in compenso l'opera risulta oggi accessibile a un pubblico più vasto di quello degli specialisti. Per motivi analoghi Saffrey ha modernizzato le note e i riferimenti testuali di Kroll, utilizzando edizioni più recenti e filologicamente più accurate di quelle esistenti all'epoca (ciò vale in particolare per l'edizione Ruelle di Damascio, sostituita da quella di Westerink-Combès, o per l'edizione Porto della *Teologia platonica*, sostituita da quella di Saffrey-Westerink).

Confrontando le due edizioni, quella di Kroll risulta sicuramente più utile alla comprensione del testo. Utilizzando le *Esposizioni* del sistema caldaico di Psello e la suddivisione dei frammenti in gruppi omogenei dello *Zoroaster* di Patrizi, Kroll cerca di dare un quadro esaustivo del sistema gerarchico, e non avendo più i problemi di des Places abbonda nelle citazioni (il lavoro di Kroll, a questo proposito, contiene almeno una decina di frammenti in più rispet-

to a des Places), rendendo il testo più intelligibile. Per facilitare la comprensione di ciò che resta del poema, Saffrey ha poi aggiunto, molto opportunamente, un articolo del 1898, comparso su Rheinisches Museum, in cui Kroll traccia un utilissimo compendio del suo libro. Kroll sottolinea il contenuto eminentemente filosofico degli Oracoli caldaici, a dispetto del fatto che oggi, soprattutto grazie al libro di Lewy, Chaldaean Oracles and Theuray e ai Greci e l'irrazionale di Dodds, essi sono ancora considerati solo un'opera di magia operativa e di teurgia. In realtà di teurgia vera e propria nei frammenti rimasti si parla poco: il vero problema degli *Oracoli* è se essi siano pienamente riconducibili al Medioplatonismo, o non siano invece l'anticipazione del Neoplatonismo. Kroll è più propenso verso la prima ipotesi, ma quando scriveva non erano ancora stati scoperti alcuni frammenti che parlano dell'Uno (aggiunti dalla Majercik nella sua edizione del 1989), e che sembrerebbero dar ragione a Giamblico, Proclo e Damascio, cioè agli autori del Platonismo tardo che consideravano gli *Oracoli* un libro sacro, antesignano delle loro dottrine.

Infine, la nuova edizione di Saffrey è arricchita da un prezioso *index locorum* non reperibile nella vecchia. Di questo libro, quindi, si potrebbe dire tutto il bene possibile, se non ostasse l'eccessivo numero di errori e di refusi (a p. 16 salta una riga di greco, a p. 37 il corrispondente frammento des Places è 45 e non 48, alle pp. 39, 43, 45 i corrispondenti frammenti des Places non sono segnalati, a p. 41 n. 1, e a p. 57 sono saltate le lezioni differenti riportate da Kroll, a p. 59 i refusi non si contano, a p. 61 manca il seguito della n. 1, a p. 71 parte del greco non è tradotto, e mi fermo qui ma potrei continuare), che auspicabilmente verranno corretti nella prossima edizione.

Gli *Oracoli caldaici* vengono associati alla cosiddetta *Teosofia di Tubinga* (la raccolta di oracoli di un autore anonimo del V secolo, probabilmente il patriarca monofisita Severo di Antiochia) da quando Hans Lewy ha creduto di individuare in mezzo a loro *nuovi Oracoli caldaici*, non presenti nelle collezioni precedenti, costruendo su di essi buona parte del suo libro, *Chaldaean Oracles and Theurgy*. Gli argomenti di Lewy sono risultati poco convincenti. A partire dalla recensione di Dodds, *New Light on the "Chaldaean Oracles"* (pubblicata nella nuova edizione del libro di Lewy curata da Tardieu, Études Augustiniennes, Paris 1978 e 2011), tutti hanno sottolineato, ad esempio, la differenza tra gli oracoli della *Teosofia*, che, come riconosce lo stesso Lewy, sono *inni* modellati sullo schema fisso degli inni religiosi antichi, e i *logia* caldaici, che sono prevalentemente di tipo prescritti-

vo o descrittivo/informativo. A parte questo, e nonostante la presenza (scontata, data la *koinè* linguistica dell'epoca) di un lessico comune, il retroterra cristiano della *Teosofia* appare preponderante. Questa è anche la conclusione di Irmgard Männlein-Robert, che ha scritto l'ultimo saggio in ordine di tempo dedicato alla questione (*Stimmen des Göttlichen. Die Orakeltexte der spätantiken "Tübinger Theosophie" im christlichen [Kon-] Text*, in *Hierarchie und Ritual*, cit., pp. 323 ss.).

Ad un rompicapo (uno dei tanti) degli *Oracoli caldaici* è dedicato il contributo di Helmut Seng allo stesso volume Hierarchie und Ritual, cit., pp. 251 ss. (Ilias 14. 291 und die Chaldaeischen Orakel). Si tratta di uno dei frammenti, il 210, che secondo Tardieu dovrebbero essere espunti da una futura nuova edizione degli Oracoli (in effetti Tonelli lo ha tagliato). Il frammento è ricavato dal Commento al "Cratilo" di Proclo, e riguarda l'interpretazione di *Iliade* XIV 290-291. Omero parla di un uccello che gli dèi chiamano *Chalkis*, ma gli uomini *Kumindis*. Proclo, che collega chalkis a chalkos, bronzo, dice che la voce di questo uccello è stridula come il bronzo sonante, e che anche i Caldei lo chiamano Chalkis perché hanno appreso il suo vero nome dagli dèi (Procl., In Plat. Cratulum, 35 2-5 Pasquali). Il collegamento fra questo uccello e gli *Oracoli* resta oscuro. L'ipotesi di Lewy, Chaldaean Oracles and Theurqy, p. 291 n. 124, è che essi lo usassero come "strumento musicale" per respingere i demoni malvagi e, in questo caso, secondo des Places, il volatile potrebbe essere identificato con la iunx torquilla (che negli Oracoli è una sorta di avatar delle iunges, le divinità intelligibili-intellettive). Tuttavia, in mancanza di ulteriori precisazioni rimane in dubbio se ci troviamo di fronte a una operazione teurgica, come pensa Lewy. In realtà la spiegazione, come suggerisce Seng, potrebbe essere più semplice: Proclo potrebbe aver detto che i Caldei conoscevano il vero nome di questo uccello come prova che essi erano in contatto diretto con gli dèi.

Gli autori degli *Oracoli caldaici* non seguirono Platone nella condanna di Omero, anzi il poema è scritto in esametri di puro stile omerico, e sia le metafore che le citazioni dall'*Iliade* e dall'*Odissea* abbondano. Al largo credito di cui goderono gli *Oracoli* nel neoplatonismo si deve, probabilmente, l'interpretazione di Omero non solo come poeta, ma come maestro di saggezza rivelata. Iniziata dai Medioplatonici (vedi Numenio in Porfirio e l'*Antro delle ninfe*), essa è arrivata fino a Proclo e oltre. Il tema, di grande interesse, è affrontato con estrema perizia filologica da Daniel Muhsal (*Die spätantike Homer-Deutung im Kontext der neuplatonischer Timaios-Interpretation bei Proclus*) nel suo contributo a *Hierarchie und Ritual*, cit., pp. 259 ss.

Nato in un periodo di grande diffusione dei culti orientali, il Medioplatonismo conserva numerose tracce della loro presenza. Sia in Plutarco che in Apuleio il culto di Iside e Osiride ha grande rilievo. Ma anche il culto di Mitra non è da meno. Plutarco ci dà preziose informazioni sulla sua origine dai pirati cilici, e in *Iside e Osiride* mostra una buona conoscenza del Mitra avestico. Celso ci dà ragguagli sulla mitriaca «Scala dalle sette porte» (*Discorso vero*, VI 22), e Numenio è considerato la fonte del trattato "mitriaco" di Porfirio, *L'antro delle ninfe.* Ma Apuleio non è da meno, e alla presenza di Mitra nelle *Metamorfosi* è dedicato il contributo di Chiara Ombretta. Tommasi in *Hierarchie und Ritual*, cit., pp. 65 ss. (*Mithras between Isis and Osiris in Apuleius' Metamorphoses: Solar Syncretism and Ritual Patterns towards a Hierarchical Ascent*).

«Mitra» è il nome di uno dei sacerdoti che guidano Lucio, non più asino, nella sua iniziazione a Iside, la dea che gli ha restituito l'aspetto umano. La circostanza ha destato da sempre grande interesse, e si è supposto che lo stesso Apuleio fosse iniziato, oltre che ai misteri di Iside e Serapide, anche a quelli di Mitra. Come osserva Chiara Tommasi, era quasi la regola, a Roma, essere iniziati a più di un culto, e il caso di Pretestato e della moglie è sotto questo profilo esemplare. Ma vi sono altre circostanze che rafforzano tale ipotesi. Al seguito di Coarelli, Apuleio a Ostia?, «Dialoghi d'Archeologia» III.7 (1989), pp. 27-42, ci si è chiesti se la domus di Apuleio Marcello accanto al Mitreo delle Sette Sfere non fosse in realtà la casa di Apuleio di Madaura, e se l'XI libro delle Metamorfosi non sia (solo) frutto della fantasia, ma rifletta vicende della biografia del filosofo platonico. Il sospetto è rafforzato dal fatto che l'altro sacerdote che accompagna Lucio nell'iniziazione a Osiride si chiama Asinio Marcello. Ma a Ostia, sempre seguendo Coarelli, nella stessa area della domus e del mitreo si trovano i resti del basamento di una statua equestre dedicata a Quinto Asinio Marcello, un personaggio storico di rango consolare e patrono di Ostia. Niente di più probabile che lo stesso nome che compare nel romanzo non sia stato scelto a caso, ma sia un omaggio a un Asinio Marcello che potrebbe aver avuto un ruolo decisivo nell'introdurre Apuleio nei circoli più esclusivi della capitale dell'Impero.

Oltre a questi elementi della biografia di Apuleio, Chiara Tommasi evidenzia gli indizi archeologici di un contatto fra i due culti. Essi sono la presenza del sistro di Iside nel Mitreo di Felicissimo e quella del *Navigium Isidis* nel Mitreo dei Marmi Colorati scoperto nel 2014 a Ostia – vedi ora M. David, *A Newly Discovered Mithraeum at Ostia*, «Acta

Antiqua Hungarica» 58 (2018), pp. 117-131. Infine, anche la presenza della favola di Amore e Psiche nelle *Metamorfosi* potrebbe evocare la presenza di Amore e Psiche nei mitrei, sia di Santa Prisca a Roma che di Santa Maria Capua Vetere; così come l'esperienza rituale descritta nel romanzo trovare un modello nella *Mithrasliturgie*. Tutte ipotesi, come si vede, estremamente stimolanti e niente affatto inverosimili.

Appartenenti alla temperie culturale medioplatonica sono anche i testi gnostici e gli scritti ermetici. I rapporti tra Medioplatonismo e Gnosi sono noti da tempo, in particolare grazie agli Estudios Valentinianos di Antonio Orbe. Comune, ad esempio, è la ricerca di una divinità inattiva superiore al demiurgo, e la proliferazione delle entità divine, alla quale si oppose Plotino. Ciò risulta anche dalla polemica antignostica contenuta nelle *Enneadi* V 5, alla quale è dedicato l'ampio contributo di Gabriela Soares Santoprete - L'Intellect, les intelligibles et l'ignorance: hierarchie et polémique antignostique dans le Traité 32 (Enn. V 5), 1-3, 2 de Plotin – e quello di Jean Daniel Dubois – La ritualité de l'ascension de l'âme selon le traité Zostrien – entrambi raccolti in Hierarchie und Ritual, cit., pp. 157 ss. e pp. 141 ss. La Santoprete dimostra che nel sostenere la tesi, già medioplatonica, che gli intelligibili non sono esterni all'intelletto, Plotino mantiene ferma, contro la dottrina inflazionistica gnostica, la tesi che l'intelletto è uno solo, e che al di sopra e al di sotto non esistono altre divinità oltre l'Uno e l'Anima.

Zostriano, oggetto del contributo di Dubois, era noto a Plotino e alla sua scuola, e tracce dello stesso, che presuppongono una fonte medioplatonica comune, sono visibili in Mario Vittorino – cfr. C. O. Tommasi, Tripotens in unalitate Spiritus. *Mario Vittorino e la gnosi*, «Koinonia» 20 (1996), pp. 53-75. Ritrovato fra i testi di Nag Hammadi, Zostriano è la traduzione copta di un'apocalisse greca. Studiato a fondo da John Turner, presenta caratteristiche ambivalenti perché il rituale battesimale è cristiano, mentre la prossimità con la gnosi sethiana sembrerebbe indicare il contrario.

Accertata, dopo Casaubon (1614), l'impossibilità di retrodatare i trattati ermetici alla cultura e alla religione dell'Antico Egitto, era giocoforza studiare i loro rapporti con la filosofia del II-III secolo. Di questo si è occupato soprattutto Festugière, nella ponderosa e ormai classica *Rivelazione di Ermete Trismegisto*, che ha evidenziato i numerosi rapporti dei testi ermetici con le molteplici facce del platonismo dell'età imperiale (quella cosmica legata al *Timeo* e quella anticosmica e gnostica), limitando gli apporti ermetici originali alle dottrine alchemiche e astrologiche (Decani e Liturgi in particola-

re). Dalle analisi di Festugière, in conclusione, risultava confermata l'appartenenza dei trattati ermetici all'età ellenistica e la sostanziale irrilevanza dei riferimenti all'Egitto presenti in essi.

L'autorità di Festugière sembrava aver messo fine a ogni disputa, ma nel 1978 Jean-Pierre Mahé pubblicò a Québec, in Canada, il primo volume di *Hermès en Haute-Égypte*, al quale seguì, nel 1982, un secondo volume. In esso Mahé esaminava uno dei trattati ermetici in copto trovati nel 1945 a Nag Hammadi, il *NH* VI, il trattato *Sull'Ogdoade e l'Enneade*. In VI 57 compare una triade divina, *l'ingenerato*, *l'autogenerato*, il *generato*, che secondo Mahé è identica alla triade del primo sistema cosmologico egiziano descritto da Giamblico nei *Misteri*, 261 9 ss. Troviamo infatti in Giamblico un primo dio *ingenerato*, assimilabile all'Uno. Da lui proviene una *monade autogenerata*, e da questa sono *generate* le realtà intelligibili. Una variante del primo sistema descritto da Giamblico è considerato da Mahé il secondo sistema che nel testo dei *Misteri* segue immediatamente dopo (la triade Ikton, Emeph e Amun/Ptah/Osiride), e che pertanto risulta sovrapponibile al primo.

Dopo questa triade, continua Giamblico, c'è una Ogdoade solare, poi la Luna, poi il cielo con le dodici costellazioni e i trentasei decani. Per quanto riguarda le origini della materia, Giamblico ne parla come di un prodotto ottenuto separando o "alienando" la *hyle* dalla sostanza divina. Segue poi un attacco a Porfirio, presunto estensore della *Lettera a Anebo*, per aver sostenuto, sulla scorta di Cheremone e dei *Salmeschoiniakà*, che gli egiziani conoscono solo divinità cosmiche. Da quanto dice Giamblico risulta invece tutto il contrario e la teurgia stessa spinge a risalire la scala delle divinità fino a raggiungere quelle immateriali e trascendenti (267 12).

Giamblico aggiunge poi che di questi testi ermetici, da cui sono ricavati i due sistemi teologici descritti, esistevano gli originali, scritti in caratteri geroglifici, nella città sacra di Sais. Un profeta egiziano, Bitys, si incaricò di tradurli in greco per farli conoscere a tutti. Questo lungo passo dei *Misteri* (261 9-267 12) è adoperato da Mahé per dare fondamento, attraverso la testimonianza di Giamblico, al carattere originariamente antico-egiziano delle dottrine esposte nel trattato *Sull'Ogdoade e l'Enneade*, e alla piena sovrapponibilità dei sistemi teologici egiziani di Giamblico al trattato *NH* VI. Le conclusioni da Mahé sono state sostanzialmente accettate (vedi in proposito Alberto Camplani, autore di un'edizione degli scritti ermetici in copto, e Paolo Scarpi e Ilaria Ramelli, che hanno aggiunto il trattato *Sull'Ogdoade e l'Enneade* alle rispettive edizioni del *Corpus Hermeticum*).

La discussione sull'ermetismo si è in tal modo riaccesa. Significativamente, essa sembra essersi spostata dal piano strettamente filosofico-teoretico a quello sociologico. Si è cercato di capire, sulla scorta dei ritrovamenti di Nag Hammadi, se esistessero comunità ermetiche, e quali fossero le modalità di trasmissione del sapere. Occorre segnalare, a tale proposito, il contributo di Giulia Sfameni Gasparro al volume Hierarchie und Ritual, cit., pp. III ss. (Tra scrittura e rituale. Scrivere, dialogare, pregare: tre aspetti dell'esperienza ermetica). Anche da questo intervento, denso e articolato, che cerca di fare il punto sulla "identità" dei protagonisti degli scritti ermetici utilizzando la tipologia degli Audience Cults, si conferma l'importanza del trattato Sull'Ogdoade e l'Enneade negli studi recenti. Attraverso il dialogo tra discepolo e maestro (lo stesso Ermete Trismegisto) si delinea infatti un percorso rituale "dal libro al libro" attraverso esperienze estatiche, che trova corrispondenza sia nei Trattati che negli Estratti da Stobeo (al punto che L'Ogdoade e l'Enneade può essere usato come modello e chiave degli stessi). Questo percorso, inoltre, conferma l'attendibilità di Giamblico, Misteri 268, dove leggiamo che gli originali dei testi ermetici esistevano, scritti su pietra in caratteri geroglifici, nella città sacra di Sais. Infatti, anche il testo di Nag Hammadi si conclude con la raccomandazione al discepolo di intagliare sulla pietra, a caratteri geroglifici, il nuovo libro arricchito dalle esperienze estatiche appena vissute.

Segno della rinnovata attualità del problema "ermetismo" sono altri due contributi al volume Hierarchie und Ritual, cit. Dedicato alle gerarchie ermetiche è il saggio di Anna van der Kerchove (Dieu, monde et l'humain. Les hiérarchies dans les écrits hermétiques, pp. 89 ss.). L'autrice individua una gerarchia ermetica fondamentale nella triade Dio, mondo, esseri umani. Sovrapponendola ai tre principi medioplatonici (Dio, idee, materia) emerge una preoccupazione maggiore per la salvezza dell'individuo, relegato al gradino più basso e oppresso soprattutto dalle divinità di secondo rango (i Decani) che governano i segni zodiacali e decretano fin dalla nascita il destino del singolo, ad esempio la sua occupazione terrena (cfr. il Trattato dei trentasei Decani, sulla base del quale Cumont nell'Egitto degli astrologi ha potuto dedurre la stratificazione della società egiziana in epoca ellenistica). Ne risulta che lo studio delle gerarchie ermetiche non serve a spiegare come la moltitudine sia scaturita dall'unità o perché l'anima si sia incarnata, quanto a ottenere la liberazione dalla prigione terrena e risalire in alto verso dio. In sostanza, lo scopo non è cosmologico, ma eminentemente soteriologico, e in questo senso ermetismo e gnosi mostrano notevoli affinità.

Il secondo contributo è quello di Caterina Schiariti ("No Name and Every Name". Ralph Cudworth e la religione egizia. Fra influenze neoplatoniche e polemiche contemporanee, pp. 337 ss.). Nella sua opera principale, True Intellectual System of the Universe, Cudworth si avvicina al Giamblico dei Misteri proponendo una tesi analoga: l'esistenza di divinità superiori e trascendenti all'interno del presunto "politeismo" egiziano, che sostanzialmente viene riletto in chiave henoteistica. Le osservazioni di Casaubon possono essere accettate in parte dal punto di vista filologico, ma resta il fatto che, nella sostanza, gli scritti ermetici trasmettono il messaggio, come dice Steuco, di una filosofia perenne, una prisca philosophia che Cudworth intende usare, insieme a molte altre fonti (quelle cabalistiche insieme a quelle della tradizione neoplatonica), come macchina da guerra contro la diffusione del materialismo della rivoluzione scientifica e del suo (frainteso) atomismo.

Parlando di Medioplatonismo è impossibile trascurare la tradizione orfica, il fiume carsico della cultura greca. Gli orfici sono una delle fonti principali di Platone, e quindi compaiono anche nella tradizione platonica successiva (cfr. Luciano, Apuleio e Oracoli caldaici Fr. 216 4, ma non solo). Miguel Herrero de Jauregui tratta questo tema da un'angolatura particolare, il motivo dell'uovo cosmogonico (Riti neo-antichi: ali orfici dei neoplatonici e le loro uova, in Hierarchie und Ritual, cit., pp. 275 ss.). In Plutarco, il tema orfico dell'uovo compare esplicitamente nelle *Questioni conviviali* 636E, dove si spiega il divieto di mangiare uova con l'argomento che l'uovo è il principio dell'esistenza. Nella versione neoplatonica, anzi, l'uovo è assimilato al mondo intelligibile. Come scrive Olimpiodoro (In Plat. Phaed. 24 20-4), «come nell'uovo tutte le parti sono indifferenziate, così anche nell'intelligibile tutte le forme sono unite inseparabilmente». Il tema dell'uovo torna poi in Plutarco nel contesto della "parentesi iranica" di Iside e Osiride. Esponendo la cosmogonia "zoroastriana" imperniata sulla lotta tra luce e tenebre, Plutarco (370A-B) dice che Ahura Mazda fece il cosmo materiale in forma di uovo, che poi Ahriman e l'armata delle tenebre riuscirono a bucare dando origine al "tempo della mescolanza". Plutarco sta citando dal cap. 44 di Menog-i Khrad, un testo zoroastriano che abbiamo in una redazione pahlavi del VI d.C. Oltre a confermare che i Greci possedevano i libri sacri dello Zoroastrismo, questo passo solleva il problema delle possibili origini orientali dell'orfismo, o quanto meno di alcuni dei suoi temi. Ma tracce consistenti dell'orfismo sono visibili anche nei monumenti mitriaci (il Mitra-Phanes di Modena, di Via Marmorata a Roma, ecc.) Ai monumenti che celebrano in vari modi il culto dell'Imperatore è dedicato il contributo di apertura di *Hierarchie und Ritual*, cit., pp. 9 ss., a cura di Fabio Guidetti (*Gerarchie visibili: la rappresentazione dell'ordine cosmico e sociale nell'arte e nel cerimoniale tardoromani*). Corredato da nove tavole, il saggio, interamente godibile, è un'ottima illustrazione di come la sinergia fra ordine cosmico, gerarchie sociali e militari e cerimoniale poteva trovare la soluzione iconografica corrispondente nella monetazione, nella pittura e nell'architettura dell'età imperiale. Tra le opere esaminate, l'arco di Galerio a Salonicco, l'arco di Costantino a Roma e il Santuario del culto imperiale a Tebe.

Sapienza Università di Roma luciano.albanese@fondazione.uniromal.it



## La "volontà" umana e i suoi rapporti con quella divina e con l'intelletto\*

di Massimiliano Lenzi e Manuel Mazzetti

Nel senso comune e nella vita quotidiana, prima ancora che in filosofia, non c'è cosa più spontanea che associare la responsabilità per scelte e azioni con la loro volontarietà: si meritano elogi o pene solo per ciò che abbiamo *voluto* fare, guadagnandoci la stima o il biasimo altrui proprio perché siamo padroni dei nostri atti. Non appena si approfondisca la riflessione su questi temi, tuttavia, è facile riscontrare una serie di elementi che possono fortemente limitare la nostra autonomia: i condizionamenti dell'educazione, l'eventuale intervento di una o più divinità nelle vicende del mondo, la successione degli eventi secondo legami di causa ed effetto, e così via.

Fin dagli albori della filosofia occidentale, ci si è interrogati su quali possano essere gli ostacoli e i margini della nostra libertà di decidere e agire. I risultati di questa indagine cambiano, tuttavia, in base alle differenti maniere in cui, durante la storia della filosofia, sono stati intesi il percorso di formazione degli individui, il ruolo di enti superiori quali le divinità o il destino, le dinamiche psicologiche che entrano in gioco ogni volta che siamo autori di una certa scelta o di un certo atto.

<sup>\*</sup> Discussione del volume F. de Luise-I. Zavattero (eds.), *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, Università degli studi di Trento, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2020. Benché questa discussione sia il frutto di una riflessione comune e condivisa dai due autori, a M. Lenzi si devono in particolare le pp. 388-390, 393, 395-403 e a M. Mazzetti le pp. 387-388 e 390-395.

Il volume *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo* raccoglie una serie di contributi relativi ai temi a cui si è appena accennato. Viene preso in considerazione un ampio arco temporale, nel corso del quale si ripresentano questioni in apparenza simili ma diversificate dal contesto culturale, storico e religioso in cui si collocano.

Un primo tema di importanza capitale è il rapporto tra esseri umani e divinità. Già nei poemi omerici affiora uno spettro di possibili opinioni contrastanti, che tendono ora a vanificare la volontà umana ora a riscattarla, a dispetto dell'opposizione degli dèi: gli eroi dell'Iliade e dell'Odissea possono talora percepire la loro nullità e l'inefficacia delle loro intenzioni, in un mondo dominato da divinità che, a loro totale arbitrio, possono ostacolare o agevolare le azioni umane; talaltra possono invece rivendicare con orgoglio le loro imprese o vergognarsi di aver ceduto alla furia delle loro passioni e dei loro istinti immediati e irrazionali. In quasi tutti i casi – con le poche eccezioni segnalate nel saggio di Eva Cantarella (Tra libertà degli dei e volontà umana. L'origine omerica della libertà del volere)<sup>1</sup> – i personaggi dell'epica percepiscono comunque un forte senso di colpa e accettano remissivamente i castighi, anche quando ciò che hanno compiuto dipende ineluttabilmente da decreti divini e non dalla loro reale volontà.

Vale la pena sottolineare il carattere profondamente tragico di questa prospettiva, ben diversa dalle ottimistiche valutazioni della provvidenza divina che si riscontreranno in Platone, nello Stoicismo e, più tardi, nella teologia cristiana: la concezione arcaica descrive gli dèi come forze che incombono sui mortali e ne limitano, in maniera totale o parziale, la capacità di agire, ma manca un disegno provvidenziale di insieme, poiché l'influenza di ciascun dio è spesso legata a sentimenti di benevolenza, astio o vendetta contrari a quelli di altri dèi. Nelle tipologie posteriori di provvidenzialismo, richiamate qui sopra, il ruolo della divinità consiste piuttosto nella realizzazione di un progetto, finalizzato al "bene", che abbraccia il mondo intero e, ciononostante, dovrebbe salvaguardare un certo margine di autonomia per gli agenti umani.

È tuttavia innegabile che un elemento arcaizzante di tragico e

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> V. in particolare pp. 51-52 e 59-60: l'autrice indica *II.* I 335-336, in cui Achille riconosce che gli araldi inviati da Agamennone a prelevare Briseide non hanno colpa, e *Od.* XXII 350-356, in cui Ulisse risparmia il cantore Femio, riconoscendo che ha servito i Proci solo per necessità.

radicale fatalismo si prolunghi in maniera carsica, ma con periodici affioramenti, anche nella tradizione teologica medievale. Certamente la prospettiva che questo volume privilegia nella sua ricostruzione storico-concettuale è quella "umanistica" e "moralistica" della libera iniziativa umana. Non manca però una significativa allusione a una concezione ben diversa nel lucido contributo di Giovanni Catapano (Volontarietà del peccato e del retto agire nelle Retractationes di Agostino). Si tratta di un punto decisivo, che ci ricorda come proprio Agostino – nonostante i rivendicati progressi teologici e spirituali – abbia lasciato irrisolto, nella sua produzione, un nodo cruciale, situandosi alla base di due tendenze antropologiche medievali in ultima analisi inconciliabili. Da una parte quella rappresentata, per dirla con Gaetano Lettieri, dal primo Agostino, l'apologeta, ottimistico, del liberum arbitrium, da intendersi tecnicamente (e sinergisticamente) come libera capacità di prestare l'assenso alla chiamata divina. Una concezione squisitamente "cattolica", poi ritrattata, che prolunga la grande tradizione mistica (e monacale) di matrice alessandrina e cappadoce, e che passando attraverso Giovanni Scoto e la teologia del XII secolo si consolida nella ricezione di Aristotele e Giovanni Damasceno (come in particolare qui ci ricorda Riccardo Saccenti, Potentia, ratio e liberum arbitrium. Volontà e agire morale nel discorso teologico del primo XIII secolo) per culminare nel "volontarismo" francescano. Dall'altra parte la tendenza rappresentata dalla prospettiva del secondo Agostino, «tragico confessore della perversa impotenza» di un arbitrio ormai asservito al peccato e che non dipende più dall'uomo poter riscattare<sup>2</sup>. Tutto questo Catapano lo mette perfettamente in evidenza, insistendo sul diverso significato assunto dall'aggettivo "volontario" nel primo e nel secondo Agostino, e soprattutto dando un'interpretazione forte del tema biblico della preparazione della volontà (*Prov* 8 35, secondo la trad. dei Settanta), che egli intende appunto come concessione del potere di volere, cioè del «potere di volere bene» (p. 338).

In tal modo, la buona volontà, quella che sola può determinare la salvezza, resta indisponibile all'uomo e si rivela frutto di un indebito e predestinato dono di grazia. Ecco l'arcaismo e l'inumana tragicità di una potenza assoluta che vanifica quanto l'uomo ha autonomamente operato, vale a dire il peccato, per ricreare dal suo nulla morale il

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Cfr. G. Lettieri, *Le aporie della libertà cristiana dal Nuovo Testamento a Giovanni Scoto Eriugena*, in M. De Caro-M. Mori-E. Spinelli (eds.), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2015, pp. 133-169, p. 156.

merito e la salvezza<sup>3</sup>. Tutto ciò ha del resto, nella teologia cristiana, una precisa (e vertiginosa) ragione metafisica: l'origine dal nulla della creatura, e dunque l'infondatezza ontologica di qualsiasi pretesa di autonomia morale. Si tratta di un punto che implicitamente affiora nel saggio di Luigi Catalani (*Il concetto di* voluntas propria *nelle fonti indirette del pensiero di Anselmo d'Aosta*). Questo concetto esprime, infatti, esattamente la dimensione eteronoma dell'etica cristiana: la volontà "propria" è la volontà superba e sovversiva che nella sua velleitaria pretesa di autodeterminazione si condanna alla propria nullità metafisica e morale. In termini agostiniani, essa coincide con la volontà priva di grazia restituita e abbandonata all'abisso di un'infondatezza in cui può solo precipitare<sup>4</sup>.

Certo, rispetto all'eroe epico e tragico, il cristiano può sempre riporre le sue speranze nell'atto di grazia da parte di un Dio unico e imperscrutabile, che gli assicuri la beatitudine eterna: ma, finché si resta nel dominio dell'esistenza terrena, egli non ha, sull'utilità e sulle conseguenze delle proprie azioni, maggiori certezze rispetto al suo remotissimo antecedente pagano. Con Platone e Aristotele, invece, il quadro era mutato radicalmente: entrambi si erano impegnati, seppur in maniera nettamente diversa, a circoscrivere la responsabilità umana solo alle azioni che discendono dalla volontà individuale e a distinguere, pertanto, le conseguenze sul piano morale e giuridico delle azioni volontarie da quelle delle azioni involontarie: sono degni di elogio o di biasimo solo quegli atti che si originano da chi li com-

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Emblematico in questo senso Agostino, *De div. quaest. ad Simpl.* I 2, 22, che ha sullo sfondo I Cor I, 28-29: «Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono, perché nessun uomo possa gloriarsi davanti a Dio».

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Talvolta capita di leggere che Anselmo avrebbe rifondato l'etica cristiana anticipandone inattualmente (kantianamente) l'autonomia nell'imperativo morale di serbare la rettitudine per se stessa (cfr. I. Sciuto, *L'etica nel medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo*), Einaudi, Torino 2007, pp. 96-99). Tuttavia questa rettitudine (che peraltro, come ogni aspetto creaturale, è ordinata alla manifestazione della bontà del Creatore) è non solo un dono gratuito (Anselmo, *De lib. arb.* 10-11), ma è anche diretta espressione della volontà divina, per cui «volontà retta è solo quella che vuole ciò che Dio vuole che essa voglia» (ivi, 8). Altro discorso, invece, è se la stessa volontà di Dio non rischi, nel razionalismo religioso anselmiano, di essere vincolata a norme intrinseche alla sua propria natura. In questo caso, allora, a essere inaugurata sarebbe piuttosto una forma di naturalismo etico storicamente destinata, attraverso l'Aristotele greco-arabo, a ulteriori sviluppi concettuali (cfr. *infra*, le considerazioni sul saggio di Braekman).

pie, e non quelli che piombano inesorabilmente sugli esseri umani per decisione degli dèi.

Platone sviluppa la questione in aperta polemica con la mitologia tradizionale, asserendo, nel celebre mito di Er, che non sono gli dèi ad assegnare il destino agli esseri umani, bensì sono le anime che scelgono il proprio carattere prima di incarnarsi nuovamente in un corpo. Molto opportune, a questo proposito, sono le osservazioni contenute nel saggio di Fulvia de Luise (*L'involontarietà socratica del male e il macigno della responsabilità platonica. Tra il* Protagora *e il mito di Er*): l'autrice si oppone a quegli studiosi che condannano il mito di Er del decimo libro, con la sua attenzione per il destino ultramondano dell'anima, come una sorta di regresso rispetto al progetto educativo "laico" condotto nei libri precedenti, legato invece all'ambito civile e terreno: al contrario, il mito di Er viene qui posto in continuità con la critica alla cultura tradizionale del secondo e terzo libro e la sua collocazione in quella sede risulta adeguata e complementare alla discussione condotta nei libri precedenti.

Aristotele affronta la questione da una prospettiva più strettamente mondana, concentrandosi sulla formazione del carattere durante i primi anni di vita e sulla psicologia sottesa alle azioni volontarie e alle azioni responsabili: "volontario" è traduzione non del tutto adeguata – come rileva Silvia Gastaldi (*Volontarietà dell'azione e responsabilità*. *Un problema dialettico in Aristotele*) – del termine greco *to ekousion*, che indica piuttosto ciò che viene compiuto "di buon grado" e per un impulso interno all'agente, mentre responsabili sono "le cose che dipendono da noi" (*ta eph'hemin*), cioè quelle che, oltre ad originarsi all'interno di chi le compie, presuppongono una valutazione delle circostanze sulla base di criteri etici che sta al soggetto stesso aver acquisito.

Il rischio del determinismo resta comunque presente sia nella prospettiva platonica sia in quella aristotelica: le nostre azioni dipendono da un carattere stabile e consolidato, tanto se esso deriva da una scelta prenatale (Platone) quanto se viene acquisito mediante l'educazione impartita nei primi anni di vita (Aristotele); sembra perciò impossibile liberarsi dai condizionamenti del carattere e agire diversamente da come esso ci suggerisce. È probabile che l'antitesi tra determinismo e indeterminismo non fosse ancora declinata in questa maniera dai due filosofi: del resto, solo a partire dalle scuole ellenistiche essa viene impostata e variamente risolta nei termini in cui si è presentata. Questa modalità alternativa, se non evasiva, di affrontare il problema ha fatto sì che, soprattutto in relazione ad Aristotele, gli

studiosi moderni abbiano proposto interpretazioni talvolta estremamente discordi, indicando lo Stagirita ora come un determinista ora come un indeterminista (v. l'articolo già citato di Silvia Gastaldi e quello di Carlo Natali, *Il dibattito in lingua inglese sulla volontarietà dell'azione nel pensiero aristotelico, dal 1970 ad oggi*).

Gioverà qui ricordare che, proprio per l'assenza di una netta presa di posizione dei due pilastri del sapere antico, il loro pensiero lascia notevoli margini anche per letture indeterministiche: in Platone, l'anima incarnata è, sì, vincolata a una scelta ormai inesorabile che ha compiuto prima di unirsi al corpo, ma è pure combattuta sempre tra le spinte contrastanti delle sue tre parti (quella razionale, passionale e desiderativa), tra le quali ha facoltà di stabilire un equilibrio più o meno felice, accondiscendendo ora all'una ora all'altra. Aristotele accentua il ruolo determinante dell'educazione (prima) e del carattere consolidato (poi), ma lascia ben intendere che al condizionamento di entrambi si può talora derogare, sia in positivo, migliorandosi a dispetto delle proprie disposizioni acquisite, sia in negativo, infrangendo le leggi che pure ci vengono inculcate fin dall'infanzia e andando sporadicamente contro i buoni principi del proprio carattere<sup>5</sup>. Del resto, l'esistenza stessa di leggi e norme morali presuppone l'eventualità di trasgredirle: in caso contrario, esse sarebbero del tutto superflue e verrebbero rispettate in modo naturale, senza percepire alcuna costrizione (Plat., Leg. IX 875c; Aristot, Eth. Nich. X 9, 1179b 34-1180a 5). Spetta dunque al singolo individuo assimilarle al punto da obbedire a esse senza sforzo alcuno e, per converso, rispondere di eventuali infrazioni.

Come che sia, tanto nell'età classica quanto nel dibattito ellenistico e imperiale, l'interesse prioritario della discussione sul rapporto tra iniziativa umana e intervento divino resta quello di risalire ai fondamenti dei giudizi etici, salvando così l'imputabilità delle azioni compiute nella vita terrena. È per lo più assente o secondaria l'attenzione al destino ultraterreno delle anime: persino Platone – che sicuramente non trascura questo aspetto e che in molte occasioni svaluta la vita dell'anima incarnata rispetto a quella dell'anima separate dal corpo – dedica tuttavia la maggior parte dei suoi sforzi a delineare, nella *Repubblica*, una serie di criteri pedagogici che hanno la loro prima e principale applicazione nella vita mondana e nella convivenza civile.

Va quindi senz'altro condivisa l'idea delle curatrici di uno scarto

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Si veda *Eth. Nich.* X 9, 1179b 16-18 con il commento di P. L. Donini, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1989, pp. 86-92.

che separa la discussione antica da quella medievale sul tema della volontarietà: la seconda è infatti segnata «dalla trascendenza del bene e dal confronto imprescindibile con la volontà divina» (p. 8). E tuttavia tesi e definizioni antiche appaiono costantemente riprese e rielaborate nel pensiero medievale, spesso anche a costo di attribuire loro un significato del tutto inedito. Se una certa continuità con le discussioni ellenistiche e tardoantiche è ravvisabile nel "moralismo" del primo Agostino, che si prolunga, come si accennava, nella «ripresa dei fondamenti aristotelici dell'agire morale» (ibidem), anche il tragico fatalismo del secondo Agostino si costituisce (senza beninteso esaurirsi) nell'orizzonte epistemico di quella cultura. Sembra infatti difficile poter sopravvalutare l'impatto sul pensiero agostiniano nel suo complesso dei grandi temi stoici del determinismo provvidenziale (è lo stesso Agostino del resto a sottolinearne sistematicamente le affinità: cfr. almeno De civ. Dei V I e 8-II) e della capacità, prerogativa del saggio, di agire moralmente. Si può sospettare, in effetti, che, se il primo Agostino dipende da un ideale di autodeterminazione, elaborato sul crinale delle grandi filosofie di epoca imperiale e legato alla capacità di concedere in modo autonomo l'assenso alle rappresentazioni, il secondo Agostino, pur ritrattando quel concetto, recuperi e integri alcune intuizioni del determinismo, del provvidenzialismo e del "compatibilismo" stoico, nonché della loro rivisitazione – polemica ma, almeno in parte, convergente – operata da Plotino: si pensi solo a un concetto come quello di «libera sottomissione» (De civ. Dei XIV 15, 1), che sembra quasi ricalcare alla lettera la libertà del saggio stoico, intesa come conformità (homologia) al logos universale ed esemplificata dal celebre paragone con il cane che segue di buon grado un carro che, anche qualora opponesse resistenza, lo trascinerebbe comunque necessariamente (Ps.-Hipp., Ref. 21 571, 11; cfr. Epict., Ench. 53; Sen., Ep. 107 11).

Se finora si è parlato del rapporto tra i principi interni dell'individuo e i condizionamenti esterni, il secondo tema su cui adesso ci concentreremo riguarda le facoltà interne all'individuo stesso, tra le quali può eventualmente sussistere un contrasto. Il volume dedica grande attenzione, in particolare, al rapporto tra l'impeto irrazionale delle passioni e la conoscenza razionale di come è opportuno agire. Si tratta di un tema ricorrente in tutta la storia della filosofia: volontà e intelletto, passioni e ragione, istinto e premeditazione sono coppie di termini che indicano la presenza di impulsi spesso discordi nella vita psichica interiore di uno stesso individuo.

Nei poemi omerici, passioni come l'ira o l'amore sono descritte come condizionamenti che sopraggiungono agli esseri umani contro le loro intenzioni, vengono suscitati dagli dèi e spesso finiscono per confondere e obnubilare i criteri etici a cui vorrebbero attenersi conducendoli inevitabilmente alla rovina. La stessa estraneità delle passioni rispetto alla mente dell'individuo riaffiora anche nel *Tieste* di Seneca (a cui è dedicato il saggio di Stefano Maso, Mentes caecus instiget furor: 'akrasia' in Seneca?), benché con presupposti filosofici diversi e meglio definiti: nella psicologia stoica, infatti, non v'è spazio per una parte "passionale" dell'anima (come accadeva, per esempio, in Platone), ma solo per un grado maggiore o minore di razionalità; perciò, le passioni non possono far altro che piombare sugli individui dall'esterno, lasciando però ad essi la facoltà di opporvisi oppure l'accondiscendenza a lasciarsi travolgere.

Altrettanto radicale è la ben nota prospettiva di Socrate sulla questione: egli ritiene che il male non viene mai commesso volontariamente, ma solo per ignoranza, e che dunque solo l'intelletto guida le azioni umane. L'intelletto non può dunque entrare in contrasto con la passione, ma casomai può raggiungere un grado maggiore o minore di conoscenza, determinando così azioni virtuose o viziose. Si tratta di una tesi apparentemente paradossale, spesso riassunta nella formula latina *nemo sua sponte peccat* («nessuno sbaglia volontariamente»): eppure, analizzando i suoi bersagli polemici, legati ancora una volta – almeno per la maggior parte – alla poesia arcaica, si può comprendere appieno la sua forza e la sua originalità.

A questo fine, risulta proficua la discussione condotta da Maria Michela Sassi (Socrate salvato dal suo isolamento. La 'discussione' con Simonide, Euripide e Gorgia sulla volontà morale), volta proprio a salvare Socrate dal suo presunto "isolamento" nel sostenere una tesi così drastica. L'avversario dichiarato del filosofo, nel Protagora platonico, è il poeta Simonide di Ceo, che in una sua ode profilava appunto un conflitto tra la conoscenza del bene e la forza travolgente delle passioni. Nel reagire a questa tesi, è acuto il confronto che la studiosa sviluppa con l'Encomio di Elena di Gorgia, vicino all'intellettualismo socratico nel voler discolpare gli esseri umani in merito ad atti che compiono solo per valutazioni sprovvedute o per volontà superiori. I punti di contatto tra Socrate e il sofista sono spesso ingiustamente trascurati dagli interpreti, forse in base all'inveterato pregiudizio di una totale incompatibilità metodologica tra i due, e meriterebbero uno studio ancor più approfondito.

Anche Platone si mantenne in buona parte fedele all'impostazione intellettualistica del proprio maestro, ma corredò l'anima di due parti non-razionali – una connessa con gli impulsi passionali e una legata ai desideri del corpo – che possono ora assecondare ora ostacolare la parte razionale e rese così la tesi socratica certamente meno radicale e paradossale. Aristotele, invece, prese apertamente posizione in senso contrario, discutendo a lungo il tema dell'*akrasia* (in part. in *Eth. Nich.* VII 1-10), cioè l'incapacità di dominare le proprie passioni pur condannandole dal punto di vista della ragione. Con questa impostazione e con questo spettro di posizioni alternative, la questione fu trasmessa al Medioevo, con una ricchezza e una varietà di approcci che si riflette anche nei saggi contenuti in questo volume. Tre sono gli aspetti che meritano una speciale attenzione, non solo per la loro rilevanza nella discussione medievale, ma anche perché risultano determinanti nel distinguerla da quella antica.

Il primo è quello trattato nella prima parte del contributo di Irene Zavattero (Elementi dell'akrasia aristotelica nella ricezione duecentesca dell'Ethica Nicomachea) e concerne in particolare lo statuto morale della continenza. È noto che Aristotele distingue continenza e temperanza, descrivendo la prima come una mescolanza di vizio e virtù, piuttosto che come una vera virtù, in quanto il continente non è privo, come il temperante, di desideri eccessivi, ma preferisce, a differenza dell'intemperante, non soddisfarli. Zavattero mostra bene come questa dottrina non sia facile da comprendere per la tradizione cristiana (che oltretutto ha inizialmente un accesso solo parziale al testo aristotelico), per la quale la continenza è una virtù che fa parte della temperanza e coincide con la castità. A quanto giustamente osserva l'autrice, si aggiunga che la ricezione di tale dottrina è complicata dal fatto che l'antropologia a essa sottesa differisce profondamente da quella cristiana. L'uomo aristotelico è sempre insediato in un contesto naturale e sociale (la famiglia, gli amici, la polis) e le virtù – del tutto mondane - che ne caratterizzano la vita etica razionalizzano desideri e affetti naturali, educandoli e governandoli senza estirparli, al fine di ottenere comportamenti spontaneamente corretti. Al contrario, il cristianesimo tende al contempo a colpevolizzare e spiritualizzare l'essere umano e, soprattutto, a desocializzarlo, incoraggiando una diffidente avversione non solo nei confronti della vita terrena ma anche dei propri simili e finanche dei propri congiunti<sup>6</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Cfr. Ger 17, 5: «Maledetto l'uomo che confida nell'uomo», e Lc 14, 26: «Se uno viene

Il primato della continenza si spiega, in questo contesto, con la degenerazione postlapsaria della natura umana. Quelli che all'uomo aristotelico appaiono desideri o movimenti naturali, razionalizzabili ma non estirpabili, diventano per il cristiano reazioni patologiche riconducibili a un vizio originario. In particolare il desiderio sessuale, emblema di tutte le pulsioni, non è norma di natura ma debolezza colpevole e penale. Nell'immaginario agostiniano tutti gli istinti erano in origine sotto il pieno controllo dell'uomo. E se adesso è l'uomo a essere loro asservito, questo è un contrappasso per cui l'uomo paga con la disobbedienza fisica la propria disobbedienza morale (De civ. Dei XIV, 15-19). Entro certi limiti vale qui una ripresa, certo completamente trasfigurata, di materiale teorico di matrice stoica. Così nella colpevolizzazione degli istinti e in particolare di tutte quelle prime reazioni fisiche che tradiscono l'emozione (e Agostino pensa soprattutto all'eccitazione sessuale) viene mobilitata, ma con l'intento di rovesciarla, la dottrina stoica delle propatheiai e fatto valere un ideale altrettanto stoico di liberazione e imperturbabilità che però, rendendo patologico ciò per gli Stoici è naturale, alza ulteriormente di livello le pretese di controllo e appare perciò differibile solo a un futuro sovrannaturale di resurrezione.

Ecco allora nel frattempo la resistenza, appunto la continenza, come unica possibilità di azione. Per l'uomo cristiano diventa così naturale, ma di una naturalità corrotta o comunque indebolita – Abelardo avrebbe detto "viziata" –, avere desideri giudicati disonesti, essere cioè costantemente stimolati dalla tentazione – e non a caso la suggestione è equiparata da Agostino al serpente (*De serm. Dom.* I 12, 34) – a cui però è sempre possibile, per quanto difficile, resistere. Si capisce bene allora come l'eroe cristiano non sia né il cittadino virtuoso di Aristotele, temperato nei desideri e nella loro soddisfazione e perfettamente integrato nel proprio contesto "politico", né l'impassibile saggio stoico, ormai liberato dalle emozioni, ma piuttosto il santo, un uomo che, pur non essendo privo di tentazioni, è tuttavia capace di resistere a esse, per poterne rendere conto solo e direttamente a Dio.

a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo». Il radicale assoggettamento religioso dell'uomo cristiano fa sì che anche il celeberrimo comandamento dell'amore del prossimo non solo presupponga l'amore di Dio (genitivo soggettivo), essendo un dono della carità (cfr. del resto 1 Gv 4, 7), ma sia anche e soprattutto in funzione dell'amore di Dio (genitivo oggettivo): «dilectio proximi non est meritoria nisi propter hoc quod proximus diligitur propter Deum» (Tommaso, *Sum. theol.* II-II, q. 27, a. 8, sc 1).

È vero che una diversa idea di natura si affermerà a partire dal XII secolo e poi con l'ingresso, nella cultura tardo medievale, dell'opera aristotelica e del sapere scientifico greco-arabo. Ma questa evoluzione avviene sempre in un contesto eminentemente cristiano, in base cioè a consolidati presupposti teorici e religiosi che ne comandano la realizzazione. Sta di fatto che la "natura" medievale resta una creatura e come tale dipendente da una ragione teonomica e da una finalità teofanica. Pertanto è solo nella grazia che la natura – anche nell'accezione di ascendenza aristotelica che le attribuisce Tommaso – trova una condizione di piena e autentica realizzazione, perché è solo la grazia che ne costituisce il principio di liberazione.

Detto questo, va però aggiunto, ed è il secondo aspetto che merita attenzione, che il modello stoico dell'apatheia non esaurisce certo l'ideale cristiano, ma anzi ne costituisce per certi versi l'esatta negazione. «Se l'apatheia è quando nessun affetto può assolutamente toccare l'animo», scrive Agostino (De civ. Dei XIV 9, 4), «chi non giudicherà questa insensibilità (stupor) peggiore di tutti i vizi»? Si pensi del resto alla cosiddetta "scena del giardino" di Confessioni VIII 8-12, dove l'irrompere della grazia provoca uno stato di assoluto sconvolgimento emotivo. L'uomo cristiano è quindi un individuo dalle grandi passioni, prima fra tutte la passione d'amore per Dio (che poi si riflette, come si è accennato, ma solo in modo secondario e funzionale, nell'amore per il prossimo). A questo tema è dedicato lo studio di Riccardo Fedriga e Roberto Limonta (Vivo ego, iam non ego. Un caso singolare di incontinentia in Tommaso d'Aquino e le sue fonti), molto originale e istruttivo, poiché offre un'immagine ben diversa di un autore come Tommaso, la cui presunta ortodossia aristotelica è spesso considerata alternativa rispetto al teocentrismo di Agostino.

In breve, Tommaso muove da una rilettura dell'interpretazione di Gal 2, 19-20 proposta dallo pseudo-Dionigi (*De div. nom.* IV 13) – di cui Fedriga e Limonta ricostruiscono con intelligenza l'intertestualità – per formulare una tesi sulla veemenza dell'amore divino, che viene espressa facendo un uso paradossale e metaforico del motivo dell'incontinenza. Se l'incontinenza è, di consueto, una forma di debolezza della volontà che si determina quando l'impeto della passione sovrasta la ragione, impedendole di considerare in concreto ciò che conosce in astratto, l'incontinenza dell'amore divino si ha, al contrario, quando la volontà è potenziata dalla spiritualità della passione e resa oltremodo operativa. Ciò accade perché la volontà è infiammata dalla carità che, operando in modo irresistibile il desiderio dell'uomo, lo conforma a quello divino.

L'incontinenza così intesa diventa allora slancio mistico che annulla «ogni distinzione e distanza tra la creatura e Dio» (p. 461). Tommaso riproduce il dissidio dell'incontinente attraverso una «lectio brevis» (p. 466) dell'autorità paolina: «dicit enim Dionysius quod Paulus per incontinentiam divini amoris dixit: vivo ego iam non ego» (Sum. theol. II-II, q. 156, a. 2, ar. 3). Viene così restituito un «respiro akratico» (p. 466) alla citazione, attraverso la tensione tra io vivo e non più io, che con tutta evidenza rimanda a un'identità agostinianamente espropriata dalla grazia divina. Questo, d'altra parte, trova un'ulteriore e straordinaria conferma nel teocentrismo (concetto su cui insistono giustamente i due studiosi) espresso nel testo dello Pseudo-Dionigi, dove si dice – nella versione greco-latina letta da Tommaso (cfr. Tommaso, In De div. nom. IV. lec. 10) – che Paolo era tutto contenuto dall'amore divino («propter quod et Paulus magnus in continentia divini factus amoris»). Qui la metafora dell'incontinenza si risolve e rovescia, con un minimo gesto grafico, nell'in-continentia, cioè in quell'essere contenuti che è la condizione eminentemente cristiana della natura medievale a cui si accennava prima. Una condizione espressa attraverso il dispositivo della causalità intelligibile, cioè dell'immanenza di una causa trascendente, e conformemente alla quale è solo nella grazia che la natura, in quanto creatura, conserva la sua piena e perfetta integrità, vale a dire il perfetto esercizio delle sue funzioni.

L'intero dibattito medievale sull'akrasia si situa, d'altra parte, in un contesto teorico che, come ci ricorda Guido Alliney (Liberi di peccare. Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand sull'ostinazione dei dannati), eccede ampiamente il paradigma aristotelico, mostrando «in filigrana la psicologia di Agostino» (p. 482). A giocare un ruolo decisivo è infatti la volontà intesa come facoltà distinta dalla ragione. In un'etica che, come si è visto, si fonda sul comando e sulla messa alla prova, il merito dell'uomo, chiamato a scegliere tra bene e male, sembra risiedere proprio nella resistenza alla tentazione (per cui non basta, socraticamente, essere sapienti per essere buoni): alla capacità di scegliere viene pertanto attribuita la sostanza morale della persona. Di conseguenza anche nel dibattito sull'akrasia la volontà assume una centralità estranea ad Aristotele, benché il suo ruolo venga diversamente interpretato. Semplificando, si può dire che in alcuni autori essa riflette l'impotenza dell'intelletto accecato dalla passione, mentre in altri è lei stessa che, acconsentendo alla passione, manipola e confonde la ragione. Su questo insistono soprattutto gli studi di Marialucrezia Leone (Propter vehementiam passionis: la debolezza

acratica in Goffredo di Fontaines) e Francesco Fiorentino (*Il potere della volontà sull'intelletto nei dintorni di Duns Scoto*), articolando le posizioni – diverse e in reciproco conflitto – di Tommaso, Goffredo, Enrico di Gand, Egidio Romano e Scoto.

Tuttavia, proprio perché la volontà si configura in primo luogo come strumento di responsabile adesione al comando divino, sembra che nel dibattito tra intellettualismo e volontarismo la posta davvero in gioco continui a essere teologica e religiosa. Ed è in questa prospettiva che può essere compresa anche la questione dell'intellettualismo socratico (di cui, come si è già detto, la teoria aristotelica dell'*akrasia* costituisce una critica): è questo il terzo punto che qui ci premeva affrontare. Il tema del socratismo, oggetto di ampia attenzione nelle sezioni sull'antichità, riaffiora e culmina nel notevole saggio di Valentin Braekman (*Ockham et la possibilité de vouloir le mal* sub ratione mali), il quale ci ricorda che, anche se spesso contestato, il celeberrimo adagio socratico *nemo sua sponte peccat* non è mai stato veramente rigettato se non in ragione delle sue fastidiose conseguenze morali: «comment les blâmes, les punitions et les reproches peuventils encore être justifiés, si nul n'est méchant volontairement?» (p. 569).

In realtà si potrebbe obiettare che il socratismo non implica un'identificazione tra involontarietà e irresponsabilità, ma piuttosto, conformemente al suo impianto umanistico e intellettualistico, «la necessità che la pena abbia finalità educative piuttosto che repressive»<sup>7</sup>. Del resto, proprio questo valore morale e giuridico attribuito al sapere sembra costituire il punto storicamente decisivo. Lo evidenzia a suo modo anche il già citato testo di Fulvia de Luise, quando sottolinea che Aristotele, pur rettificando la posizione sostenuta da Socrate, riduce di fatto «la disciplina del volere» a «una forma di sapere» (p. 90).

Per il medioevo si è parlato (almeno a partire da Gilson), di un "socratismo cristiano", certo con riferimento prevalente al tema delfico del *nosce te ipsum*. Ma è chiaro che, andando al fondo speculativo delle cose e al di là di una retorica edulcorante, cristianesimo e socratismo appaiono radicalmente irriducibili. E non solo perché nel cristianesimo, come già puntualizzava lucidamente Guido Calogero<sup>8</sup>, l'edonismo socratico è rovesciato in un'etica della rinuncia e della

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Così G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Bibliopolis, Napoli 2005, p. 284; illuminante a questo proposito è il breve cenno in Plat., *Ap.* 26a.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> G. Calogero, Scritti minori di filosofia antica, Bibliopolis, Napoli 1984, p. 275.

sofferenza, ma anche perché è proprio la tesi dell'insegnabilità della virtù a risultare inaccettabile, nella misura in cui per il cristiano la virtù autentica – che altro non è che quella che salva – resta un dono umanamente indisponibile, che dipende da fattori trascendenti.

Non è un caso che ad affermare un socratismo più autentico, nel Medioevo, sia una figura dottrinalmente controversa come quella di Sigieri di Brabante. È a lui, infatti, che può essere attribuita la tesi, dall'indiscutibile sapore socratico, secondo cui lo studio serve non solo a essere sapienti ma anche e soprattutto a diventare buoni (e felici): «studere debet unusquisque ad hoc ut fiat bonus» (*Quaest. in Metaph.* VI, 9, p. 326, ll. 15-16 Maurer). Un'idea, evidentemente scandalosa, nel cui intellettualismo la sensibilità teologica medievale ha riconosciuto il naturalismo pelagiano. Di qui, tra le proposizioni condannate nel 1277, l'articolo 130 [166]: «"Se la ragione è retta, la volontà è retta" è un errore, perché contrario alla glossa di Agostino sul detto del Salmo [118, 20]: "L'anima mia bramò di desiderare, ecc."; e perché in base a questo principio alla rettitudine della volontà non sarebbe necessaria la grazia, ma solo la scienza, che fu l'errore di Pelagio».

Da questo punto di vista, allora, tornando al saggio di Braekman, si può dire che Ockham, da pensatore religioso e credente qual è, prolunghi un'istanza tipicamente cristiana, difendendo, attraverso il primato assoluto della volontà nella sua indifferenza morale e causale, un'etica teonomica fondata sulla conformità dell'intenzione al precetto divino, per cui in alcun modo la conoscenza del vero determina la realizzazione del bene. Tuttavia, il suo obiettivo polemico non è tanto l'intellettualismo che si annida nella filosofia "a-teologica" delle università, quanto un certo naturalismo metafisico su cui si fonda il concordismo teologico del XIII secolo. E su tutto l'idea che l'uomo, agendo, non tenda mai verso il male, ma la volontà si volga sempre verso un determinato bene. Che è senza dubbio una delle grandi tesi del "naturalismo" greco, per cui ogni vivente possiede una naturale tendenza – che gli Stoici chiamavano *oikeiosis* – alla propria conservazione, che tuttavia può elevarsi da un egoistico impulso di sopravvivenza a una visione di più ampio spettro, grazie all'esercizio della razionalità. Una tesi fatta in parte propria dalla metafisica greco-araba e ambiguamente combinata con l'istanza teologica del carattere trascendentale del bene.

Secondo Ockham, però, il quale fa qui valere un'intuizione etica eminentemente cristiana, schiacciare la volontà sulla natura, subordinandola intrinsecamente al bene, vuol dire privarla, al modo degli intellettualisti, di qualsiasi intenzione autenticamente malvagia, dal momento che l'uomo tenderà sempre verso ciò che gli appare un bene. Ecco il criptico ma perdurante socratismo etico, per cui nessuno pecca se non ignorando ciò che per lui è veramente bene. In altri termini, Ockham critica l'incoerenza di un sapere teologico che rischia di contraddire, con i propri assunti teorici, i suoi stessi principi cristiani. E per fare chiarezza si serve dell'analisi del linguaggio, che gli consente di disambiguare, come Braekman mostra con grande finezza, il termine *bonum*, distinguendone la connotazione morale, cioè il rapporto dell'intenzione dell'agente con la prescrizione divina, da quella metafisica, che rimanda all'essere nella sua integralità e che come tale costituisce l'oggetto proprio della volontà sotto la ragione moralmente indifferente del desiderabile (*volibile*).

Il bene in senso morale, cioè l'obbedienza al comando divino, non va pertanto confuso con il bene come desiderabile che contraddistingue, questo sì, una tendenza naturale (non si può infatti che volere il volibile). Fermo restando, allora, che volere il male sotto l'aspetto del male vuol dire volere il male intenzionalmente, essendo coscienti che l'atto voluto è interdetto – il che non è di per sé una tesi cristianamente inaudita –, cosa significa la prospettiva alternativa (sottoscritta, per es., da Tommaso), per cui il male è sempre voluto sotto l'aspetto di bene? In sostanza, significa fare un uso improprio del termine "bene", perché se anche chi compie il male per malvagità lo fa sempre in vista di qualcosa di desiderabile, in questo caso non si parla di "bene" secondo il senso morale.

Ockham dunque non nega che in un certo senso – immorale – il peccatore concepisce il suo atto come bene. E anche da questa angolatura è evidente che non si allontana poi tanto dal pensiero dei suoi predecessori. È vero però che, conformemente a una profonda revisione critica del sapere greco-arabo, Ockham svuota le nozioni di bene e di male «della loro sostanza metafisica, a vantaggio di un significato propriamente morale» (p. 593) che – è opportuno ricordare – consiste nell'adempimento di quanto prescritto dalla autorità divina. Di qui l'assoluta indifferenza morale (e causale) della volontà umana, tesi quindi eminentemente teologica (come dal saggio di Braekman emerge con chiarezza), cioè dipendente da presupposti puramente religiosi. Eppure, poiché Ockham si mostra consapevole della possibilità "ateistica" che l'uomo ha di non optare per un fine ultraterreno (Ord. I, d. I, q. 6, p. 503), si è tradizionalmente voluto vedere in questa presunta "autonomia progettuale" un'anticipazione

della modernità.

Certo non si intende qui misconoscere la creatività storica del medioevo. Eppure è curioso, anche solo in una pura ottica di secolarizzazione, fondare un'idea di emancipazione e autodeterminazione su un modello antropologico e psicologico chiaramente pensato in funzione di un'etica del comando e dell'obbligazione divina. È vero che, rispetto al determinismo teologico del secondo Agostino, la volontà di Ockham è assolutamente libera di convertirsi al bene, e in questo si può riconoscere la sostanza di una classica dottrina sinergistica e "semipelagiana" della giustificazione; ma dal punto di vista delle autentiche possibilità umane, e quindi di un'efficace capacità creativa o costruttiva dell'individuo, non si danno alternative reali a questa conversione, cioè a un libero assoggettamento al progetto divino. Il «pluralismo etico» resta una tragica e velleitaria illusione, fatta salva l'imperscrutabile imprevedibilità della misericordia divina che può salvare chiunque (dunque anche il peccatore) sine omni ratione (Ord. I, d. 41, g. un., pp. 606-607); ma anche in questo caso, se la salvezza arriva malgrado lui, la sostanza non cambia.

Più che anticipare la modernità, sembra allora che il volontarismo di Ockham radicalizzi quella polarizzazione tra uomo e Dio che costituisce un tratto saliente del cristianesimo fin dagli esordi, prolungandone, pur con linguaggi e sensibilità nuove, l'interpretazione "libertaria" origenista, ma paradossalmente senza quell'idea metafisica di progresso che ne caratterizza l'ottimismo escatologico. Anzi, per conformarsi al dettato teologico sulla dannazione eterna, Ockham è costretto a forzare i suoi principi teorici immaginando un intervento dell'onnipotenza divina che, conservando nella sua integralità l'atto ostinato del dannato, ne revoca la contingenza del volere. Viene così bloccata tragicamente la volontà nella sua espressione malvagia e impedita di fatto una naturale possibilità di riscatto (Rep. II, q. 15, pp. 341-344 e, in questo volume, Alliney, p. 500, su Scoto). Ecco allora, e concludiamo, che rispetto a questo sradicamento dell'uomo, posto sostanzialmente e senza mediazioni di fronte all'imperialismo della trascendenza, la "modernità" sembra caratterizzata non solo dalla possibilità dell'abbandono della prospettiva teologica, ma anche, se non soprattutto, dalla progressiva riscoperta della mediazione: un luogo naturale e sociale nel quale primariamente reinsediare l'uomo

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Così descrive la coesistenza di diversi orientamenti presupposta da Ockham I. Sciuto, *L'etica nel Medioevo*, cit., p. 295.

e ripensarne la libertà e la sensibilità morale in modo naturalistico e culturale.

Sapienza Università di Roma massimiliano.lenzi@uniromai.it

Polo Liceale Pietro Aldi di Grosseto manuelmazzetti88@gmail.com



# Ancora sull'autonomia della politica in Machiavelli: Alcune riflessioni

## di Pietro Secchi

Le presenti pagine nascono dalla lettura del libro di Andrea Suggi, Sotto il cielo della Luna. Fato e fortuna in Pietro Pomponazzi e Niccolò Machiavelli, pubblicato per i tipi di ETS, nel 2019. Questo breve ma estremamente incisivo volume si inserisce in un fervore della critica machiavelliana che fra il cinquecentenario della pubblicazione del Principe, il 2013, e quello dei Discorsi, il 2017, pare crescere sempre di più, tanto nel desiderio di riconoscere, in una veste più autentica, i tratti essenziali del suo pensiero e della sua personalità, al di là di ormai stanchi cliché, quanto nell'acribia e nel coraggio di tornare sui punti cardine, sulle vere e proprie *cruces* ermeneutiche. Si segnalano, con il primo obiettivo, fra gli altri, i libri di Alberto Asor Rosa<sup>1</sup>, Maurizio Viroli<sup>2</sup>, Marcello Simonetta<sup>3</sup>; vi sono poi, più orientati nel secondo senso, ciascuno in accordo con le sue specificità, il librointervista di Gennaro Sasso, curato da Antonio Gnoli<sup>4</sup>, che, al di là della forma agile e peculiare con la quale si presenta, torna su alcuni nuclei teorico-politici decisivi, quali ad esempio il tema del conflitto e la specifica declinazione che si conferisce al concetto di "peccato",

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Cfr. A. Asor Rosa, *Machiavelli e l'Italia. Resoconto di una disfatta*, Einaudi, Torino 2019.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Cfr. M. Viroli, *La redenzione dell'Italia. Saggio sul "Principe di Machiavelli*", Laterza, Roma-Bari 2013.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> M. Simonetta, *Tutti gli uomini di Machiavelli*. *Amici, nemici (e un'amante)*, Rizzoli, Milano 2020.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> A. Gnoli-G. Sasso, *Gli inetti e i corrotti. Conversazioni su Machiavelli*, Bompiani, Milano 2013.

e l'ultima monografia di Michele Ciliberto<sup>5</sup> (cui si deve anche la ristampa dell'edizione degli *Opera Omnia* curata da Mario Martelli nel 1971), che mira a delineare il personaggio in tutta la sua brillantezza ed assoluta peculiarità all'interno del mondo dell'umanesimo fiorentino, il lavoro di Carlo Ginzburg<sup>6</sup>, che include un saggio anche sul manoscritto dei *Ghiribizzi al Soderini*, nonché il recentissimo studio di John P. McCormick<sup>7</sup> che indugia sul concetto di potere e sulla dicotomia fra il popolo e le *élites*. Non si possono, infine, non richiamare – susciteranno un vivissimo dibattito – gli studi ancora *in fieri* di Gaetano Lettieri<sup>8</sup>, sia su alcuni dati materiali e biografici relativi all'ultimo Machiavelli, sia sulla presenza cospicua e determinante di fonti bibliche nella sua opera.

Il testo di Suggi è da annoverare sicuramente tra i contributi con un taglio più tecnico e specifico. Si pone con estrema forza, sia retorica sia concettuale, un dilemma talmente consumato e dibattuto che riproporlo potrebbe apparire pleonastico, per non dire stucchevole, oppure, come è invece nell'opinione di chi scrive, assolutamente ineludibile. E senza dubbio, perché è chiaro che qualsiasi discorso sul Segretario, che non continui a macerare rileggendo ogni opera, epistolario compreso ovviamente, per tornare ossessivamente sulla possibilità dell'agire politico, se si vuole, della virtù, la quale però è un che sempre da definire, sarebbe semplicemente un non-discorso. Così Suggi non esita e mostra fin da subito una lacerazione che travaglia costantemente e, in ultima istanza, indebolisce o comunque lascia ferito e falcidiato l'anelito ultimo, la fiducia nella capacità di trasformare e ritrasformare le condizioni date. Va da sé che un anelito ferito e falcidiato, non è meno anelito e non è meno forte. È opportuno partire proprio dalle parole dell'autore, archetipiche: «Una contraddizione attraversa tutta l'opera di Machiavelli, quella tra la appassionata rivendicazione di un potere di iniziativa proprio della politica e la concezione della natura umana come immutabile, tale da costringere gli uomini ad agire sempre e soltanto nel modo in cui

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>Cfr. M. Ciliberto, *Niccolò Machiavelli*. *Ragione e pazzia*, Laterza, Roma-Bari 2019.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup>C. Ginzburg, Nondimanco: Machiavelli, Pascal, Adelphi, Milano 2018.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> J. P. McCormick, *Democrazia machiavelliana*. *Machiavelli*, il potere del popolo e il controllo delle élites, trad. it. di A. Carocci, Viella, Roma 2021.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Cfr. G. Lettieri, *Nove tesi sull'ultimo Machiavelli*, «Humanitas» 72 (2017), pp. 1034-1089. <sup>9</sup> Ginzburg, a riguardo, cita Croce che, riferendosi in senso più ampio anche alla morale, parla di una «questione che forse non si chiuderà mai». cfr. C. Ginzburg, *Nondimanco*, cit., p. 31.

essa li obbliga»<sup>10</sup>. I luoghi da esaminare sarebbero innumerevoli e, si potrebbe dire, pressoché incircoscrivibili, ad alcuni si farà giocoforza riferimento, per cui Suggi, sulla scia delle estese riflessioni di Sasso, opta per i due *loci classici*: i *Ghiribizzi* al Soderini, scritti fra il 13 e il 21 settembre 1506, una «responsiva», quasi certamente non spedita, al nipote del gonfaloniere perpetuo, Giovan Battista, da un lato; il celeberrimo venticinquesimo capitolo del *Principe*, del 1513, segnato, sempre secondo Sasso, da una quasi incredibile fallacia argomentativa".

Immutabilità della natura umana, in primo luogo, uniformità della storia, si deve aggiungere, perché entrambe, se assunte come assolute, minano non soltanto la prassi, bensì la pensabilità stessa dell'autonomia della politica. Ed è particolarmente rilevante non invertire la relazione genetica. Perché, per Machiavelli, è impossibile, ingenuo, se non addirittura arrogante, pensare i molti come derivazione necessaria dall'Uno (sarà decisivo mettere a fuoco la relazione con la filosofia, in senso tecnico). È la storia ad essere il prodotto degli individui, delle loro inclinazioni, dei loro desideri, delle loro passioni e non viceversa, perché la storia null'altro sarà mai se non una plurale, spesso resistente alla comprensione (Guicciardini non è così lontano come si crede), successione di vicende che non sottendono né un'essenza né un fine (il giogo della fortuna è il giogo del caso, del rischio, dell'imminenza della catastrofe). Ma si prenda l'avvio dai Ghiribizzi. Il momento psicologico è fra i più duri, ante res perditas. Si è assistito alla caduta rovinosa, e in fondo giusta e meritata, di Cesare Borgia. Benché questi, infatti, possa apparire come il modello (ma è possibile imitare?) per coloro che abbiano acquisito il principato grazie alla fortuna e benché abbia messo in atto, di volta in volta, tutto ciò che era necessario per mantenerlo ed accrescerlo, dando così l'impressione di possedere la fondamentale capacità di «prevedere le cose discosto»<sup>12</sup>, sì da favorire il bene ed opporsi per tempo al male, ha appena commesso un errore fatale. Ha acconsentito, infatti, all'elezione di Giulio II, illudendosi che «e' benefizi nuovi faccino dimenticare

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> A. Suggi, Sotto il cielo della Luna. Fato e fortuna in Pietro Pomponazzi e Niccolò Machiavelli, ETS, Pisa 2019, p. 55.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Cfr. G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, vol. I, *Il pensiero politico*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 428-433.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> N. Machiavelli, *Lettere*, 205, in Id., *Tutte le opere*, secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), a cura di M. Ciliberto, coordinamento di P. D. Accendere, Bompiani, Milano 2018 p. 2831.

le iniurie vecchie»<sup>13</sup>. Al cospetto del duca Valentino, che pur aveva «l'animo grande e l'intenzione alta»<sup>14</sup>, tutto crolla per Machiavelli. Nessuno, realmente, può leggere continuamente e senza sbagliare mai le situazioni, perché prima o poi, nonostante gli sforzi estremi dei più accorti e intelligenti, le contingenze si rivelano refrattarie, ostili o inaccettabili alla nostra natura. Viene meno il riscontro fra il modo di agire e le circostanze, il criterio più forte elaborato nei *Ghiribizzi*, e allora non c'è scampo. Ecco perché persone che si comportano nella stessa maniera possono conseguire risultati opposti o, al contrario, persone che si comportano in maniera opposta possono conseguire gli stessi risultati. Si legge:

Io credo che, come la Natura ha facto ad l'huomo diverso volto, così li habbi facto diverso ingegno et diversa fantasia. Da questo nascie che ciascuno secondo lo ingegno et fantasia sua si governa. Et perché da l'altro canto e tempi sono varii et li ordini delle cose sono diversi, ad colui succedono ad votum e suoi desiderii, et quello è felice che riscontra el modo del procedere suo con el tempo, et quello, per opposito, è infelice che si diversifica con le sue actioni da el tempo et da l'ordine delle cose<sup>15</sup>.

#### E ancora:

Ma, perché e tempi et le cose universalmente et particularmente si mutano spesso, et li huomini non mutono le loro fantasie né e loro modi di procedere, adcade che uno ha un tempo buona fortuna et uno tempo trista. Et veramente, chi fussi tanto savio che conoscessi e tempi et l'ordine delle cose et adcomodassisi ad quelle, harebbe sempre buona fortuna o e' si guarderebbe sempre da la trista, et verrebbe ad essere vero che 'l savio comandassi alle stelle et a' fati. Ma, perché di questi savi non si truova, havendo li huomini prima la vista corta, et non potendo poi comandare alla natura loro, ne segue che la Fortuna varia et comanda ad li huomini, et tiègli sotto el giogo suo<sup>16</sup>.

Se quel che conta di più non è che gli uomini abbiano la vista corta – per ovviare a questo vi sarebbe l'educazione, un tema costitutivo, per esempio, per Ciliberto, ma permanentemente da assicurare nella

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> N. Machiavelli, *Principe*, VII, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 831.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Ivi, p. 830.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> N. Machiavelli, Lettere, 116, in Id., Tutte le opere, cit., p. 2700.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Ivi, pp. 2700-2701.

sua mera possibilità – bensì che non possano «comandare alla natura loro», da dove nasce il biasimo per Cesare? Perché non è soltanto uno degli exempla, o per meglio dire, dei trofei della fortuna, imperatrix mundi, per citare uno dei più famosi carmina burana? Siamo al cuore del dissidio, della tensione, della contraddizione come sostiene Suggi. Sasso la legge come scaturigine iterativa e progressiva del *Principe*, una vera lotta corpo a corpo fra consapevolezza e volontà<sup>17</sup>. Per il momento, tuttavia, è importante insistere sull'immutabilità della natura umana. È palesata spesso, dagli occhi dell'uomo fra gli uomini, che ha letto sì gli antichi, ma che soprattutto ha vissuto e osservato con una attenzione maniacale, con l'idea mai abbandonata. di assommare elementi per formulare un giudizio politico proficuo. Un'idea spesso colpita, fustigata, anche umiliata da chi si è rifiutato di servirsi del suo contributo. Perché sempre gli uomini hanno agito allo stesso modo, «ingrati, volubili, simulatori» 18, più rispettosi del timore che dell'amore, più pronti a dimenticare «la morte del padre che la perdita del patrimonio»<sup>19</sup>, soliti annoiarsi nel bene e dolersi nel male, incapaci di fare alcunché di buono, se non per necessità. E di più, vili, irresoluti, schiavi di una natura che non sa essere né completamente buona, né completamente cattiva, che fa scegliere loro «certe vie del mezzo che sono dannosissime»<sup>20</sup>. Sono nondimeno ambiziosi, tanto da pretendere ostinatamente tutto quel che possono acquistare e al tempo stesso ciechi (hanno «la vista corta», si diceva, appunto), tanto da non saper valutare i propri limiti. E della propria caduta, meschinamente, si pensi ai principi italiani che hanno perduto i loro domini, tutto incolpano fuorché loro stessi. Eppure, se non è dato «comandare alla natura», che cos'altro avrebbero potuto e potrebbero fare? Pomponazzi, nelle parole di Suggi, è filosofo più ferreo, impietoso nel senso dell'ineludibilità della logica, e, forse, anche più sereno di Machiavelli (seppur ne adombri un certo nichilismo)<sup>21</sup>. In lui, rinascono, infatti, i lineamenti limpidi del filosofo greco, che, nel reale tutto, riconosce un ordine tanto rigoroso quanto non celato. Ogni ente, ogni fenomeno vi si iscrive e vi si colloca, in una dottrina dei

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Cfr. G. Sasso, Niccolò Machiavelli, cit., p. 414.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> N. Machiavelli, *Principe*, XVII, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 865.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Ihidem

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I 26, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 380.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Cfr. A. Suggi, op. cit., p. II.

principi rispetto alla quale non v'è alternativa. È esattamente questa consapevolezza, però, che mette al riparo da ogni egoismo. Il filosofo che vede è anche saggio, l'ordine che è ragione, ipso facto, è anche irrefutabile, l'uomo che diventa filosofo, se non felice, può essere, per lo meno, sereno. Machiavelli non può squadernare al saggio un ordine di questo genere, che sia accessibile all'occhio dell'anima o all'intelletto agente. Per il Segretario, ed è un punto decisivo, l'unica necessità è la non necessità e, dunque, lo stato d'animo non può che derivare dalla concretezza, mutevole e, ad ogni modo, puntiforme. E visto il fallimento, precoce o tardo, del "riscontro", in fondo, l'uomo, se si leggono con l'opportuna inflessibilità i Ghiribizzi e la seconda metà del venticinquesimo capitolo del *Principe*, di cui si parlerà a breve, non può che essere meschino. Da dove allora, l'esortazione continua all'analisi, il tarlo martellante dell'"occasione", l'elogio della prudenza, l'indicazione, extrema ratio, dell'educazione? Da dove, in altri termini, ante e post res perditas, la costruzione della politica? Suggi parla di una volontà pervicace di non arrendersi, a costo della petizione di principio, «perché il nostro libero arbitrio non sia spento»<sup>22</sup>. Eccoci, allora, al Principe. Il Nostro, con il ritorno dei Medici a Firenze, ha perso il suo ruolo il 7 novembre 1512. Un anno dopo, è coinvolto nella fallita congiura di Pietro Paolo Boscolo, è arrestato e perfino torturato. Liberato in marzo, per lui si aprono le porte dell'esilio a Sant'Andrea in Percussina. Se prima la politica è sempre stata inseparabile dal "fare", non esiste Machiavelli senza le legazioni, ora è costretta a tornare sui propri fondamenti, e svelare radici, connessioni teoriche, tentativi, persino spiragli. Altro Machiavelli non sa fare, altro non vuole. Firenze diventa un principato (nel 1514 gli Otto di Pratica sostituiscono i Dieci di Balia). Principe o duca di Urbino diventa anche Lorenzo de' Medici il Giovane, cui ci si rivolge. E il principato è dunque il problema da analizzare, non come apologia o come sua semplice fenomenologia; piuttosto, come opzione ultima, seguita alla crisi della repubblica. È per questo che i primi diciotto capitoli dei *Discorsi*, composti o concepiti necessariamente negli stessi mesi, aprono l'orizzonte teorico del Principe. Tenere un principato nuovo, con i mezzi ordinari, è cosa nota, si rivela impossibile, «perché in ogni città si truovano questi dua umori diversi; e nasce da questo, che il populo desidera non essere comandato né oppresso dai grandi, e li grandi

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> *Ibidem.* Per la citazione machiavelliana, si veda *Principe*, XXV, in N. Machiavelli, *Tutte le opere*, cit., p. 897.

desiderano comandare e opprimere el populo»23. E se è vero che è consigliabile cercare di «assicurarsi de' grandi»<sup>24</sup>, perché son pochi, e che nessun principe può salvarsi, a meno di non avere «el populo amico»<sup>25</sup>, è altrettanto vero che questo equilibrio, nel costitutivo squilibrio delle cose umane che di necessità o «salghino» o «scendino» 26 è, nella migliore delle ipotesi, effimero. Il Principe è, pertanto, non un banale, inutile, progetto della virtù; è un progetto della «virtù estraordinaria»<sup>27</sup>, di una virtù, in grado di leggere i tempi e le persone, gli amici e i nemici, interni ed esterni, di muoversi e adattarsi. Un atto volontaristico? Troppo vago. Una pazzia, ci dice Ciliberto, intendendo il rifiuto che la consequenzialità richiederebbe. Una contraddizione? Quel che è certo è che il venticinquesimo vuole rovesciare (per intero, vi riesce?) la prospettiva dei *Ghiribizzi*: «Nondimanco, perché il nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi»28. E ancora: «E benché sieno così fatti, non resta però che gli uomini, quando sono tempi quieti, non vi potessino fare provvedimenti, e con ripari e argini, in modo che, crescendo poi, o egli andrebbano per uno canale, o l'impeto loro non sarebbe né sì licenzioso né si dannoso. Similmente interviene della fortuna; la quale dimostra la sua potenzia dove non è ordinata virtù a resisterle»<sup>29</sup>. Qui Sasso, si diceva, individua una momentanea eppur innegabile fallacia. La fortuna ostenta il suo impero, già dimezzato, soltanto là dove non vi sia virtù vera, totale «ordinata a resisterle». Il che significa che se la virtù non decadesse dalla sua pienezza e dal suo vero essere, dovrebbe essere totalmente padrona della vita degli uomini. Ma qual è la causa di questa incompletezza? È viltà, ignavia, pigrizia, o è un limite intrinseco? Machiavelli non indaga. Non indaga perché è nell'*impasse* fra la volontà, che gli addita il primo motivo, e la consapevolezza, che continua a porgli innanzi il secondo. La questione non si risolve, sennonché nel giro di poche righe si ritrova la lucidità smarrita e tornano imperiosi i *Ghiribizzi*: «Né si truova

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> N. Machiavelli, *Principe*, IX, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 837.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Ivi, XXIV, p. 837.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Ivi, IX, p. 839.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> N. Macĥiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I 6, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 330; cfr. anche Id., *Istorie fiorentine*, V 1, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 1911.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Cfr. G. Sasso, Niccolò Machiavelli, cit., p. 421.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> N. Machiavelli, *Principe*, XXV, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 897.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Ivi, pp. 897-898.

uomo sì prudente che si sappi accomodare a questo; sì perché non si può deviare da quello che la natura lo inclina; sì etiam perché, avendo sempre prosperato camminando per una via, non si può persuadere partirsi da quella. E però l'uomo rispettivo, quando egli è tempo di venire allo impeto, non lo sa fare; donde rovina; ché se si mutassi di natura con li tempi e con le cose, non si muterebbe di fortuna»<sup>30</sup>.

Si ferma qui, Machiavelli? Non secondo Sasso, non secondo Suggi. Il ricorso al paragone della fortuna con la donna, quasi una trasfigurazione metodologica, e il rovesciamento ingiustificato, se non da un punto di vista etico – sull'etica ha scritto parole importanti Viroli<sup>31</sup> – del ventiseiesimo capitolo, "tengono", certo, molto poco. Tradiscono, però, la forza vera della politica, che non è altro che antropologia. L'uomo non si arrende comunque, neppure di fronte all'imperativo della sua stessa ragione. Si è al cospetto, lo si diceva, di un dilemma e di un esito determinanti, e non soltanto, anzi paradossalmente, in misura minore, a livello storico o storiografico.

L'ipotesi che in questa sede si ha intenzione di proporre è che la contraddizione non vi sia, che la si possa ridurre ad una difficoltà, drammatica, ad un dissidio, ma che l'autonomia della politica sia fondabile anche da un punto di vista teoretico. A tal fine si sollevano due interrogativi: 1) la natura umana è davvero immutabile? 2) la natura umana è conoscibile?

Suggi sostiene che Machiavelli non è Pomponazzi e non è piaggeria, se si ricorre di nuovo all'aiuto di Sasso. Questi vede, in particolare, un'irriducibilità rispetto a Polibio, al famoso sesto libro delle *Storie*: «Machiavelli aveva osservato che "nacquono queste variazioni de' governi a caso intra gli uomini"; e, per conseguenza il "cerchio" nel quale le repubbliche "girano" gli era apparso determinato assai più da un'inclinazione che una necessità inderogabile, dalla *physeos anagke* che, in Polibio, con assoluto rigore determina il corso dei governi»<sup>32</sup>. E successivamente precisa: «Uniformità, dunque, non assolutezza, inevitabile e necessaria»<sup>33</sup>. Che cos'è immutabile, dun-

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Ivi, p. 899.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Cfr. supra, n. 2.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> G. Sasso, Niccolò Machiavelli, cit., p. 484.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Ibidem. Si veda anche E. Garin, Machiavelli e Polibio, in Id., Interpretazioni del Rinascimento, 2 voll., a cura di M. Ciliberto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009, pp. 353-367, p. 362: «Si ha cioè chiara l'impressione che la necessità della natura sia nel pensiero di Machiavelli ben ferma, e che investa le vicende degli uomini costituendo un fondo di leggi immutabili, mentre la storia attraverso il variabile

que? Le inclinazioni, senza dubbio, i temperamenti, mai i singoli atti. Che gli uomini agiscano sempre allo stesso modo significa semplicemente che agiscano mossi dalle stesse caratteristiche "biologiche", queste sì, immutabili!, sovente messe in luce con un sorriso amaro; non significa mai che gli uomini vivano come nel grande anno stoico. Ciliberto evidenzia un passo del prologo della Clizia: «Se nel mondo tornassino i medesimi uomini, come tornano i medesimi casi, non passerebbono mai cento anni che noi non ci trovassimo un'altra volta însieme a fare le medesime cose che ora»<sup>34</sup>. Ebbene, quale sia l'efficacia dell'intervento sull'inclinazione implicherebbe la discussione sull'introduzione delle religioni, sull'acquisizione della prudenza e dell'educazione, che non è possibile condurre nel presente lavoro. Indubbio è, però, che nessuna inclinazione implichi impossibilità logica dell'alternativa. Il lettore si accontenti di questo, nella speranza di chi scrive, nell'ambito dei ragionamenti articolati. La risposta al secondo quesito deve essere più complessa e, quindi, dettagliata. Si è già detto che, per Machiavelli, l'unica necessità è la non-necessità. Si è detto anche dirimente chiarire il suo atteggiamento nei confronti della filosofia, intesa come disciplina in senso tecnico. Il Segretario, certamente non un naïf, si proclama, anche con un malcelato orgoglio, molto distante dalla filosofia, dalla convinzione di poter cogliere, addirittura per via infallibilmente deduttiva, la struttura dell'essere. Nell'incipit dei Discorsi, annuncia di esporre quanto sa e quanto ha imparato «per una lunga pratica e continua lezione delle cose del mondo» 35. Nella dedica a Clemente VII delle Istorie fiorentine, analogamente, scrive: «Io ho usata tutta quella diligenzia e arte che mi è stata dalla natura e dalla esperienzia prestata»<sup>36</sup>. Nel cinquantaseiesimo capitolo dei *Discorsi*, infine, è Suggi a sottolinearlo, la polemica si fa esplicita e si irridono quei filosofi che pensano «questo aere pieno di intelligenze»<sup>37</sup>. Che cosa si può conoscere? Poco, in realtà, molto

apparire dovrebbe aprire l'accesso all'azione politica». Sul ruolo di Machiavelli nella vicenda biografica e intellettuale di Garin, nonché sullo stretto legame proprio con gli studi di Sasso, è essenziale F. Bausi, *Tra politica e storia. Machiavelli e Guicciardini nella riflessione di Garin*, in O. Catanorchi-V. Lepri (eds.), *Eugenio Garin dal Rinascimento all'illuminismo*, Atti del Convegno, Firenze 6-8 marzo 2009, premessa di M. Ciliberto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011, pp. 125-155.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> N. Machiavelli, *Clizia*, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 2280.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> N. Machiavelli, *Discorsi*, I proem., in Íd., *Tutte le opere*, cit., p. 305.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, I proem., in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 1677.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> A. Suggi, *op. cit.*, p. 16.

poco. Quel che si osserva e che è spesso insufficiente. E se si calca sulla doverosità dell'imitazione è più per lo sdegno della miseria presente, ormai lasciato libero di esprimersi, che non per la sua effettiva praticabilità. Se la storia, infatti, non è uniforme nell'accezione di cui si è detto, essa è impossibile. Se lo è, è da sempre presente e, di conseguenza tautologica. Scrive Sasso: «Nel suo significato profondo lil naturalismo di Machiavellil, è tuttavia non uno schema metafisico. ma, come si diceva, un limite di comprensione storica e critica»<sup>38</sup>. Negando, senza nessuna liceità di equivoci, la possibilità di un'ontologia, si nega altresì la possibilità di una conoscenza dell'essenza della natura umana, sia essa determinata o indeterminata. Il riferimento a Pico della Mirandola naturalmente non è casuale. Il suo uomo-camaleonte è tale solo perché l'Uno è nei molti – ha meditato a fondo soprattutto il Filebo, oltre a Proclo – e tutto è in tutto. «scilicet suo modo»<sup>39</sup>. Per Machiavelli questo è impossibile. Impossibile è allora anche parlare della natura umana in termini dogmatici. Si suggerisce, *ergo*, che, piuttosto che alla teoria del *clinamen* di Lucrezio, riportata in auge da Alison Brown<sup>40</sup>, forte della certezza che il nostro autore abbia trascritto un manoscritto del De rerum natura, la fonte della sua posizione "anti-filosofica", sia il probabilismo di Cicerone. Lucrezio interessa al livello della ricostruzione dell'origine delle civiltà, non assolutamente come fisico. Troppo alta e incrollabile è la sua idea della ragione e della sua potenza. Se Machiavelli la condividesse, la «virtù estraordinaria» potrebbe divenire, con pochi sforzi, ordinaria. Cicerone invece apre la strada. È uomo di politica, vissuta e pensata, è uomo passato per alterne vicende subitamente capovolte, è uomo appassionato, che nelle difficoltà teoretiche ed epistemologiche ha mostrato una via. Non vi sono concordanze letterali, con gli Academica o con le Tusculanae disputationes, testi, peraltro onnipresenti fra XV e XVI secolo. Ci si soffermi ugualmente su alcuni passi. Il ventunesimo capitolo del Principe, per esempio: «Né creda mai alcuno stato potere sempre pigliare partiti securi, anzi pensi di averli a prenderli tutti dubii; perché si trova questo nell'ordine delle cose,

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, cit., p. 557.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> G. Pico della Mirandola, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*. *The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, with Text, Translation and Commentary by S. A. Farmer, Arizona Board of Regents for Arizona State University, Tempe (AZ) 1999, p. 320.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Cfr. A. Brown, *Machiavelli e Lucrezio. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*, Carocci, Roma 2013, p. 81.

che mai non si cerca fuggire uno inconveniente che non si incorra in uno altro; ma la prudenzia consiste in sapere conoscere le qualità degli inconvenienti e pigliare il meno tristo per buono»<sup>41</sup>. Pare di trovarsi dinnanzi, ci si perdoni, alle regole per la morale provvisoria di Descartes. Ancora, il sesto capitolo del primo libro dei Discorsi: «E però, in ogni nostra deliberazione si debbe considerare dove sono meno inconvenienti, a pigliare quello per migliore partito: perché tutto netto, tutto senza sospetto non si truova mai»42. Sulla scorta di queste insuperabili incertezza ed approssimazione, al secondo quesito non si può che rispondere con un no. Nulla, d'improvviso, è risolto, è fin troppo palese. Riuscire a leggere gli eventi, prevenirli, saper calibrare allo scopo le differenti scelte resta impresa durissima, «estraordinaria». Le difficoltà e il dissidio non svaniscono. Là dove non v'è conoscenza assertiva, tuttavia, non può esserci impossibilità (almeno per quel cade nella sfera degli strumenti di cui disponiamo); non può esservi, quindi, in modo cogente, immutabilità della natura umana. Per questo, la contraddizione, nell'opinione di chi scrive, non sussiste. Sospeso fra l'inconoscibilità di sé e l'inconoscibilità dell'essere o del mondo, l'uomo è pur costretto a vivere e ad agire. Ve lo spinge, fino allo stremo delle forze, Machiavelli. Ed ecco, finalmente, germogliare l'autonomia della politica (ecco il biasimo per Cesare Borgia!), figlia della parzialità e della debolezza della nostra esperienza, ma anche madre sempre pregna della sua speranza.

Liceo Classico Statale F. Vivona, Roma pietro.secchi74@gmail.com

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> N. Machiavelli, *Principe*, XXI, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 890.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I 6, in Id., *Tutte le opere*, cit., pp. 328-329.



# Guardare attraverso gli esempi

# di Martino Feyles

L'editore Castelvecchi ha recentemente ripubblicato *Estetica. Uno sguardo-attraverso* (Roma 2020), uno dei libri più importanti di Emilio Garroni e uno dei testi di riferimento dell'estetica italiana del secolo scorso. Trent'anni dopo la sua prima pubblicazione, benché l'orizzonte degli studi di estetica sia profondamente mutato, questo libro rimane attuale. In questo articolo vorrei mostrare le ragioni di questa attualità, analizzando *il problema dell'esemplarità dell'arte*. A mio avviso questo problema è il centro intorno a cui si dispongono i vari temi presenti nel libro l'interpretazione della terza *Critica* di Kant,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Anche nelle ricostruzioni storiografiche del dibattito interno agli studi di estetica del secolo scorso il centro del pensiero di Garroni viene il più delle volte individuato in questo problema. Desideri e Cantelli, nel paragrafo dedicato a Garroni della loro storia dell'estetica occidentale, citano lo stesso passaggio di Estetica. Uno squardo-attraverso da cui prendo le mosse in questo articolo, evidenziando la relazione tra l'estetica intesa come filosofia non speciale e il problema dell'esemplarità dell'arte (F. Desideri-C. Cantelli, Storia dell'estetica occidentale, Carocci, Firenze 2020, p. 603). Paolo D'Angelo, nella sua ricostruzione del dibattito interno all'estetica italiana del secolo scorso, distingue giustamente due fasi nell'evoluzione del pensiero di Garroni: una prima fase legata al dialogo tra estetica e semiotica e una seconda fase, in cui viene in primo piano il problema trascendentale kantiano del risalimento alle condizioni dell'esperienza. In questa seconda fase, in cui si situa Estetica. Uno squardo-attraverso, «[L]'estetica si configura allora per Garroni non come una filosofia dell'arte, ma come una «filosofia non speciale della condizione estetica dell'esperienza in genere» [...] Ne derivano conseguenze notevoli anche sullo statuto di ciò che chiamiamo 'opera d'arte'» perché - rileva D'Angelo - «l'estetica non ha ciò che comunemente chiamiamo 'arte' come proprio oggetto epistemico, bensì solo come referente, ovvero come occasione – sia pure 'esemplare' – per porre il problema del senso». P. D'Angelo, L'estetica italiana del Novecento, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 341.

la rilettura in chiave kantiana di Burke e Batteux, la tematizzazione del "circolo estetico", la rielaborazione dell'interrogazione trascendentale in termini di "guardare attraverso". Nello stesso tempo la questione dell'esemplarità è particolarmente significativa perché - come ha notato Stefano Velotti<sup>2</sup> e come cercherò di mostrare in questo articolo - implica un notevole allargamento degli orizzonti dell'estetica. Il modello della normatività esemplare, pur avendo un legame essenziale con le questioni fondanti dell'estetica kantiana, non è applicabile solo all'interno del mondo dell'arte o del gusto, ma anche nei diversi ambiti della filosofia della tecnica, della filosofia morale e politica, della ricerca storica in senso lato. In questo articolo, dopo aver delineato la relazione tra esemplarità e "guardare attraverso", cercherò dunque di mostrare in che modo la questione dell'esemplarità si possa riproporre al di fuori dei confini disciplinari dell'estetica, mantenendo però uno stretto legame con quello che, secondo Garroni, era il problema critico fondamentale.

#### I. Guardare attraverso l'arte

Estetica. Uno sguardo-attraverso è probabilmente il libro di Garroni che più somiglia a una storia dell'estetica. In realtà, l'approccio non è mai quello dello storico del pensiero, interessato a ricostruire l'evoluzione effettiva di una o più idee<sup>3</sup>. Anche se si confronta con alcuni dei più

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> In un articolo pubblicato su *Studi di estetica* qualche anno fa Stefano Velotti rilevava la centralità della questione dell'esempio non solo per l'estetica, ma per la filosofia in generale: «[M]olte parole-chiave che sono circolate in questi anni in ambito filosofico sono "esempi" di questo tipo: non, cioè, "casi" che sono membri di una classe previamente e surrettiziamente stabilita da un pensiero classificatorio, ma "casi" di una classe che non esiste, "esempi" di un senso normativo che non è già dato [...]. Foucault, per esempio, non ha fatto altro che proporre "esempi" (dall'esame del *panopticon* a quei comportamenti che mettono capo alla "cura di sé" o alla "parresia"); a una "logica" (meglio sarebbe dire a "un'estetica") dell'esemplarità dobbiamo probabilmente parole-chiave disparate ma ampiamente circolanti in ambito filosofico, come quella di "spettacolo" (Debord) o di "sublime isterico" (Jameson), di "stato di eccezione" (Agamben) o di "rischio" (Beck) [...]» (S. Velotti, *Dare l'esempio. Cosa è cambiato nell'estetica degli ultimi trent'anni?*, «Studi di estetica» 1-2 (2014), pp. 339-367, p. 344).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Questo approccio teoretico è molto evidente nei capitoli dedicati a Batteux e Burke. Garroni rilegge questi due autori in una prospettiva kantiana, con lo scopo di mostrare che anche prima della terza *Critica* l'estetica è stata intesa come una

significativi protagonisti della storia dell'estetica (Burke, Batteux, Kant, Hegel, Heidegger, Croce, Gentile e, più sullo sfondo, Merleau-Ponty, Derrida, Wittgenstein), Garroni legge la storia dell'estetica in una prospettiva teoretica: i "classici" dell'estetica sono reinterpretati all'interno di un discorso che ha una sua propria originalità. Al centro di questo discorso c'è una «tesi di fondo» che, fin dalle prime pagine viene presentata come il «filo conduttore» che il lettore è chiamato a seguire:

Ora ciò che chiamiamo "estetica" – questo, il filo conduttore del nostro discorso – è solo marginalmente una disciplina speciale volta all'esame di certi oggetti, per saperne di più, ad esempio scienza dell'arte o del bello, ed è invece essenzialmente uso critico del pensiero, che ha nell'arte, in ciò che da non molto tempo chiamiamo "arte", non un oggetto epistemico, ma un referente privilegiato. In un certo senso l'arte o il bello sono per l'estetica solo occasioni di riflessione, anche se si tratta di occasioni non solo rilevanti, ma anche esemplari, nel senso forte kantiano<sup>5</sup>.

riflessione trascendentale sulle condizioni di possibilità dell'esperienza e non come un sapere specialistico sull'arte o sulla bellezza. Questa lettura ha certamente un fondamento testuale. Garroni valorizza sapientemente l'ultima sezione dell'Inchiesta sul bello e sul sublime, dove Burke analizza la relazione tra linguaggio ed emozioni (cfr. E. Burke, A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful, Trad. it. di G. Sertoli-G. Miglietta, Inchiesta sul Bello e sul Sublime, Aesthetica, Mimesis, Milano 2020, p. 173) per mostrare che anche per Burke il senso fonda la possibilità dei significati (È. Garroni, Estetica. Uno squardo-attraverso, cit., p. 171). Allo stesso modo Garroni legge Le Belle Arti ricondotte a un unico principio dando rilievo ai passaggi del testo in cui Batteux sembra delineare una concezione dei rapporti tra le facoltà umane «straordinariamente spregiudicata e consonante» con gli esiti della terza Critica, stabilendo una priorità genetica del sentimento rispetto alla ragione (ivi, p. 182). È chiaro però che una lettura di questo genere implica un certo grado di forzatura ermeneutica dei testi e lo stesso Garroni mostra di esserne consapevole. Per esempio, che Batteux non avesse alcune intenzione di fondare un sistema delle arti, che non avesse affatto «un intento classificatorio» (ivi, p. 184) sembra difficile da sostenere, se ci si colloca dal punto di vista di una ricostruzione storico filosofica tendente all'oggettività, per quanto questa parola possa avere senso per la storia della filosofia. Anche il fatto che Baumgarten, l'autore che ha formalizzato lo statuto disciplinare dell'estetica, sia citato più volte, ma non analizzato in modo sistematico, come Burke e Batteux, non è casuale: evidentemente era più difficile interpretare il suo pensiero alla luce di una concezione dell'estetica che era, in realtà, originale e che, al di là di Kant, aveva solo antecedenti vaghi nella storia del pensiero.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ivi, p. 27.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Ivi, pp. 43-44.

Si tratta dunque di ripensare lo statuto dell'estetica in quanto disciplina filosofica. Nell'opinione comune l'estetica si colloca all'interno del sistema dei saperi filosofici come quella disciplina che si occupa di un oggetto particolare ben definito, l'arte bella, con l'accento che può cadere più sulla parola "arte" o più sulla parola "bellezza" a seconda dei momenti, degli autori, dei contesti. Questa opinione - ancora molto diffusa, anche tra gli studiosi di filosofia – è il bersaglio principale della polemica sviluppata in Estetica. Uno squardo-attraverso. L'idea che l'estetica debba essere pensata come una sorta di «scienza dell'arte», sia pure una scienza "filosofica", appare a Garroni come un ingiustificabile «pregiudizio teorico»<sup>6</sup>. L'estetica non è una filosofia specialistica che ha come oggetto l'arte o il bello, perché essa non è in grado nemmeno di determinare chiaramente lo statuto concettuale di quello che dovrebbe essere il suo oggetto epistemico. Dal punto di vista di Garroni non è possibile dare una definizione concettuale né della nozione di arte, né della nozione di bellezza; ma è chiaro che non si può pensare di costruire un sapere specialistico su un oggetto che non è nemmeno possibile circoscrivere in modo esatto dal punto di vista concettuale<sup>7</sup>.

Questa tesi negativa – l'estetica non è una filosofia speciale – ha come contropartita una tesi positiva: l'estetica è essenzialmente un "quardare attraverso". È qui che compare il problema che vorrei analizzare, mostrandone l'attualità, cioè il problema dell'esemplarità dell'arte. Che cosa vuol dire infatti l'espressione "guardare attraverso", che Garroni prende in prestito da Wittgenstein? La metafora del guardare attraverso serve a riformulare il problema critico kantiano. Il pensiero critico è un'interrogazione filosofica che ha lo scopo, non di conoscere un qualche oggetto particolare, ma di risalire alle condizioni di possibilità dell'esperienza in generale. La metafora di Wittgenstein esprime in modo particolarmente efficace il carattere paradossale e antimetafisico di questa indagine. Nel guardare si guarda sempre qualcosa: il guardare attraverso non è mai un puro guardare attraverso. Se guardo fuori dalla finestra, vedo "qualcosa" "attraverso" il vetro. Se decido di rivolgere la mia attenzione al medium, cioè alla finestra, vedo comunque qualcosa di determinato: il "vetro" o il "telaio" della finestra. In realtà non posso mai scegliere di non vedere "niente" e semplicemente di "guardare

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Ivi, p. 44.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Ivi, p. 52 e p. 111.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Trad. it. di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999, p. 60.

attraverso". Se scelgo di guardare il "mezzo", il "ciò attraverso cui", non sto più "guardando attraverso" e sto di nuovo vedendo un "qualcosa" di determinato. Allo stesso modo per Garroni non è possibile tematizzare direttamente le condizioni di possibilità dell'esperienza. L'analisi delle condizioni di possibilità dell'esperienza è possibile solo all'interno dell'esperienza stessa e sull'occasione di un'esperienza particolare. Ma in questa indiscernibilità c'è qualcosa di paradossale, quasi una antinomia: «Tesi: è possibile che semplicemente si guardi solo alla condizione di un guardare attraverso; Antitesi: ma il guardare-attraverso non è possibile, se semplicemente si guarda».

Nello stesso tempo la metafora del guardare attraverso chiarisce il carattere antimetafisico dell'indagine critica, così come la concepisce Garroni: non è mai possibile per l'uomo situarsi *al di fuori dell'esperienza* e comprendere l'esperienza stessa dall'esterno, a partire da un "punto di vista" superiore<sup>10</sup>. Ma se non è possibile situarsi al di fuori dell'esperienza ("guardare da fuori") e se la filosofia non è semplicemente un sapere che si rivolge a un oggetto particolare (un "guardare qualcosa di determinato"), come è possibile, nei fatti, il "guardare attraverso"? È qui che si situa, nel percorso teorico di Garroni, l'opera d'arte. L'arte ha un valore esemplare, proprio perché rende possibile il "quardare attraverso".

Certamente nell'opera d'arte "qualcosa" si dà a vedere. L'opera mostra sempre qualcosa di determinato: veicola idee, contenuti, emozioni. In questo senso potremmo dire che l'opera d'arte, nella misura in cui ha un contenuto, implica anche un semplice "guardare qualcosa". Ma nello stesso tempo, mentre mostra qualcosa di determinato, l'opera dà a vedere anche le condizioni del guardare in generale, cioè le condizioni dell'esperienza. L'esemplarità dell'arte significa esattamente questo: che «attraverso di essa» possiamo «comprendere meglio la possibilità dell'esperienza in genere»<sup>11</sup>. La metafora del guardare attraverso potrebbe dunque essere integrata in una formulazione più completa: l'estetica guarda il senso attraverso le opere d'arte, perché in quest'ultime, proprio in quanto sono esemplari, le condizioni dell'esperienza in generale si danno a vedere<sup>12</sup>. Naturalmente

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> E. Garroni, Estetica. Uno sguardo-attraverso, cit., p. 35.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Ivi, p. 44.

II Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> In *Immagine, linguaggio, figura* Garroni precisa che l'esemplarità dell'arte implica una «singolarità che nello stesso tempo, aprendosi alla totalità, è anche univer-

in ogni esperienza particolare sono implicate – per definizione – le condizioni generali dell'esperienza. Da questo punto di vista «l'arte non si differenzia da alcun altro oggetto o esperienza»<sup>13</sup>. In realtà dal punto di vista di Garroni una differenza c'è, perché nell'opera d'arte, diversamente da quel che accade con gli oggetti comuni, le condizioni di possibilità dell'esperienza sono tematizzate, sono esibite e diventano in qualche modo percepibili<sup>14</sup>.

In questa prospettiva teorica l'oggetto proprio dell'interrogazione estetica non è l'arte in se stessa, ma l'esperienza considerata sotto il profilo delle sue condizioni di possibilità. Per Garroni si configura così una coincidenza tra la filosofia critica e l'estetica. Da una parte, l'estetica è una disciplina autenticamente filosofica e non semplicemente un sapere specialistico di dubbia legittimità scientifica, solo quando si inserisce nel più ampio progetto di una filosofia critica; dall'altra parte, la filosofia critica ha necessariamente il suo «compimento caratteristico»<sup>15</sup> nell'estetica. Il pensiero di Kant resta il punto di riferimento imprescindibile. La Critica della facoltà di giudizio non è un'opera composita, priva di una vera e propria organicità, in cui confluirebbero problemi tutto sommato secondari rispetto al progetto critico nel suo complesso. Al contrario per Garroni la terza Critica rappresenta il necessario punto di arrivo dell'indagine trascendentale. Kant per primo riconosce che la condizione preliminare – non l'unica, ma per certi versi la più originaria – di ogni esperienza conoscitiva umana ha una natura non concettuale: è appunto un sentimento estetico. Ciò che l'estetica "guarda", attraverso i casi esemplari sempre diversi e sempre contingenti delle opere d'arte, sono le infinite rimodulazioni di questo "senso" che precede e fonda la possibilità di ogni significato determinato.

salità, pur restando singolarità» (E. Garroni, *Immagine, linguaggio, figura*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 71). Come vedremo, anche Agamben descrive l'esemplarità evidenziando – quasi con gli stessi termini – questo strano intreccio di singolarità e universalità.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> E. Garroni, Estetica. Uno squardo-attraverso, cit., p. III.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> In *Estetica ed epistemologia* la questione dell'esemplarità viene presentata da un altro punto di vista: il giudizio estetico – che non è circoscrivibile solo al caso dell'arte – è il giudizio che esemplifica la regola del giudicare in generale; dal momento che l'esperienza umana è sostanzialmente attività di giudizio, perché ogni forma di rapporto conoscitivo con la realtà implica un giudizio, nell'esperienza estetica viene esibita la condizione più generale dell'esperienza umana. Cfr. E. Garroni, *Estetica ed epistemologia*, Bulzoni, Roma 1976, p. 70.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> E. Garroni, Estetica. Uno sguardo-attraverso, cit., p. 45.

#### 2. Guardare oltre l'arte

Estetica. Uno squardo-attraverso si chiude con un breve capitolo – intitolato "Sul senso, sul non-senso e sull'arte, oggi" - in cui Garroni ritorna sul problema dell'esemplarità dell'arte, aprendo una prospettiva teorica particolarmente interessante per comprendere alcuni sviluppi recenti della riflessione filosofica nell'ambito dell'estetica e non solo. Il problema che viene posto in quelle pagine è quello della «perdita di esemplarità» 16. In un certo senso si tratta di una riformulazione della nota tesi della "morte dell'arte", anche se la prospettiva di Garroni è quanto mai lontana dall'idea hegeliana di un "superamento" dell'arte, che implicherebbe una ricomprensione del suo valore di verità nella sfera superiore del concetto. Come si è visto, nella prospettiva delineata in Estetica. Uno squardo-attraverso l'opera d'arte è esemplare perché è un'esibizione del senso, inteso come condizione fondamentale dell'esperienza in generale. Tuttavia la nozione di esemplarità non può essere dissociata dall'idea di una radicale contingenza. L'esempio è sempre un evento contingente. L'esempio ha sempre il carattere di una singolarità la cui occorrenza non è necessaria. Garroni radicalizza questo nesso tra esemplarità e contingenza. Se l'opera d'arte è tale solo nella misura in cui è esemplare, allora anche il nesso che unisce la riflessione estetica alla storia di ciò che chiamiamo "arte" non è affatto un nesso necessario.

Ma che sia necessario, che il senso transiti attraverso quel contingente che è l'"arte" in senso estetico moderno, non è in alcun modo lecito affermare. Anzi, per noi, che nel frattempo abbiamo messo in questione il circolo estetico e abbiamo non casualmente messo in questione anche la possibilità di una sua perdita di esemplarità, ciò che da Hegel in poi si è detto "dissolvimento" o "morte dell'arte", la coscienza di quella doppia contingenza è d'obbligo<sup>17</sup>.

Garroni offre qui un'ipotesi di lettura che, a distanza di trent'anni, rimane feconda. L'età contemporanea sarebbe caratterizzata, tra le altre cose, dal venir meno del carattere esemplare dell'arte. Questa tesi viene presentata con molte cautele: nel testo la perdita dell'esemplarità è evocata come una «possibilità», come una «tendenza»,

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Ivi, p. 227.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Ibidem.

come una eventualità ancora *in fieri*. Ma il lettore capisce molto presto che non si tratta affatto, per Garroni, di qualcosa che può accadere e forse accadrà, ma di qualcosa che è già accaduto, anche se forse non in modo irreversibile<sup>18</sup>. Il fatto che nelle ultime pagine si valuti l'arte contemporanea in termini di possibilità di "sopravvivenza" lascia pochi dubbi al riguardo<sup>19</sup>.

La perdita di esemplarità dell'arte implica una ridefinizione degli orizzonti dell'estetica. Tra arte ed estetica c'è un nesso che non è necessario. come abbiamo visto, ma si tratta comunque di un nesso di reciprocità. La questione è analizzata in modo approfondito nel capitolo II di Estetica. Uno squardo-attraverso, dove viene formalizzata la nozione di «circolo estetico». L'arte, abbiamo detto, è per Garroni indefinibile. Tuttavia, anche se rimane impossibile darne una definizione rigorosa, non è impossibile darne una definizione circolare: l'arte è ciò che, mostrando qualcosa, nello stesso tempo si offre al guardare attraverso. Questa definizione è circolare, perché l'arte è definita come ciò che si offre all'estetica in quanto riflessione critica, ma, d'altra parte, l'estetica è definita come il pensiero che si esercita sull'occasione esemplare dell'arte. La nozione di «circolo estetico» formalizza a livello teorico il nesso di reciprocità che sussiste, solo in età moderna, tra una certa interrogazione filosofica e determinate pratiche creative. Questo nesso circolare può essere documentato, non solo dal punto di vista teorico. ma anche dal punto di vista storico. La storia dell'estetica dimostra in modo indiscutibile che la nozione di "arte bella", cioè la nozione tipicamente moderna di arte, è estranea alla cultura medioevale e

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> A questo riguardo sembrerebbe che vi sia nel pensiero di Garroni un'evoluzione. In *Estetica ed epistemologia* l'arte veniva ancora presentata come un fenomeno per certi versi necessario. Il ragionamento era pressappoco il seguente: dal momento che nell'arte si mostra in modo esemplare un principio dell'esperienza in generale, qualcosa come l'arte – anche se non si tratta proprio dell'arte nel senso specificamente estetico della modernità – è necessario che esista ogni volta che c'è l'esperienza: «Una qualche "arte", specializzata o no, più o meno specializzata, dovrà *sempre* esistere *se* la conoscenza possibile» (E. Garroni, *Estetica ed epistemologia*, cit., p. 100). La medesima tesi è ripetuta anche in *Creatività* (cfr. E. Garroni, *Creatività*, Quodlibet, Macerata 2010, p. 174). In *Estetica. Uno sguardo-attraverso* Garroni sembra avere una posizione diversa: l'arte diventa un fenomeno contingente e non viene esclusa la possibilità di una cultura umana senz'arte, ovvero di una cultura dove l'arte non è più il luogo dove si mostrano le condizioni dell'esperienza in generale.

<sup>19</sup> «[...] l'"arte" in senso estetico moderno potrebbe ancora sopravvivere, se deve e può sopravvivere [...]». E. Garroni, *Estetica. Uno squardo-attraverso*, cit., p. 233.

a quella greca<sup>20</sup>. D'altra parte, è noto che l'estetica è una disciplina moderna, che non esiste prima del Settecento<sup>21</sup>. Dal punto di vista di Garroni non si tratta affatto di una casualità: *ci può essere arte, nel senso che noi diamo a questa parola, solo quando c'è una riflessione estetica*<sup>22</sup>. Potremmo dire, riprendendo una nota formula di Kant, che l'arte, di per sé indefinibile, può essere tuttavia definita come ciò che "dà da pensare" all'estetica; e che l'estetica può a sua volta essere definita come ciò che riflette, non sull'arte, ma *attraverso* l'arte.

Se le cose stanno così, la domanda che rimane aperta, la domanda che è ancora significativa oggi, è la seguente: cosa accade quando il circolo arte-estetica si spezza? Garroni pone questa domanda in modo del tutto esplicito. Terminata la stagione delle avanguardie, che hanno sperimentato le più estreme possibilità di sottrazione negativa del senso, si verifica un profondo rivolgimento culturale. Certamente l'arte non viene cancellata d'un colpo dalla storia e dalla società. Ma il suo scopo e il suo significato cambiano in modo radicale. L'arte suggerisce Garroni – torna ad essere «arte d'intrattenimento»<sup>23</sup>, cioè una pratica creativa, che può continuare a produrre opere per molti versi degne di nota, ma che non pone più il problema del senso dell'esperienza. Ora è chiaro che quest'arte di intrattenimento, può essere molto significativa dal punto di vista storico, sociologico, politico, culturale; ma non è veramente significativa dal punto di vista filosofico. Non è più l'oggetto di quel guardare attraverso, che, come abbiamo visto, definisce la riflessione estetica. Con ciò l'estetica è dunque condannata al silenzio? Se l'estetica e l'arte sono legate l'una all'altra, la perdita dell'esemplarità, cioè la fine dell'arte nel senso moderno, non conduce forse alla fine di ogni riflessione estetica?

In realtà anche se questo interrogativo non viene affrontato direttamente, in diversi passaggi Garroni autorizza il lettore a pensare che la riflessione estetica non finisca affatto con la fine dell'arte e nemmeno risulti sminuita o ridimensionata nelle sue ambizioni teoretiche. Nel capitolo II Garroni spiega che la nozione di esemplarità ha una portata generale che va al di là dell'orizzonte dell'arte intesa nel senso moderno.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Cfr. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Trad. it. di O. Burba-K. Jaworska, *Storia di sei idee*, Aesthetica Edizioni, Palermo 2002, p. 43.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Cfr. D. Guastini, *Prima dell'estetica*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. VII-X.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> E. Garroni, Estetica. Uno squardo-attraverso, cit., p. 87.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Ivi, p. 230.

Prima dell'arte – via via che si delineavano le condizioni di un pensiero critico, nel senso che abbiamo chiarito all'inizio del capitolo – è forse possibile rintracciare candidati effettivi o possibili di una analoga esemplarità. Non azzarderemo ipotesi che qui non potrebbero essere giustificate. Diremo soltanto, di sfuggita, che l'esperienza religiosa e politica per esempio possono aver svolto e svolgere funzioni simili in certi tempi, in certi contesti, in certi gruppi o individui <sup>24</sup>.

Dunque prima dell'estetica e prima dell'arte nel senso moderno, altri oggetti e altre esperienze hanno avuto il medesimo valore di esemplarità o comunque un'esemplarità «analoga». Garroni qui menziona l'esperienza politica, pensando forse all'età antica, e l'esperienza religiosa, pensando verosimilmente all'età medioevale. Anche se il problema di questa esemplarità che si situa al di fuori del mondo dell'arte non viene veramente sviluppato, questo passaggio importante ci autorizza a pensare che la questione del senso – così come Garroni la intende – possa porsi, prima e dopo l'età moderna, in un ambito diverso da quello dell'arte <sup>25</sup>. Giungiamo così a un nuovo interrogativo: dove si pone per noi, che siamo postmoderni, il problema del senso? Se non è più possibile guardare attraverso l'arte, è possibile tuttavia che il circolo che caratterizza la riflessione estetica si ricostituisca, avendo come termine di riferimento altri oggetti che hanno un valore di esemplarità «analogo».

È qui che si può intravedere uno dei punti di passaggio tra la riflessione di Garroni e le domande che ancora oggi sono al centro del dibattito filosofico, all'interno dell'estetica, ma non solo. Nei prossimi paragrafi vorrei dunque indicare tre "esempi" – e qui la parola va

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Ivi, p. 110.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Stefano Velotti rileva un aspetto nella sua introduzione alla nuova edizione di *Estetica. Uno sguardo-attraverso*: «L'arte nel senso estetico moderno del termine, dunque, non è affatto una classe di oggetti o cose, come tale suscettibile di una definizione, ma un insieme di pratiche e opere singolari in cui accade – se e quando accade – che si riconosca la manifestazione esemplare di quella condizione di senso che, come abbiamo visto, è comprensibile solo nel suo far corpo con una "cosa", con un'esperienza determinata. Né è detto che la cosiddetta arte sia l'unica "cosa" in cui quella condizione può manifestarsi esemplarmente: riti, pratiche religiose, azioni politiche, certe forme di convivialità o chissà cos'altro sono state o potrebbero essere candidate a manifestare esemplarmente quella condizione, che invece potremmo non avvertire più nelle arti» (S. Velotti, *Introduzione*, in E. Garroni, *Estetica. Uno squardo-attraverso*, cit., p. 16).

intesa in senso forte – che mostrano tre possibilità recenti di ripensamento del nesso tra riflessione filosofica e oggetti esemplari.

### 3. Esemplarità e creatività tecnica

In *Bioestetica* Pietro Montani ritorna sul problema dell'esemplarità dell'arte, facendo riferimento in modo esplicito al pensiero di Garroni. In un certo senso il paragrafo intitolato "Crisi o riqualificazione dell'esemplarità" riprende il discorso precisamente dal punto in cui Garroni lo aveva interrotto in *Estetica. Uno sguardo-attraverso.* Il punto di partenza di Montani è il dato di fatto storico della crisi del valore di esemplarità dell'arte. Il circolo virtuoso che univa la riflessione estetica all'arte moderna sembra definitivamente spezzato <sup>26</sup>. Nel contesto attuale l'esemplarità dell'arte appare a Montani «irrimediabilmente compromessa» <sup>27</sup>. Ma questa constatazione non apre la strada a una crisi dell'estetica, ma a un fondamentale allargamento dei suoi orizzonti. *Non è più all'arte nel senso moderno che l'estetica deve innanzitutto quardare, ma al più generale ambito della creatività tecnica*.

Garroni aveva sottolineato il carattere essenzialmente contingente del legame tra l'estetica e le pratiche artistiche. Ma se le opere d'arte sono esempi contingenti, i mutamenti delle condizioni storiche, sociali e soprattutto tecniche, possono implicare uno spostamento di orizzonte per la riflessione estetica. Il pensiero critico dialoga ormai con altri oggetti, che sono ancora contingenti per questo stesso pensiero, ma che non sono più necessariamente opere d'arte. «Si dovrà mostrare – spiega Montani in un passo particolarmente esplicito – che queste "contingenze" sono *eminentemente tecniche*»<sup>28</sup>. L'estetica, in questa prospettiva, continua ad essere un guardare attraverso, ma gli oggetti che la riflessione è chiamata ad "attraversare" con il suo sguardo critico sono innanzitutto oggetti tecnici. Possiamo dire che l'atteggiamento critico rimane lo stesso – perché rimane l'impostazione kantiana del problema – ma si allarga l'orizzonte dell'esemplarità cui fare riferimento.

Questo allargamento dell'orizzonte dell'esemplarità estetica è in

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Montani ritorna più volte su questo problema, non solo in *Bioestetica*. Cfr. per es. P. Montani, *L'immaginazione intermediale*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 62.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> P. Montani, *Bioestetica*, Carocci, Roma 2007, p. 82.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Ivi, p. 24.

continuità con il pensiero di Garroni, ma nello stesso tempo lo sviluppa in una direzione che Estetica. Uno squardo-attraverso prefigurava soltanto. Certamente anche Montani considera esemplari e significative alcune opere che possiamo senza esitazioni definire "artistiche". La nozione di "arte" viene però ridefinita in termini che vanno al di là dei confini stabiliti dalla modernità. Infatti il dialogo non è più innanzitutto con la letteratura – che era ancora il referente più importate per Garroni<sup>29</sup> – o con le altre arti "tradizionali" come la pittura e la scultura. Anche se queste arti tradizionali non sono mai escluse, in virtù di una qualche decisione pregiudiziale, come possibili referenti per la riflessione estetica, di fatto – qui è la contingenza storica – le opere che Montani quasi sempre analizza si situano in quella zona di intersezione tra arte e tecnica che si è aperta con la comparsa dei mass media prima e dei nuovi media poi 30. Così la riflessione estetica di Montani dialoga con il cinema di Ejzenštejn e di Vertov – tanto per fare degli esempi – o con gli ambienti immersivi creati da Studio Azzurro.

Certamente gli autori che ho appena menzionato sono "artisti" e le loro opere, che pure si situano nell'orizzonte dei cosiddetti "mass media", hanno ancora un significato specificamente "estetico", nel senso che la modernità attribuisce a questo termine. Ma ci sono altri casi, tra quelli analizzati da Montani, in cui il riferimento alla nozione di "opera d'arte" sarebbe del tutto inappropriato. Per esempio in Tre forme di creatività: arte, tecnica, politica e în Emozioni dell'intelligenza vengono analizzati - tra gli altri - due episodi esemplari che sono particolarmente significativi: il primo caso è rappresentato dalla marcia degli ologrammi organizzata a Madrid dal gruppo No somos delito, nell'aprile del 2015, per protestare contro una legge che limitava il diritto di manifestazione 31; il secondo caso è il video pubblicato su *TikTok* della giovane studentessa americana di origine afgana Feroza Aziz, per denunciare le violenze perpetrate dal regime cinese nei confronti delle minoranze musulmane degli Uiguri 32. È del tutto evidente che in entrambi i casi non si tratta di "opere d'arte", né di immagini

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Anche se va detto che Garroni ha sempre riservato un'attenzione particolare al cinema: cfr. E. Garroni, *Scritti sul cinema*, Aragno, Torino 2006.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Anche qui non bisogna irrigidire troppo il discorso perché anche Montani, talvolta, analizza esempi illustri che provengono dal mondo delle arti più tradizionali: è il caso, per esempio, dell'*Antigone* di Sofocle che ha più volte commentato. Cfr. P. Montani (ed.), *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Roma 2017.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> P. Montani, *Tre forme di creatività: tecnica, arte, politica*, Cronopio, Napoli 2017, p. 137.

che hanno una qualunque velleità specificamente "estetica"; tuttavia, dal punto di vista di Montani, si tratta di "oggetti", o forse di "eventi", che hanno un valore esemplare per la riflessione estetica. C'è dunque un'esemplarità, all'interno del mondo della creatività tecnica in senso lato, che è analoga all'esemplarità delle opere d'arte e in certi casi, forse, addirittura, più interessante per la riflessione estetica:

È questo, infine, l'ambito specifico nel quale alcuni prodotti della creatività tecnica possono aspirare a ricostituire su un piano storicamente connotato la sinergia tra originalità ed esemplarità considerata da Kant come il principale requisito politico dell'opera d'arte innovativa<sup>33</sup>.

È opportuno notare che il capitolo di Tre forme di creatività da cui ho tratto questa citazione e da cui ho tratto anche l'esempio della marcia degli ologrammi di Madrid, si intitola "Esemplarità politica della creatività tecnica". In effetti, nella prospettiva di Montani, l'allargamento dell'orizzonte dell'estetica implica necessariamente un'accentuazione del suo legame con la sfera del politico. L'estetica non guarda più soltanto "attraverso" le opere d'arte, ma anche "attraverso" i media e gli oggetti tecnici. Ma in entrambi i casi è naturale che venga in primo piano la dimensione politica dell'esemplarità, perché i cambiamenti provocati dalla tecnica contemporanea e dai media sono cambiamenti culturali, certamente, ma sono anche e forse soprattutto cambiamenti politici. In questo modo la riflessione estetica di Montani, pur restando fedele al nesso istituito da Garroni tra guardare attraverso ed esemplarità, si ritrova a dialogare in modo quasi naturale con la filosofia politica (per esempio, in *Bioestetica*, con la filosofia politica di Arendt, di Agamben, di Esposito).

# 4. L'esemplarità politica e morale

Se nel pensiero di Montani l'estetica si apre al dialogo con la filosofia politica, nella riflessione di Alessandro Ferrara si evidenzia il movimento inverso corrispondente: in questo caso è la filosofia politica che si apre al dialogo con l'estetica. Garroni non è esplicitamente menzionato, nel libro in cui Ferrara riflette sulla questione dell'e-

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> P. Montani, Tre forme di creatività: tecnica, arte, politica, cit., p. 138.

semplarità – *La forza dell'esempio* –, ma il legame tra la sua filosofia politica e la concezione dell'estetica che ho ricostruito nei paragrafi precedenti è più che evidente<sup>34</sup>. *Il paradigma del giudizio politico che Ferrara propone è un ripensamento del giudizio riflettente kantiano*, che è in debito soprattutto con la lettura della terza *Critica* proposta dalla Arendt<sup>35</sup>. Ma, dal momento che la forma paradigmatica del giudizio riflettente, è il giudizio estetico, è inevitabile che la filosofia politica guardi all'estetica critica come a un modello.

La *Critica della facoltà di giudizio* è un trattato di estetica, e questo fatto in qualche modo è stato una disgrazia, perché ha contribuito a confinare la fortuna delle intuizioni in essa contenute agli ambiti dell'arte e della bellezza naturale. Invece il *paradigma metodologico* da essa inaugurato estende la sua rilevanza ben oltre questi due territori. L'idea che la normatività possa emanare tanto dalla forza ispiratrice dell'esempio quanto dal potere sussuntivo di leggi e principi può trovare applicazione virtualmente in qualsiasi campo oltre l'estetica<sup>36</sup>.

Per rendere queste affermazioni del tutto congruenti con l'interpretazione di Kant proposta da Garroni, è necessario soltanto precisare che la «disgrazia» non è tanto che la terza *Critica* sia un «trattato di estetica», quanto piuttosto *che sia stata recepita solo come un trattato di estetica*. In *Estetica*. *Uno sguardo-attraverso* viene evidenziata una situazione per certi versi paradossale: «Kant è senza dubbio il vero "fondatore" dell'estetica moderna, anche se, o proprio perché, non ha composto un'estetica come disciplina»<sup>37</sup>. Da una parte, Kant è il primo che in modo veramente consapevole individua l'esperienza estetica come un'esperienza autonoma, non riducibile agli schemi

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Va ricordato che Ferrara è stato invitato a tenere la lezione magistrale della Cattedra Internazionale Emilio Garroni del 2014 e in quell'occasione ha riconosciuto in modo esplicito la vicinanza tra il suo punto di vista e quello di Garroni. Cfr. A. Ferrara, *Estetica ed esemplarità. Una riflessione filosofico-politica*, https://www.cieg.info/category/lezioni-magistrali/ [27.07.2021]

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Ferrara critica la Arendt, prendendo le distanze dalla sua equiparazione delle nozioni di schema ed esempio, ma nello stesso tempo le riconosce il merito di aver colto che il testo di Kant più significativo, dal punto di vista del pensiero politico, è la *Critica della facoltà di giudizio*. Cfr. in particolare H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Trad. it. di P. Portinaro, *Teoria del giudizio politico*, il melangolo, Genova 1990, p. 27.

 $<sup>^{36}</sup>$  A. Ferrara, *La forza dell'esempio*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 41.  $^{37}$  Ivi, p. 106.

della conoscenza concettuale, né alle regole dell'agire pratico; dall'altra parte, l'autonomia dell'estetica non implica affatto che essa possa dare origine a un sapere disciplinare, né che possa chiudersi all'interno di uno spazio separato dagli interessi della conoscenza teoretica e dagli scopi dell'agire pratico. Al contrario nell'interpretazione di Garroni è essenziale che l'esperienza estetica abbia una rilevanza trascendentale di carattere generale. In questa prospettiva, dunque, è senza dubbio vero che il giudizio estetico è un «paradigma» – questa è l'espressione che utilizza più volte Ferrara – in cui si esibisce in modo esemplare una regola del giudicare, che non vale solo nel campo dell'arte o della bellezza naturale, ma in ogni campo dell'esperienza umana.

In effetti Ferrara distingue due «modalità» dell'esemplarità, che corrispondono alle due modalità del giudizio che vengono distinte nella terza Critica: il giudizio determinante e il giudizio riflettente. In alcuni casi «ciò che è esemplare incorpora e riflette una normatività di cui siamo già consapevoli» Si tratta, in questi casi, di ciò che Kant avrebbe chiamato «esibizione» di un concetto 19: una rappresentazione singolare appare, cioè, come un'istanza di una regola già data. In questo senso il fiore contingente che posso incontrare nella realtà può apparire come un esempio del concetto di "rosa", cioè come l'esibizione di un concetto empirico già dato. Ma c'è anche un'altra possibilità:

Altre volte, tuttavia, l'esemplarità dell'esempio è così pura e innovativa che dapprima ne abbiamo solo una vaga sensazione, grazie al rifarci ad analogie con esperienze passate, e solo in seguito riusciamo ad identificare quel momento normativo così potentemente riflesso nell'oggetto o nell'azione che abbiamo di fronte. In questo caso per cogliere appieno l'esemplarità abbiamo bisogno di formulare ad hoc il principio di cui costituisce un'esemplificazione <sup>40</sup>.

Questa seconda modalità dell'esemplarità corrisponde a ciò che Kant chiamava "giudizio riflettente". In questo caso la regola non è già data, ma deve essere "formulata ad hoc" proprio per comprendere il caso che appare esemplare. Gli esempi di questo secondo genere hanno la capacità di ridefinire il sistema vigente delle regole e dei concetti e proprio

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Ivi, p. 19.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Trad. it. di E. Garroni-H. Hohenegger, *Critica della facoltà di qiudizio*, Einaudi, Torino 1999, p. 28.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> A. Ferrara, *La forza dell'esempio*, cit., p. 19.

per questo appaiono "innovativi". Questo processo di riorganizzazione del sistema delle regole di riferimento, messo in moto da un caso che ha un valore esemplare, era stato analizzato da Kant. Nel § 46 della terza *Critica* l'arte veniva definita istituendo una relazione essenziale tra originalità e esemplarità <sup>41</sup>. L'opera d'arte autentica – l'opera «che dà impulso, conformemente a scopi, alle facoltà dell'animo» <sup>42</sup>, diceva Kant – è originale nel senso che introduce una regola che prima non esisteva ed è esemplare nella misura in cui questa regola diventa un punto di riferimento per tutti, modificando di fatto un sistema normativo vigente.

Ferrara si appropria del modello kantiano, che associa esemplarità e originalità, e lo generalizza, estendendolo al di là dell'ambito dell'arte. Il medesimo processo di riorganizzazione delle norme vigenti che si verifica quando un'opera innovativa introduce un nuovo criterio estetico, si verifica anche nel campo politico, giuridico e morale. In questo caso ad essere esemplare non è più un'opera d'arte, ma un'azione politica (per esempio una rivoluzione), o una condotta di vita (per esempio la vita di un santo), o anche un'istituzione giuridica (per esempio la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino). Quello che è essenziale, è che anche in questi casi, proprio come accade con l'opera d'arte, la regola viene introdotta dal caso singolo e non si lascia mai separare del tutto dall'evento in cui si presenta e in cui rimane in un certo senso "incorporata". «Le azioni che rivestono significatività esemplare» sono dunque «l'equivalente dell'opera d'arte»<sup>43</sup>.

## 5. L'esemplarità storica

Nello stesso anno in cui esce *La forza dell'esempio* di Ferrara, Agamben pubblica *Signatura rerum*, una raccolta di tre studi in cui riflette sul proprio metodo di ricerca. Nel primo dei tre studi, intitolato "Che cos'è un paradigma?", il problema dell'esemplarità è affrontato direttamente. Agamben riconosce in modo esplicito il legame che unisce il suo metodo a quello di Foucault. Il pensiero di Foucault è un pensiero che riflette sistematicamente su fenomeni storici che vengono considerati come «paradigmi». Così la celebre analisi del panopticon presentata in

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., p. 143.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Ivi, p. 149.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> A. Ferrara, *La forza dell'esempio*, cit., p. 82.

Sorvegliare e punire è certamente una riflessione su un «fenomeno storico singolare», ma questa singolarità contingente ha un valore paradigmatico<sup>44</sup>. Il panopticon è interessante, per il filosofo e per lo storico, perché è un «modello» che esibisce una certa concezione del potere, della tecnologia, della disciplina. Lo stesso discorso vale per i casi esemplari analizzati da Agamben, come l'Homo sacer o il Muselmann. In questo senso possiamo dire che nella ricerca storica – così come la concepiscono Foucault e Agamben – un paradigma è un caso esemplare, ovvero «un oggetto singolare che, valendo per tutti gli altri della stessa classe, definisce l'intelligibilità dell'insieme di cui fa parte e che, nello stesso tempo, costituisce»<sup>45</sup>.

Anche Agamben, come Ferrara, definisce l'esemplarità paradigmatica facendo riferimento alla Critica della facoltà di giudizio. Questo rimando a Kant apre la possibilità di un dialogo con l'estetica critica, così come è concepita da Garroni. Nel § 18 della terza Critica, Kant spiega che il giudizio estetico, dal punto di vista della modalità, ha uno statuto particolare, perché implica una necessità «di tipo speciale», una necessità «esemplare» 46. Il giudizio di gusto che esprime il compiacimento del soggetto nei confronti di un oggetto singolare ("questa rosa qui", per esempio), viene considerato come «esempio di una regola che non si può addurre»47. Poiché il gusto non può essere definito concettualmente, la regola del gusto non si può formulare: il che significa che non può essere definita in termini razionali. Il giudizio estetico non è semplicemente "sregolato", perché altrimenti non si darebbe la necessità di un accordo di tutti i giudicanti. Tuttavia la sua regola può essere mostrata solo in atto, cioè solo nell'eventualità contingente del giudizio estetico. In altre parole: il austo non si può "spiegare", se non tramite esempi.

In Estetica. Uno sguardo-attraverso Garroni commenta i passaggi fondamentali del § 18 della terza Critica richiamando, ancora una volta, la sua "tesi di fondo": «Il principio o la condizione possono dunque essere colti solo indirettamente o appunto guardati attraverso il condizionato: il singolo giudizio di gusto o il bello» 48. Solo a partire dall'esempio di un'esperienza estetica determinata è possibile

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> G. Agamben, *Signatura rerum*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 18.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> lvi, p. 19.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> I. Kant, Critica della facoltà di giudizio, cit., p. 72.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Ihidem

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> E. Garroni, Estetica. Uno sguardo-attraverso, cit., p. 142.

risalire alla condizione estetica, che è a fondamento dell'esperienza in generale. Ma questo primato di un'esperienza contingente implica per Garroni un «cortocircuito di condizione e condizionato, di trascendentale ed empirico, di a priori e a posteriori»<sup>49</sup>. Il trascendentale si dà solo nell'empirico e rimane necessariamente legato all'empirico. Naturalmente Kant non arriva a formulare fino fondo questo paradosso e Garroni lo sa bene. Tuttavia la nozione di validità esemplare avrebbe potuto «mutare profondamente l'orientamento generale della filosofia critica»<sup>50</sup>. Secondo Garroni, se Kant avesse sviluppato tale nozione, seguendo fino in fondo l'intuizione presente nella terza *Critica*, si sarebbe probabilmente trovato a dover «sconfessare e riformulare daccapo» alcune delle tesi di fondo delle due critiche precedenti.

Questa interpretazione radicale del problema kantiano della validità esemplare è molto vicina alla lettura che Agamben propone in *Signatura rerum*:

Come il giudizio estetico secondo Kant, il paradigma presuppone in realtà l'impossibilità della regola; ma se questa manca o è informulabile, da dove potrà l'esempio trarre il suo valore probativo? E come è possibile fornire gli esempi di una regola inassegnabile? L'aporia si risolve solo se si comprende che il paradigma implica l'abbandono senza riserve della coppia particolare-generale come modello dell'inferenza logica. La regola (se di regola si può qui ancora parlare) non è una generalità che preesiste ai singoli casi e si applica ad essi, né qualcosa che risulta dall'enumerazione esaustiva dei casi particolari. Piuttosto è la sola esibizione del caso paradigmatico a costituire una regola, che, come tale, non può essere né applicata né enunciata 51.

Per Agamben il caso paradigmatico ha un rapporto con il paradigma teorico che esibisce che non è riducibile all'opposizione classica tra particolare e universale. Nella logica classica si può inferire il particolare dall'universale, per deduzione, oppure si può ricavare l'universale dal particolare, per induzione. Ma il rapporto che lega il caso paradigmatico al corrispondente paradigma teorico non è riducibile né alla logica dell'induzione, né a quella della deduzione. Il paradigma

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Ivi, p. 143.

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> Ivi, p. 142.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., p. 23.

è, infatti, un singolare che però *costituisce* una regola e che, dunque, ha significato generale.

L'intreccio di singolarità e generalità che Agamben descrive, per spiegare che cos'è un caso paradigmatico, è l'altro lato di quel cortocircuito tra trascendentale ed empirico che Garroni leggeva nella terza *Critica*. In entrambi i casi è la nozione di esemplarità che rimette in discussione le opposizioni classiche. L'opera d'arte è un evento contingente che esibisce in modo esemplare una condizione trascendentale dell'esperienza; allo stesso modo il caso paradigmatico è un evento singolare che esibisce in modo esemplare un paradigma teorico generale. Innestando il linguaggio di Garroni su quello di Agamben potremmo dire che *il caso paradigmatico è un evento storico che deve essere "guardato attraverso"*, affinché sia possibile scorgere in esso un modello teorico che non preesisteva e che tuttavia ha un significato generale.

Il problema dell'esemplarità viene così formulato nella sua massima generalità. In *Signatura rerum* Agamben sostiene in modo piuttosto esplicito che il metodo che sta descrivendo, non è un'opzione tra le altre, per lo studioso che intraprende una ricerca storica. In realtà «la capacità di riconoscere e articolare paradigmi definisce il rango del ricercatore non meno della sua abilità nell'esaminare i documenti di un archivio»<sup>52</sup>. *Saper leggere la storia, significa saper costruire dei paradigmi teorici*. Ma i paradigmi teorici non possono mai essere separati dai casi esemplari che li esibiscono. Dunque la ricerca storica, così come la concepisce Agamben, ha con i casi paradigmatici, esattamente lo stesso rapporto che l'estetica, così come la concepisce Garroni, ha con le opere d'arte: in entrambi i casi quel che è necessario è un pensiero critico che sappia guardare attraverso gli esempi.

*Università Telematica eCampus* martinomaria.feyles@uniecampus.it

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Ivi, p. 33.





### F. Forcignanò (ed.), Platone: Settima lettera

### di Flavia Palmieri

Tanto importante quanto controverso, la Settima lettera è l'unico testo in cui Platone parla in prima persona di se stesso e testimonia della sua formazione, attività politica e filosofia; risulta fondamentale, pertanto, pronunciarsi circa la sua autenticità o inautenticità. Nel corso del tempo si sono susseguite diverse interpretazioni, che Forcignanò (= F.), tanto nella sua *Introduzione* (pp. 13-16, 47-52) quanto costantemente nel commento, analizza con dovizia di particolari e con confronti innovativi. La prospettiva peculiare di questa edizione è l'assunzione metodologica fondamentale che l'onere della prova spetti ai sostenitori dell'inautenticità, posto che sembra impossibile provare l'autenticità di un qualsiasi testo letterario, ma ancor di più della Settima lettera che, dimostrata la coerenza con il corpus platonico, altrimenti sarebbe opera di un falsario abilissimo. Lo scopo dell'edizione curata da F., pertanto, è «dimostrare che non vi è alcun aspetto della lettera contraddittorio rispetto alla vita, al pensiero e allo stile di Platone» (p. 12), motivo per cui va considerata autentica, scritta da Platone o rivista da lui stesso qualora redatta da un membro dell'Accademia.

Argomentare a favore dell'autenticità del testo è il primo dei tre scopi che si pone la chiara *Introduzione*: dopo aver presentato le principali interpretazioni moderne (pp. 13-16, 48-53) F., con argomentazioni filologiche e filosofiche, si schiera in opposizione ai sostenitori dell'atetesi sia di ambito anglosassone che italiano (per es. A. Maddalena (ed.), *Platone*, *Lettere*, Laterza, Bari 1948) riprendendo in modo innovativo la tradizione di studi italiana che già con G. Pasquali (*Le lettere di Platone*, Le Monnier, Firenze 1938), ma soprattutto con M. Isnardi Parente (per esempio il più recente Ead. (ed.), *Platone*, *Lettere*,

Mondadori, Milano 2002) la considerava autentica e collocabile appieno nel contesto filosofico e politico dell'Accademia antica. Il secondo scopo dell'*Introduzione* è presentare il contesto storico e politico delle vicende narrate o alluse nella lettera: rispetto ai tre viaggi a Siracusa, il primo non era motivato, secondo F., dall'instaurazione della  $\kappa\alpha\lambda\lambdai\pi\delta\lambda$  ma dall'invito rivolto a Platone, che si trovava in Sicilia per dei legami con i circoli pitagorici, da Dionisio I, il quale era solito circondarsi di intellettuali. Sarebbe solo con il secondo e il terzo viaggio che Siracusa, secondo l'autore, diventa per Platone un obiettivo politico concreto, perché convinto da Dione, vero filosofo platonico e non "maschera" del tiranno, che Dionisio II rappresentasse l'occasione per attuare il suo progetto filosofico e politico. Tutti i viaggi si concludono con esiti disastrosi; infine Dione organizza una rivolta armata contro Dionisio II e prende la città, ma viene ucciso da Callippo, mentre i Dionei fuggono a Lentini.

Il terzo e più consistente punto che l'*Introduzione* tratta è discutere gli aspetti filosofici della lettera e la loro coerenza con i dialoghi: il punto principale dell'interpretazione dell'autore è che la ragione di entrambi i viaggi siracusani di Platone non fosse il tentativo di instaurare la καλλίπολις della *Repubblica* a Siracusa, che in quel momento sarebbe stato irrealizzabile, ma quello di accettare e attuare un second best che era rappresentato dalla διάνοια di Dione (p. 32), che aveva il compito di convincere Dionisio II a diventare re-filosofo di Siracusani liberi, se governati da leggi giuste (324b 2). Questo progetto politico, più affine al *Politico* e alla *Leggi*, non è in contraddizione con il filosofo-re auspicato nella Repubblica secondo l'autore, ma è l'adattamento alle circostanze di un filosofo che non vuole che le sue restino solo parole (328c 4-8). Il collegamento tra la conoscenza e l'azione, tra il sapere e il potere viene identificato da F. nel potentissimo ruolo del καιρός, il momento opportuno che impone al vero filosofo di collegare fatti e parole (324a I). Quello del καιρός è l'autentico nucleo originale della lettera ritrovato da F., che ne compie un'approfondita trattazione nel suo articolo Plato's Journey Through the Conflict: Knowlegde, Action and καιρός in the Syracusan Experience, in M. Bonazzi-F. Forcigranò-A. Ulacco (eds.) Thinking, Knowing, Acting. Epistemology and Ethics in Plato and Ancient Platonism, Brill, Leiden-Boston 2019, pp. 53-71, e che nell'edizione della Settima lettera rivela tutta la sua portanza: quello che mi pare emerga con preponderanza dall'interpretazione di F. è la figura di un Platone che sa di essere quel Talete deriso dalla servetta tracia quando cade nel fosso (Theaet. 174a 3-175b 5), eppure è anche

quell'uomo che si sforza di abitare nel male necessario della terra e della natura umana (Theaet. 176a 5 ss.) rendendosi simile a dio nella misura del possibile, nel senso di diventare giusto e pio con intelligenza, nel ritornare nella caverna per salvare anche gli altri uomini dai legami da cui sono resi schiavi (Resp. VII 516e 7 ss.). La nuova consapevolezza che emerge dalla Settima lettera di F. è che quest'azione pratica è possibile solo se il filosofo è in grado di riconoscere il καιρός e di adattarsi alle circostanze, e mostra, con ancora più forza dei dialoghi, che l'afflato fondamentale di tutta la filosofia platonica è, socraticamente, di ambito etico-politico e che la lettera «insegna al filosofo che non generiamo noi il momento opportuno in cui agire ma esso è sottoposto all'intromissione massiccia della τύγη» (p. 34). L'importanza del καιρός, della τύχη e della θεία μοίρα compare, infatti, con preminenza proprio nella Settima lettera. Quello di F. è un Platone di un realismo politico che si potrebbe considerare dai contorni quasi machiavelliani, nel rimarcare costantemente l'importanza della virtù ma anche della fortuna per la buona riuscita delle azioni umane, come si ritrova anche nel tentativo di sanare le leggi dei siracusani con meravigliosa preparazione unita a sorte davvero favorevole (326a4-5).

Altri due sono gli elementi più rilevanti che contraddistinguono la lettura di F.: la considerazione della πείρα filosofica e l'interpretazione dell'excursus. La πείρα non si identifica con l'excursus ma è una previa forma di ἔλεγχος, perché Platone per testare l'attitudine filosofica di Dionisio II, l'ha sottoposto a un "test" mostrandogli la strada lunga, faticosa e meravigliosa che è la filosofia, il cui contenuto non ha esposto in extenso. Dionisio II, al contrario, pensando di possedere già la conoscenza filosofica ne ha scritto un testo. È per mostrare l'inadeguatezza filosofica di chi pretenda di cogliere totalmente e di mettere per iscritto la sua filosofia che la lettera è categorica sull'impossibilità di scrivere a riguardo; per questo si introduce l'excursus. Nell'interpretazione della famosa critica della scrittura F., inserendosi nella strada già aperta dagli studi di M. Isnardi Parente, op. cit., e F. Trabattoni (La verità nascosta, Carocci, Roma 2005, pp. 103-138), prende fortemente le distanze dalla scuola di Tubinga-Milano che la considera la prova della nascosta teoria metafisica fondativa dell'henologia esposta nelle dottrine orali (per es. H. J. Krämer, Platone e i fondamenti della metafisica, Vita e Pensiero, Milano 1982, p. 105) e pensa in modo originale che l'excursus non rimandi ad altro, ma sia un'indipendente ed equilibrata parafrasi dell'epistemologia dei dialoghi

(p. 40), dove il lettore che conosce la filosofia di Platone trova in esso conferme, mentre chi non è esperto vi troverà un'esposizione chiara e sintetica della sua filosofia: ciò che viene detto è che, in riferimento alla condizione dell'anima incarnata nel corpo, la conoscenza dell'oggetto in sé non coincide né con l'oggetto in sé (l'idea) né con gli strumenti con cui si forma la conoscenza (ὄνομα, λόγος, εἴδωλον). L'uomo può dire solo che le cose sono (τὸ ὄν) e come sono (τὸ ποιόν τι), ma il che cos'è dell'oggetto gli è precluso, perciò il linguaggio (sia orale che, ancora peggio, scritto) è costitutivamente imperfetto, sebbene resti l'unico strumento a disposizione per conoscere e comunicare (sulla base della sussunzione di ἐπιστήμη, νοῦς e ἀληθης δόξα a 342c 4-5 che trova ragione nel *corpus* platonico soprattutto nel *Teeteto*, 189e 4-190a 7). Mentre il filosofo prova continuamente a dire il quinto (l'idea), continua la sua seconda navigazione, il non filosofo crede di averlo trovato e si ferma a scrivere di assoluti. Alla possibile obiezione della ἔκλαμψις quale conoscenza immediata di cui parla Platone (34Ic-d), F. risponde rifiutando tanto l'interpretazione mistica quanto quella noetica che non sia proposizionale, in favore di una concezione originale di essa (sulla base dell'accostamento inedito con il § 66 dell'Enzuklopädie di Hegel) come immediatezza del sapere che scaturisce dal lavoro di mediazione. La ἔκλαμψις è concepita come risultato immediato dell'attività filosofica, raggiunto nel momento stesso in cui il soggetto comprende; essa è senz'altro un atto subitaneo, ma comunque razionale, esprimibile in proposizioni e dunque non risolutivo, in quanto raggiunto non uscendo mai dalla mediazione dell'anima incarnata.

Costante, inoltre, è la rivendicazione di F. che la *Settima lettera* non sia un testo strettamente filosofico, perché i destinatari non sono filosofi esperti, motivo per cui molti passi andrebbero letti nel modo meno impegnativo possibile. Questa è l'idea che guida anche la sua interpretazione di molti punti controversi: vale per esempio per l'excursus quale résumé della filosofia platonica, differenziandosi in ciò, mi pare, da P. Butti de Lima (*L'utopia del potere. La settima lettera*, Marsilio, Venezia 2015), che ipotizza un passaggio dalla «figura del consigliere politico e dei suoi interlocutori» alla «voce del maestro rivolta al suo discepolo» nell'atto di insegnare (p. 14). Differentemente F., con una visione, a parere di chi scrive, più convincente perché coerente e integrata, non ipotizza un cambio di tono e di destinatario ma, come detto sopra, lega tra loro in modo indissolubile la parte antecedente della lettera con la  $\pi$ eíp $\alpha$  e l'excursus in vista delle funzio-

nalità generali del testo e dei motivi per cui è scritta. Tenere presente i destinatari non solo esperti di filosofia vale anche per gli accenni alle dottrine dell'immortalità dell'anima e della massima di non commettere ingiustizia, con i richiami all'antica sapienza greca e alla paura delle pene ultraterrene per far rifiutare il male a chi non conosce in extenso le dottrine filosofiche a cui implicitamente si rimanda (335a ss.). Tale lettura è un utile mezzo per giustificare varie problematiche esegetiche, tra cui anche il problema relativo all'accenno alle idee degli artefacta (342d 5), che F. tratta forse troppo brevemente nel commento (p. 157), rimandando al suo articolo Il problema delle idee di artefatto in Platone, «Méthexis» 27 (2014), pp. 61-93. È solo alla p. 68 dell'articolo che si legge che il passo potrebbe essere giustificato con l'idea che ci si trovi di fronte a un resoconto sommario per far intendere al grande pubblico come genericamente tutta la realtà sia soggetta al modello epistemologico proposto nell'excursus, senza che ciò implichi l'accettazione da parte di Platone delle idee delle cose non naturali. A fronte della centralità problematica di un *locus* che testimonierebbe o l'accettazione delle idee degli artefacta di Platone o la non autenticità della lettera stessa, nonostante la complessità della questione e le conseguenze esegetiche concernenti le dottrine accademiche (cfr. W. Leszl, Il De ideis di Aristotele e la teoria platonica delle idee, Olschki, Firenze 1975), un accenno nel commento a questa problematica e a tale, verosimile, cornice interpretativa fornita altrove da F., avrebbe forse dato ulteriore completezza, su questo punto, a un'edizione che modula con sapienza approfondimento scientifico e chiarezza divulgativa.

Nonostante la lettera, dunque, dovrebbe essere letta "con mano leggera", essa rimane di grande e alto impegno per il filosofo Platone, il quale deve svincolarsi dalle molteplici accuse rivolte alla sua persona (di essere uno che parla solamente), alla sua filosofia (di essere inutile), alla sua scuola (di creare aspiranti tiranni, come viene considerato alla fine della sua attività politica Dione, o assassini, quale Callippo che pare fosse un accademico); la lettera deve dunque legittimare e giustificare ai Dionei, agli Ateniesi e agli uomini tutti (νέω καὶ μὴ νέω, 324b 5) la filosofia platonica, il valore politico ed etico di una filosofia fondamentale tanto per il singolo quanto per la collettività, perché si contraddistingue come modo di vita. Il monito ai Dionei a non usare la violenza (331d 3-4), che contraddice in parte la *Repubblica* o le *Leggi*, è giustificato dal fatto che, essendo cambiate le circostanze, Platone deve scollegarsi dalla deriva violenta di Dione

per dare una precisa immagine di sé e della sua filosofia come *consigliera* e con ciò, con un secondo livello di lettura proposto da F. (p. 137), giustificare agli Ateniesi perché non ha agito nella sua città ma a Siracusa. L'autore rinobilita un passo (330c-333b), considerato banale da altri (per es. A. Maddalena, *op. cit.*, pp. 154 ss.) ponendolo di fondamentale importanza per la giustificazione della e, allo stesso tempo, esortazione alla filosofia platonica: machiavellicamente (si vorrebbe aggiungere), la condizione si è presentata con Dionisio II e non ad Atene, perché i consigli si danno a chi vuole ascoltarli, non al malato che non vuol essere guarito, per non rischiare il coinvolgimento in un'attività inutile e con risultati dannosi.

Un punto forse resta aperto nell'interpretazione di F., che esula probabilmente dai fini dell'edizione stessa, ma che solleva proficue domande: se ci fossero state le condizioni adatte, la καλλίπολις, secondo l'autore, sarebbe stata realizzabile nel concreto o sarebbe restata sempre un paradigma in cielo che per essere attuato avrebbe avuto bisogno sempre del surrogato del second best? In sostanza, la καλλίπολις è utopica e la Settima lettera o le Leggi rappresentano l'unico concreto modo di applicare il progetto etico-politico-filosofico di Platone, oppure, proprio grazie al punto centrale del καιρός da lui stesso individuato, se ci fossero le condizioni adatte, si potrebbe pensare che per Platone la καλλίπολις sarebbe attuabile nel concreto in tutte le sue parti?

Sarebbe stato forse utile e interessante, infine, che all'esame delle diverse interpretazioni degli studiosi moderni circa la paternità dell'opera si fosse accostata l'analisi di come la tradizione platonica antica abbia recepito la *Settima lettera*, ma questa è solo una proposta di approfondimento per fornire un quadro completo della ricezione e considerazione antica e moderna del testo in esame.

Per concludere, quella di F. rappresenta un'innovativa edizione italiana della *Settima lettera*, considerata autentica e che rafforza la visione di un filosofo coerente che vuole unire teoria e prassi con l'intelligenza di chi sa riconoscere i momenti opportuni e modificare il proprio pensiero per adattarlo al meglio alle circostanze, sempre tenendo presente il fine etico-politico del filosofo. Più che la testimonianza di un fallimento (come invece per P. Butti de Lima, *op. cit.*, p. 16 e *passim*) quello che resta di questa edizione è la convinzione che Platone fino alla fine si sia battuto per mostrare ἔργφ καὶ λόγφ (324a I) che la filosofia si fa e si vive insieme, con amici e compagni fidati, che è una strada lunga e faticosa ma che permette almeno di agire su

una conoscenza del bene e del male nei limiti in cui è possibile farlo, cioè con il dare e ricevere ragione senza alcuna ostilità (344b I ss.). Pensare che queste siano le autentiche parole di Platone ci permette di riscoprire un testo che tanto ha da dire sul valore della filosofia e sul suo metodo che, oggi come allora, possa essere la spinta propulsiva di ogni percorso di apprendimento, discussione e vita filosofica.

Sapienza Università di Roma flavia.palmieri@uniromai.it

Forcignanò, Filippo (ed.), *Platone: Settima lettera*, Carocci, Roma 2020, 190 pp., €15,00.



# P. Kalligas et al. (eds.), Plato's Academy: Its Workings and Its History

# di Tiziano Dorandi

Nel dicembre 2012 si tenne ad Atene un convegno internazionale sul tema *Plato's Academy: A Survey of Evidence*. A otto anni di distanza, le quattordici relazioni presentate in quella occasione sono state, infine, riunite e pubblicate sotto forma di altrettanti capitoli nel presente volume. Un così lungo intervallo di tempo non ha, in generale, lasciato segni di invecchiamento troppo evidenti come prova anche uno sguardo alla bibliografia finale (pp. 384-419). In qualche caso particolare, tuttavia, alcuni collaboratori non sono purtroppo riusciti a tenere conto degli inevitabili progressi della ricerca con conseguenze che si rivelano inquietanti soprattutto nella lunga appendice (pp. 276-383) che conclude il volume.

Se si esclude l'introduzione di P. Kalligas (pp. 1-10), il volume è diviso in due grandi sezioni. La prima conta quattro studi sulla archeologia e sulle vicende storiche dell'Accademia (capp. 2-5); la seconda (capp. 6-15) considera aspetti generali e particolari del pensiero dei principali membri della scuola di Platone, l'Accademia: l'interesse da parte di questi filosofi per la matematica e le scienze esatte, i rapporti delle loro dottrine con il Pitagorismo, la ricostruzione delle personalità portanti della scuola (Polemone, Crantore e Arcesilao), lo studio di un aspetto fondamentale del pensiero di Carneade, l'analisi delle ultime fasi dell'Accademia come istituzione. Il capitolo finale (cap. 15) fa, per così dire, da *trait d'union*, tra la prima parte del volume e la successiva corposa appendice. Più nei dettagli, questi i contenuti e risultati principali dei singoli articoli (capp. 2-15).

I tre capitoli sull'archeologia del sito dell'Accademia e sul suo contesto sociale e culturale nella storia e nella vita di Atene rappresentano, senza dubbio, l'aspetto più innovativo dell'intero volume. Vi sono presentati in maniera sintetica dati ed elementi trascurati o non sempre noti agli storici della filosofia antica, ma che si rivelano di innegabile importanza per comprendere gli stretti rapporti dell'Accademia con la vita di Atene attraverso i secoli, ben prima della fondazione, nel giardino dell'eroe Ecademo, di una scuola filosofica da parte di Platone nel 387/386 a.C.

Alla protostoria dell'Academia, come luogo di culto e di educazione della gioventù ateniese fino dal VI sec. a.C., è consacrato il contributo di D. Marchiandi, *In the Shadow of Athena Polias: The Divinities of the Academy, the training of Politai and Death in Service to Athens* (pp. II-27). La studiosa è interessata alla topografia dell'Accademia e ai culti antichi e nello specifico quello di Eros, che vi erano praticati e che possono aiutare a comprendere le ragioni che poterono spingere Platone a scegliere quel sito specifico come sede della sua nuova scuola filosofica.

M. Panaviotopoulos & T. Chatziefthimiou, Observations on the Topography of Ancient Academia (pp. 28-45) ed E. Lygouri-Tolia, The *Gymnasium of the Academy and the School of Plato* (pp. 46-54) indagano la topografia dell'Accademia e l'eventuale struttura architettonica della scuola di Platone. Lygouri-Tolia ribadisce fra l'altro (pp. 59-64), a seguito dei risultati un po' troppo ottimistici di W. Hoepfner in un breve contributo del 2002 (Platons Akademie: Eine Interpretation der Ruinen, in W. Hoepfer (ed.), Antike Bibliotheken, Philipp von Zabern, Mainz am Rhein, 2002, pp. 56-62), la proposta di identificazione dei locali della cosiddetta biblioteca (pp. 59-64). Ipotesi che, almeno per me, resta aperta a reali dubbi per ragioni che non posso qui sviluppare. I due capitoli, la cui fruizione è facilitata da numerose illustrazioni (elencate alle pagine vii-viii), rappresentano un importante aggiornamento dell'insieme delle questioni relative alla archeologia e alla topografia del sito dell'Accademia dopo l'ancora utile articolo di F. Billot (Académie: Topographie et archéologie, in R. Goulet (ed.), Dictionnaire des philosophes antiques, vol. I, CNRS Éditions, Paris 1989, pp. 693-789).

M. Haake, *The Academy in Athenian Politics and Society – Between Disintegration and Integration: The First Eighty Years (387/6–306/5)* offre, con la sua consueta acribia e finezza di analisi, una ricostruzione della storia delle vicende esterne della scuola e dei suoi principali membri nei primi ottanta anni della sua vita plurisecolare, ossia fino alla revocazione della Legge di Sofocle contro l'insegnamento della filosofia a

Atene (pp. 65-88). La scelta di quest'ultima data non è casuale perché quell'evento rappresentò una cesura marcante e costituisce il punto di partenza di un nuovo capitolo nella storia dell'Accademia agli inizi dell'età ellenistica. C'è da sperare che l'autore voglia un giorno completare il suo contributo spingendosi fino al momento cruciale dell'anno 87-86 a.C. con il sacco di Atene da parte di Silla, come aveva fatto nella versione orale del suo intervento (65 n. \*).

I rimanenti capitoli sono consacrati ad argomenti più prettamente filosofici o storico-filosofici attraverso una rilettura di taluni aspetti delle dottrine dei principali membri dell'Accademia da Platone e i suoi primi successori e fino ai primi decenni del I sec. a.C. nonché a indagini sul ruolo che costoro ebbero all'interno della scuola nei quasi tre secoli della sua esistenza in un alternarsi di vicende non sempre chiare né facili da ricostruire.

J. Glucker, *Plato in the Academy: Some Cautious Reflections* (pp. 89-107) discute con la necessaria prudenza le scarse testimonianze sulla attività di insegnamento di Platone raccolte e tradotte alla fine dell'articolo (pp. 101-107).

I due articoli successivi di V. Karasmanis, *Plato and the Mathematics of the Academy* (pp. 108-140) e di M. Sialaros, *Euclid of Alexandria: A Child of the Academy*? (pp. 141-152) affrontano il problema relativo all'interesse da parte di Platone per lo studio della matematica, ben attestato fino dall'Antichità. Il filosofo sebbene non fosse un matematico di professione appare come «a fundationalist and a theorist of mathematics» (p. 139) che concorse alla assiomatizzazione della matematica fondata su definizioni e assiomi. Egli operò come un architetto di quella scienza (come lo definì forse Dicearco, citato da Filodemo) che poneva questioni ai matematici professionali del suo tempo e che dette un apporto allo sviluppo di quella disciplina. Quanto a Euclide di Alessandria, esso appare una figura di scienziato che grazie alla sua relativa indipendenza dalla tradizione delle scuole filosofiche contribuì in maniera significativa all'emergenza di una comunità matematica autonoma.

Se con le pagine di I. Bodnár, *The Study of Natural Kinds in the Early Academy* (pp. 152-166) il discorso si sposta da Platone al suo primo successore, Speusippo, i cui interessi per lo studio delle scienze esatte è ben testimoniato, con quelle di Ph. S. Horky, *Approach to the Pythagorean* Acusmata *in the Early Academy* (pp. 167-187), lo sguardo è rivolto a Senocrate, antico allievo di Platone e successore di Speusippo nella guida della scuola, e insieme a Eudosso di Cnido e a

Eraclide Pontico. Per Senocrate e Eudosso, le ingiunzioni etiche contenute negli *akousmata* della tradizione pitagorica rappresentavano degli *endoxa* utili per la dialettica filosofica, anche se in se stessi non erano indicativi della saggezza e dell'eccellenza dell'uomo divino. Quanto a Eraclide, egli descrisse Pitagora come un antenato degli Accademici che «passed down a philosophical method that would ultimately coalesce into Platonic contemplation of the Forms» (p. 187).

I decenni posteriori della storia dell'Accademia, in larga misura assai oscuri a causa anche della quasi totale mancanza di testimonianze, sono oggetto delle ricerche di J. Dillon, *Polemon*, grosser Schatten of the Old Academy (pp. 188-199) e di H. Tarrant, One Academy? The Transition from Polemo and Crates to Arcesilaus (pp. 200-219). Questo ultimo contributo ingloba opportunamente Arcesilao, il cui pensiero, caratterizzato dalla svolta scettica che prese l'Accademia e che si protrasse fino a Filone di Larissa agli inizi del I sec. a.C., continua a suscitare un vivace dibattito come prova, per esempio, la monografia di S. Vezzoli, Arcesilao di Pitane. L'origine del platonismo neoaccademico, Brepols, Turnhout 2016. È un peccato che nelle more della stampa del volume, Tarrant non abbia potuto prenderne visione e discuterne le tesi talora sanamente provocatorie.

Di Carneade, altra figura sfuggente nella storia dell'Accademia, forse ancor più di quella di Polemone nonostante il buon numero di informazioni antiche, D. Sedley, *Carneades' Theological Arguments* (pp. 220-241) ricostruisce in maniera convincente un aspetto sostanziale della dottrina attraverso una acuta lettura comparata fra le testimonianze di Cicerone e di Sesto Empirico su una serie «of theological sorites arguments».

Infine, gli ultimi decenni della storia dell'Accademia, tra Filone di Larissa e Antioco di Ascalona, sono oggetto dell'accurata analisi di M. Bonazzi, *The End of the Academy* (pp. 242-255). Con Filone (84-83 a.C.), si conclude la lunga storia dell'Accademia quale scuola e istituzione fondata da Platone tre secoli prima nell'ormai lontano 387-386 a.C.

L'ipotesi di J. Glucker (*Antiochus and the Late Academy*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978) che Antioco non ottenne mai la direzione della scuola, è ora definitivamente confermata da una acuta ricostruzione del *bios* filoniano di Filodemo (*Acad. Hist.*, coll. 33-34) proposta da K. Fleischer, *Starb Philo von Larissa im Alter von 63 Jahren?* (PHerc. 1021 col. 33), «Archiv für Papyrusforschung» 63 (2017), pp. 335-366 e Id., *Dating Philodemus Birth and Early Studies*, «Bulletin of the American Society of Papyrologists» 55 (2018), pp. 119-127 (= Fleischer 2018).

Grazie ai nuovi mezzi della tecnica e in particolare delle fotografie multispettrali, Fleischer è, infatti, riuscito a leggere qualcosa di più in quella porzione della colonna e a scorgervi un accenno sicuro a un ignoto successore di Filone nella carica ufficiale di scolarca, che non è sicuramente Antioco. Dalla col. 33, 42-34, 6 del PHerc. 1021 apprendiamo (seguo il testo stabilito da Fleischer 2018: 122 leggermente modificato rispetto al precedente contributo del 2017) che Filone di Larissa morì în Italia (περὶ [τὴ] y [Ι] ταλίαν) a causa di una pandemia di influenza (ἐν τῶι τὴν οἰ[κ]ουμένην ἐπιδραμόντ[ι κ]άταρρωι) durante l'arcontato di Nicete (84-83 a.C.) e che lasciò un successore il cui nome è purtroppo destinato a restare incerto (Fleischer propone in apparato Πῶλος, o[ί]μαι, Kĩoc non esente da dubbi). Costui continuò a dirigere ancora per qualche anno l'Accademia di Atene e occupava ancora quella carica quando Filodemo sbarcò in quella città provenendo da Alessandria. Filodemo si dichiara qui testimone oculare e, quindi, privilegiato (col. 34, 3-6) di questi eventi. Al di là delle incertezze di lettura, il testo è sufficientemente chiaro e due dati almeno sono sicuri: l'Accademia continuò a sopravvivere come scuola ufficiale dopo la morte di Filone almeno per qualche tempo e il successore di quest'ultimo non fu Antioco, che insegnò pertanto in una istituzione indipendente.

L'articolo M. Hatzimichali, *The Academy Through Epicurean Eyes: Some Lives of Academic Philosophers in Philodemus*' Syntaxis (pp. 256-275) si presenta come un preludio all'appendice che occupa l'ultima parte del volume. La studiosa riprende lo studio dell'apporto della *Storia dell'Accademia* di Filodemo, parte della perduta *Rassegna dei filosofi* in almeno dieci libri, con le biografie di Platone e dei suoi successori nell'Accademia fino ad Antioco e a suo fratello Aristo di Ascalona e ai loro discepoli. Filodemo (II-I sec. a.C.), filosofo epicureo e acerrimo difensore delle dottrine del Giardino contro le scuole avversarie, nello scrivere il libro sull'Accademia (e lo stesso si può dire di quello gemello sulla storia della Stoà) si distinse per una encomiabile *farblose Objektivität* come ebbe a definirla Theodor Gomperz. Le ragioni che esporrò subito discutendo dell'*Appendix* rendono purtroppo alcune parti dell'articolo e certe conclusioni obsolete e talora erronee.

Infine, l'*Appendix*: *Philodemus' History of the Philosophers*: *Plato and the Academy* (PHerc. *1021 and 164*), Translated with Introduction by P. Kalligas and V. Tsouna, and Notes by M. Hatzimichali (pp. 276-383).

Questa sostanziale e corposa parte del volume, che risponde a una esigenza più che legittima di mettere a disposizione di un ampio pub-

blico il difficile testo filodemeo lacunoso e talora veramente incerto, ne rappresenta (e me ne dispiace) anche il *punctum dolens* sul quale deve esprimere critiche che potranno apparire a prima vista fin troppo severe, ma che in realtà altro non sono che il frutto di una oggettiva costatazione e della valutazione oggettiva di una realtà fattuale.

Kalligas e Tsouna ripropongono il testo greco dell'opera di Filodemo prendendo come punto di partenza la mia edizione uscita a Napoli nel 1991. Questa è confrontata con quella precedente e parziale di K. Gaiser (1988) e qua e là integrata e aggiornata tenendo conto di interventi successivi di D. Blank, K. Fleischer ed E. Puglia (contributi tutti citati nella bibliografia). In pochi casi, i due curatori hanno suggerito anche qualche loro proposta testuale (a quanto pare senza una verifica autoptica dei papiri e quindi inutilmente arrischiata). Il testo greco è accompagnato da una traduzione completa in inglese (la prima in questa lingua) corredata di un centinaio di note curate da M. Hatzimichali.

Se con una punta di orgoglio avrei dovuto sentirmi onorato della scelta del mio testo a base della traduzione, questo sentimento (già in sé inopportuno) viene subito meno solo che si considerino gli impressionanti progressi che negli ultimi anni K. Fleischer ha ottenuto in numerosi contributi preparatori a una nuova edizione del libro filodemeo. All'origine di queste significative novità sta in particolare il fatto che Fleischer ha potuto utilizzare i nuovi mezzi tecnici che da qualche anno la scienza ha messo a disposizione degli studiosi dei papiri carbonizzati di Ercolano in particolare nel campo della fotografia dei papiri carbonizzati – MSI (Multispectral Images) e HI (Hyperspectral Images), per riprendere la terminologia di Fleischer. Grazie a questi strumenti, riusciamo oggi a decifrare con estrema chiarezza intere sezioni del PHerc.1021 che prima, sia pure con l'aiuto di miscroscopi binoculari, apparivano come chiazze nere completamente illeggibili. Questi indispensabili sussidi della tecnica, ai quali si affianca una adeguata preparazione linguistica e un fertile ingegno nonché qua e là (mi sia consentito aggiungerlo) anche un buon pizzico di fantasia, hanno consentito di ottenere progressi affatto impensabili alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso quando lavoravo alla mia edizione e di recuperare una quantità di testo finora dato per perduto.

È con questa realtà che dobbiamo fare i conti. Prendere oggi come testo di riferimento dell'opera di Filodemo quello della mia lontana edizione non ha senso e risulta irresponsabile e pericoloso perché significa offrire ai futuri lettori della sua traduzione una serie di dati non solo mutili e lacunosi, ma anche in parte inesatti se non addirittura falsi.

Gli esempi che si potrebbero portare dei progressi di Fleischer sono numerosi e sempre significativi. Qui richiamo l'attenzione dei lettori solo sul volume appena uscito con la nuova edizione di una cospicua parte della sezione finale del libro filodemeo, dove sono citati un centinaio di versi dei Χρονικά di Apollodoro di Atene in parte accompagnati anche da una parafrasi in prosa, relativi alla storia dell'Accademia che comincia con Lacide di Cirene e si conclude al momento dello scolarcato di Filone (K. Fleisher, *The Original Verses of Apollodorus*' Chronica, De Gruyter, Berlin-New York 2020). Ovviamente, per ragioni di tempo, Kalligas e Tsouna non hanno potuto avere accesso a questo libro; lo stesso non può dirsi purtroppo per i numerosi contributi preliminari pubblicati già da diversi anni. Essi sono registrati insieme con tutte le altre pubblicazioni del medesimo Fleischer sull'opera filodemea alle pagine 288-289 del volume su Apollodoro, appena citato.

E non solo. Accanto ai risultati di Fleischer, sarebbe stato altresì opportuno tenere conto di quelli di un recente articolo di H. Essler, *Copy-Paste in der Antike*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 212 (2019), pp. 1-24, che consentono di ricostruire, infine, in maniera definitiva taluni fatti relativi alle biografie di Senocrate e Polemone, terzo e quarto successore di Platone nello scolarcato dell'Accademia, grazie al corretto posizionamento della col. 4 del *PHerc*. 1021.

Quali conclusioni trarre da quanto ho finora messo in evidenza? Personalmente sono convinto che meglio sarebbe stato desistere dall'aggiungere al volume l'*Appendix* e di dilazionare di conseguenza il meritevole impegno di presentare una traduzione inglese del testo di Filodemo di qualche anno ancora attendendo che l'edizione completa di Fleischer sia disponibile e che gli studiosi abbiano avuto agio di verificarne la validità dei risultati. Altrimenti si rischia (e purtroppo questa è ormai la realtà) di diffondere una visione distorta se non falsa di molti aspetti della storia esterna della Scuola di Platone quale ricostruita sulla testimonianza di fonti di primaria importanza e anche sulla propria esperienza personale da Filodemo di Gadara, per una volta almeno, con una buona dose di oggettività.

È per questi motivi che da tempo ho deciso, d'accordo con il piccolo gruppo di colleghi parigini che vi collaborano, di riportare il progetto di edizione del volume dei frammenti di Polemone, Cratete e Crantore, che costituirà il primo tomo di un rinnovato progetto di raccolta dei frammenti dei successori di Platone da Speusippo ad Antioco di Ascalona. I tempi, per presentare almeno le loro testimonianze biografiche delle quali Filodemo è fonte primaria e spesso unica, non sono ancora maturi.

Mi dispiace concludere la mia presentazione del volume *Plato's Academy: Its Workings and its History* con questo *bemolle*. Il fatto che la critica venga da chi avrebbe dovuto esprimere riconoscenza se non anche gioia per l'attenzione rivolta a sue lontane ricerche, spero sarà di per sé sufficiente per provare che le critiche non sono dettate da uno inopportuno spirito polemico o astioso, ma solo dal desiderio di mettere in guardia i futuri lettori del volume del rischio e dei pericoli in cui incorrono nell'utilizzare le pagine dell'appendice.

Al di là di questo *caveat* che può riassumersi nella formula ben nota *amicus Plato sed magis amica veritas*, il contributo del volume alla comprensione di molti aspetti della più che secolare storia della Accademia (e non solo della Scuola di Platone) resta indiscutibile e costituisce in più di un caso il punto di partenza ormai indispensabile per ulteriori proficue ricerche grazie a contributi talora decisivi e sempre innovativi.

Centre Jean Pépin UMR 8230 CNRS/ENS/PSL, Paris tiziano.dorandi@orange.fr

Kalligas, Paul-Balla, Chloe-Baziotopoulou-Valavani, Effie-Karasmanis, Vassilis (eds.), *Plato's Academy: Its Workings and Its History*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, XII-434 pp., £ 90,00.



#### F. Decleva Caizzi, Pirroniana

# di Francesco Verde

Ci sono dei libri che, appena pubblicati o poco dopo, si esauriscono presso l'editore e diventano delle autentiche rarità. La non più facile reperibilità di libri del genere è un dato significativo che la dice lunga sulla loro rilevanza e la loro importanza per la storia degli studi. Ouesto è il caso delle *Testimonianze* di Pirrone di Elide, raccolte e pubblicate da Fernanda Decleva Caizzi nel 1981 per i tipi napoletani di Bibliopolis, nella collana della rivista *Elenchos* allora ambedue dirette da Gabriele Giannantoni. Un volume che, appunto, presto andò a esaurirsi. Ciò si spiega col fatto che questo meritorio lavoro era a tutti gli effetti pionieristico perché, unico nel suo genere, richiamava finalmente l'attenzione su un filosofo centrale nella storia del pensiero antico, attivo nella seconda metà del IV secolo a.C., che, verosimilmente a partire da Enesidemo, è stato considerato il padre e il fondatore dello scetticismo o, più correttamente, di quella "variante" dello scetticismo antico (il Neopirronismo) che, nelle intenzioni ma anche nelle cose stesse, voleva distinguersi dall'altra "variante" scettica che trova nello scolarcato dell'Academia platonica di Arcesilao (nel 268 o nel 266 a. C.) il personaggio chiave che ripensò integralmente la filosofia di Platone come un sistema filosofico non dogmatico ma intrinsecamente connesso a quel "criterio" della epoche peri panton, la sospensione del giudizio su tutte le cose, che costituisce, per l'appunto, il cuore della filosofia di Arcesilao. Mentre Arcesilao, come gli studi di Anna Maria Ioppolo, scomparsa improvvisamente alla fine del 2020, hanno convincentemente dimostrato, rintracciava il πρῶτος εὑρετής di questa lettura "scettica" di Platone principalmente in Socrate (che come lui e Pirrone non scrisse nulla), Enesidemo, invece, forse proprio perché Arcesilao aveva già preferito Socrate, rintracciò il primo scopritore della (sua) agoge scettica in Pirrone, ma in un Pirrone verosimilmente mediato dal suo, per così dire, "portavoce", ossia Timone di Fliunte (cfr., nel volume, p. 228, nonché E. Spinelli, *Questioni scettiche: Letture introduttive al pirronismo antico*, Lithos, Roma 2005, pp. 3-4; questo testo è anche disponibile qui: http://lexicon.cnr.it/index.php/DDL/issue/view/18 [16.02.2021]). Che, poi, Pirrone fosse uno scettico, così come lo aveva probabilmente dipinto Enesidemo, oppure così come lo scetticismo viene lucidamente delineato da Sesto Empirico nei primi capitoli del I libro dei *Lineamenti Pirroniani* è tutto da dimostrare. Qui sia sufficiente menzionare il fatto che Richard Bett, nella sua monografia *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy* (Oxford University Press, Oxford 2000), ha intitolato il primo capitolo addirittura *Pyrrho the Non-Sceptic*.

Solo per inciso, relativamente ad Arcesilao, tengo qui a sottolineare un punto a mio modo di vedere del tutto centrale che, naturalmente, necessiterebbe di ulteriori studi e di ben più cospicui approfondimenti. Si sarà notato che, poco sopra, ho posto tra virgolette l'aggettivo "scettico" quando si trattava della posizione di Arcesilao. Come a ragione ricordano A. A. Long e D. N. Sedley (eds., The Hellenistic Philosophers, Volume 1: Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary, Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 446), designare Arcesilao come filosofo "scettico" è profondamente anacronistico, dal momento che questo aggettivo proviene solamente dalla più tarda tradizione pirroniana. È molto probabile, invece, che Arcesilao si sentisse un filosofo (socratico-) platonico a tutti gli effetti, come un'attenta considerazione dei pochi e controversi testi che lo riguardano prova abbastanza bene. Tutto questo per dire che, in sede storiografica, occorrerebbe sempre estrema cautela nel parlare di "scetticismo" academico.

Il fatto che si tenda a retrodatare una certa posizione filosofica – azione che, comunque, in molti casi, conserva aspetti altamente problematici, soprattutto dal punto di vista storico-filosofico – risulta comprensibile se si tiene conto che, generalmente, una nuova dottrina, nel pensiero antico, è malvista; a essere malvisto è sempre, in qualche misura, il nuovo. Per questo motivo occorreva ogni volta individuare nel passato un  $\pi \rho \tilde{\omega} \tau o (\epsilon) \tilde{\tau} c$ , con la sua autorità o con la sua autorevolezza, fosse in grado di legittimare una dottrina che, così facendo, non si sarebbe presentata come una novità, anche se, molto di frequente, in effetti, lo era.

Il nome di Fernanda Decleva Caizzi, allieva di Mario Untersteiner,

è a tutti noto per i molti suoi lavori nel campo della filosofia antica e senz'altro non riducibili al solo interesse per Pirrone e per la tradizione scettico-pirroniana. Basti qui ricordare il lavoro editoriale sugli Antisthenis fragmenta (Cisalpino, Milano 1966), sulle Antiphontis tetralogiae (Cisalpino, Milano 1969) e il suo continuativo lavoro sui papiri di argomento filosofico che culmina nella attuale presidenza del Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini (http://www.papirifilosofici.it/ index.html [15.02.2021]), un progetto di importanza unica per lo studio di questi frammenti papiracei che, non di rado, apportano notizie di cruciale importanza, che spesso non trovano corrispondenza nelle altre tradizioni. Da questa sintetica e certamente sommaria descrizione dell'attività della studiosa, si comprende bene, per citare, tra l'altro, uno dei più noti e fortunati volumi di Untersteiner, come il lavoro di Decleva Ĉaizzi si sia costantemente ispirato alla filologia filosofica oppure, si potrebbe dire, alla filosofia filologica. Un esempio chiarissimo di ciò lo si ha proprio nel volume pirroniano, nel quale si osserva non solo una notevole perspicacia nella contestualizzazione e nel commento storico-filosofici di questa o quella testimonianza su Pirrone, ma anche una rara perizia filologica nella chiarificazione terminologica di questo o quel concetto, il che denuncia una notevole familiarità con la lingua greca (e latina).

Esaurito, dunque, il volume del 1981, dopo quasi un quarantennio, esso torna finalmente disponile in una riedizione corretta ma non aggiornata del Pirrone Bibliopolis pubblicata dai tipi milanesi di LED (e – il che non è affatto una notizia di poco conto, soprattutto per la futura diffusione di questo lavoro – gratuitamente disponibile in formato elettronico sul sito web dell'editore: https://www.ledonline. it/ledonline/947-pirroniana.html [15.02.2021]) che, come si legge nella Premessa editoriale di Maria Serena Funghi, «vuol essere principalmente un omaggio per gli ottant'anni di Fernanda Decleva Caizzi e allo stesso tempo un dono agli studiosi di filosofia antica» (p. 7). Il significato dell'uso da parte di Funghi degli aggettivi «corretta ma non aggiornata» (ivi) riferiti al volume qui in esame si comprende grazie a una breve *Postilla* scritta dalla stessa Fernanda Decleva Caizzi, nella quale la studiosa chiarisce che la presente (nuova) edizione del Pirrone contiene anche una revisione redazionale e «alcuni interventi di merito che rispecchiano perlopiù correzioni e annotazioni apposte a margine della mia copia personale nel periodo immediatamente successivo alla sua pubblicazione» (p. 61).

Questa riedizione, inoltre, si presenta ricca di novità, come si legge

nella Prefazione di Mauro Bonazzi. Prima della sezione dedicata alle testimonianze su Pirrone, si trovano due studi opportunamente ripubblicati; il primo si intitola Prolegomeni ad una raccolta delle fonti relative a Pirrone di Elide (pp. 11-35), già presente nel primo volume (pp. 93-128) degli atti del convegno su Lo scetticismo antico (svoltosi sotto l'egida dell'ormai non più esistente "Centro di studio del pensiero antico" del CNR di Roma nei giorni 5-8 novembre 1980) pubblicato per le cure di Gabriele Giannantoni in due tomi presso Bibliopolis (Napoli 1981). Il secondo studio è Pirrone, Pirroniani, Pirronismo (pp. 37-54), già pubblicato in W. Burkert-L. Gemelli Marciano-E. Matelli-L. Orelli (eds.), Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike / Le raccolte dei frammenti di filosofi antichi, Atti del Seminario Internazionale (Ascona, 22-27 settembre 1996), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, pp. 336-353. Dopo questi due studi, utilissimi per accedere correttamente allo studio delle testimonianze su Pirrone, si trova la già menzionata breve Postilla firmata da Decleva Caizzi a Milano nel settembre del 2020 (p. 61), che informa come, nonostante le sollecitazioni di Francesco del Franco (che ha a lungo diretto Bibliopolis), la studiosa preferì non ripubblicare il suo *Pirrone* perché gli studi sullo Scetticismo antico fiorivano tanto rapidamente che un aggiornamento serio e accurato del volume avrebbe richiesto tempi eccessivamente lunghi. A tale problema ha almeno in parte ovviato lo studio *Pirrone*, Pirroniani, Pirronismo che conserva ulteriori riflessioni metodologiche della studiosa sulla raccolta delle testimonianze. Il volume, poi, dopo le testimonianze e il relativo commento (pp. 55-270), si chiude con la ripubblicazione di un altro influente articolo, Sesto e gli scettici (pp. 271-309; già presente nel XIII fascicolo di Elenchos del 1992 alle pp. 277-327 dedicato integralmente a Sesto Empirico e il pensiero antico e disponibile qui: http://lexicon.cnr.it/index.php/DDL/issue/view/9 [16.02.2021]) – dove Decleva Caizzi si occupa della relazione, per alcuni versi ancora controversa e problematica, tra Sesto Empirico, il più rilevante, dopo Enesidemo, degli scettici neopirroniani a noi noti e di cui è possibile leggere gran parte del corpus delle opere, e la tradizione scettica antica - e con un Indice delle fonti relativo sia alle testimonianze su Pirrone (pp. 311-316) che ai tre studi pubblicati nella riedizione (pp. 316-319). Un'altra rilevante novità del libro, soprattutto al fine della sua concreta utilizzabilità non limitata al solo pubblico italiano, è la traduzione inglese di tutte le testimonianze su Pirrone approntata da Mauro Bonazzi e David N. Sedley (pp. 131-157).

Come si vede da questa rapida rassegna, Pirroniana è un libro che

non può mancare nella biblioteca degli studiosi di filosofia antica (e non solo) così come non poteva mancare già la vecchia edizione Bibliopolis. Ristampare e rieditare volumi della nostra tradizione storiografica (e non solo) è un compito, per certi versi, gravoso, per via del cospicuo lavoro che serve a questo fine, ma, soprattutto oggi, forse sempre più importante e doveroso da perseguire. Capita di frequente, tanto agli studiosi più avanzati quanto a quelli più giovani, di non avere contezza di opere datate solo in termini di tempo. Questo discorso vale in particolare per opere pionieristiche come quella che stiamo qui presentando. Alla fine dei Prolegomeni, convenientemente ristampati in Pirroniana, Decleva Caizzi annotava: «Compito non facile del moderno storico dello Scetticismo è stato, ed è tuttora, anche quello di penetrare in questo blocco che tende a presentarsi compatto, per introdurvi, per quanto possibile, la dimensione del tempo e della storia. La raccolta delle fonti relative a Pirrone potrà forse rappresentare un piccolo passo in questa direzione: se condotta con metodo corretto, contribuirà a collocare Pirrone nel tempo che fu suo ed insieme a farci comprendere perché egli fosse scelto per dare il suo nome al Pirronismo» (p. 35). Mi pare che la riedizione di questo lavoro sia la piena conferma che questo compito è stato portato a termine (e non si tratta di un piccolo passo) e come ogni opera veramente pionieristica apre la strada a ulteriori ricerche nel variegato contesto del pensiero ellenistico su una figura come quella di Pirrone, la cui filosofia, pur conservando ancora aspetti non poco enigmatici, oltrepassa di gran lunga i confini del pensiero antico, per ricoprire un ruolo inevitabilmente centrale per il costituirsi delle diverse forme della razionalità moderna (in questo senso la voce Pirrone del Dictionnaire historique et critique di Pierre Bayle è esemplare: cfr. P. Bayle, Dizionario storico-critico, a cura di G. Cantelli, 2 voll., Laterza. Roma-Bari 1976, I pp. 101-125).

Sapienza Università di Roma francesco.verde@uniromal.it

Decleva Caizzi, Fernanda, *Pirroniana*, Led, Milano 2020, 319 pp., € 39,00.



# M. Erbì (ed.), Epicuro: Lettere. Frammenti e testimonianze

# di Enrico Piergiacomi

L'attività filosofica di Epicuro era fortemente intrecciata con la sua vita. Una delle principali prove di questa "coalescenza" tra pensiero e azione va individuata nella sua produzione epistolare. Epicuro scrisse nel corso del tempo numerose lettere agli amici o φίλοι di scuola, perlopiù giunte in stato frammentario. Ciò che è sopravvissuto permette però di accedere tanto ad alcuni dettagli della vita privata del filosofo, quanto a molte sue massime edificanti e sintesi dottrinali. Questi importanti lasciti insieme intellettuali e biografici sono ora accessibili grazie alla pregevole raccolta di Margherita Erbì.

Anche uno sguardo rapido al volume mostra che ci troviamo di fronte a un materiale testuale ricchissimo e complesso. Se escludiamo dal computo le tre lettere maggiori di Epicuro, che sintetizzano i principi fondamentali della dottrina fisica (Epistola a Erodoto), meteorologica (Epistola a Pitocle) ed etica (Epistola a Meneceo), il patrimonio consta di 146 lettere, alcune spedite a singoli o gruppi noti (i membri della famiglia; i maestri di scuola epicurea ο καθηγεμόνες Metrodoro. Ermarco e Polieno; i discepoli prediletti Pitocle e Colote; ecc.), altre a destinatari oggi ignoti. Entro queste epistole, si identificano ben 204 unità testuali tra frammenti e testimonianze indirette. Il volume di Erbì quasi raddoppia il materiale disponibile nelle precedenti raccolte: la sezione Ἐπιστολαί degli *Epicurea* di Hermann Usener (Teubner, Leipzig 1887, pp. 131-164) e gli Epistolarum fragmenta della seconda edizione delle Opere di Epicuro, a cura di Graziano Arrighetti (Einaudi, Torino 1973, pp. 422-475). Erbì pubblica i frammenti e le testimonianze nelle pp. 57-118 del testo, che contengono l'originale greco o latino, una traduzione italiana e, a volte, un apparato critico.

L'accrescimento considerevole del patrimonio rispetto alle rac-

colte precedenti è dovuto alle recenti accessioni ai papiri di Ercolano. Come è noto agli specialisti, essi contengono testi di Epicuro e degli Epicurei non preservati dalla tradizione filosofico-letteraria. Infatti. dopo l'integrazione di Arrighetti del 1973, che in più rispetto ad Usener ebbe accesso (i.a.) agli excerpta delle lettere di Epicuro, conservate da Filodemo e pubblicate da Carlo Diano (Epicuri Ethica, Sansoni, Firenze 1946; Lettere di Epicuro e dei suoi nuovamente o per la prima volta edite, Sansoni, Firenze 1946), e alla lettera di Epicuro alla madre, scritta sul portico di Diogene di Enoanda (ora in M. F. Smith (ed.), Diogenes of Oinoanda: The Epicurean Inscription, Bibliopolis, Napoli 1993, frr. 125-126), sono state compiute nuove scoperte papiracee, o almeno aggiornate letture dei papiri già noti. Erbì fa tesoro di questa ampia letteratura, integrando la raccolta delle fonti con un'utile introduzione (pp. 1-55) e un fitto commento (pp. 119-271). Seguono una tavola sinottica (pp. 273-277), una bibliografia (pp. 279-316) e cinque indici: uno delle concordanze con Usener e Arrighetti (pp. 317-320), quattro dei nomi e dei termini greci/latini (pp. 321-360).

L'introduzione di Erbì restituisce ottimamente il profilo che emerge dalle lettere frammentarie di Epicuro. Sul piano della datazione (p. 3), la studiosa appura che la maggior parte delle epistole fu scritta all'incirca tra il 306 e il 270 a.C., quindi in un arco più che trentennale. Se aggiungiamo la sopra citata lettera alla madre (50 F), che «risalirebbe addirittura agli anni della giovinezza di Epicuro», è lecito presumere che l'attività epistolare del filosofo risalga con buona probabilità ben più indietro. A volte la datazione è esplicita, visto che in 26 delle 146 epistole troviamo l'anno dell'arconte eponimo. Preziose sono poi le lettere inviate a Idomeneo quando era dedito all'attività politica (22 F1-2) e l'apostasia o abbandono del Kepos da parte di Timocrate (306-301 a.C., su cui le pp. 25-27 del libro). Queste indicazioni permettono di stabilire almeno la cronologia relativa di alcune epistole altrimenti prive di data. È ad esempio evidente che le lettere in cui Epicuro loda Timocrate (14 T, 74F) devono precedere la sua apostasia, o che siano più tarde quelle rivolte a Idomeneo che ha lasciato la politica.

Erbì osserva poi che il contenuto delle epistole è focalizzato su temi etici (pp. 4-20). Essi includono: (A) la disposizione morale del saggio, o dell'agente morale perfetto, che va ricercata in ogni occasione della vita, nella giovinezza e nella vecchiaia; (B) l'atteggiamento da assumere verso le dottrine filosofiche altrui e la cultura tradizionale, che non coincide con un «divieto assoluto» di coltivarle, bensì con un

rifiuto critico di quei punti che non conducono alla vita felice; (C) la legittimazione di un occasionale impegno nella politica, regolato da un solido principio di utilità, che consentì a Epicuro di intrattenersi con uomini politici quali Idomeneo o Mitre, ma anche di riflettere sui piaceri che possono derivare dalla ricerca della fama; (D) la necessità di partecipare alla religiosità tradizionale e la descrizione del culto del saggio epicureo, che consentirebbe di imitare la beatitudine degli dèi; (E) sintesi e allusioni dei metodi di ricerca del piacere, i.e. il calcolo, la virtù, il controllo dei desideri, la gestione della ricchezza; (G) consigli su come sopportare la povertà, la malattia, il dolore, la morte degli amici. Manca - come del resto anche nell'Epistola a Meneceo – una trattazione dell'amicizia, impostata sulla base della ricerca utilitaristica del bene e sul principio del reciproco soccorso, che tuttavia sarebbe operativa sullo sfondo di molti scambi epistolari (pp. 16-17). Detto ciò, la studiosa non manca giustamente di annotare che l'epistolario di Epicuro accenna anche a differenti ambiti di indagine. È il caso delle epistole che sottolineano l'importanza delle indagini fisico-naturalistiche e della conoscenza degli scritti migliori di Anassagora o di Leucippo/Democrito (cfr. 86 F6-7 e 112 F nella p. 6), o la necessità di conoscere adeguatamente la natura degli dèi, per apprendere a venerarli senza paure e senza cadere nell'errata credenza del loro interesse alle vicende umane (128 F e 129 F1-2 nella p. 11).

Sempre l'introduzione chiarisce, d'altro canto, perché l'epistolario aiuta a ricostruire l'organizzazione della fase più antica del *Kepos*, che dava largo spazio persino alle donne (pp. 27-28). Le lettere offrono dati molto utili per ricostruire la circolazione dei testi di Epicuro o di altri che andavano studiati per progredire in filosofia (pp. 22-24), il sistema delle donazioni che costituiva il principale pilastro economico (pp. 28-30), il confronto con le scuole rivali che potevano minare la coesione del Giardino (cfr. la sezione «Rapporti con la scuola di Eudosso» nelle pp. 30-31). Decisamente interessanti per le loro implicazioni filosofiche sono le considerazioni di Erbì sulla pratica del Maestro di lodare o biasimare i discepoli e di guidarli alla felicità invitandoli a imitare gli exempla del saggio epicureo (pp. 20-22 e 41-44). Oltre a giustificare la dottrina del «potere terapeutico delle parole» o della philosophia medicans (pp. 24-25), lode e biasimo dimostrano, a mio avviso, anche l'esistenza del principio in nostro potere ( $\pi\alpha\rho$ ) ἡμᾶς) che il filosofo considera libero dalla necessità e dal caso nel § 133 dell'Epistola a Meneceo.

Infine, l'epistolario è un indispensabile complemento alla rico-

struzione della scrittura di Epicuro (pp. 31-41). Erbì insiste sul fatto che, all'interno del genere epistolografico, il filosofo introdusse una «nuova tipologia di lettera», che unisce «personalizzazione e prospettiva universale». Essa mira a intervenire sui bisogni specifici del singolo destinatario, ma al contempo ricorre a una comunicazione che può giovare a un pubblico più ampio e generico. Inoltre, sintetizzando e affinando i risultati di una pista di ricerca a lei cara, Erbì evidenzia la fattura pregevole e stilisticamente elaborata delle epistole di Epicuro, dove il linguaggio concreto è sostenuto da espressioni solenni e che destano l'entusiasmo del lettore. Ciò dimostrerebbe come il filosofo non condannasse in blocco la retorica, come è provato dalla sua costruzione di neologismi e dai ricorsi al linguaggio poetico, che a sua volta paragona il Maestro coi suoi φίλοι a eroi e semi-dèi (cfr. in merito e.g. 17 F, 68 F, 79 F, 127 F, 131 F). Epicuro legittimava lo stile bello, a condizione che la ricerca dell'eloquio elegante, solenne, ritmico non compromettesse la chiarezza e l'utilità espositiva – cfr. M. Erbì, La retorica nell'Epicureismo: una riflessione, «Cronache Ercolanesi» 41 (2011), pp. 189-205. L'epistolario epicureo rende allora giustizia a un pensatore che fu insieme un grande e misurato scrittore.

Non è invece possibile dare una sintesi anche parziale del commentario di Erbì alle 146 lettere. Esso approfondisce i temi che leggiamo nell'introduzione, fornendo un ottimo aggiornamento filologico e bibliografico sia della forma che del contenuto dei frammenti. Il commentario presenta però anche spesso interpretazioni innovative e originali. A dimostrazione di questo punto, mi limito allora a presentare due esempi rappresentativi. Una riguarda un frammento di lettera già presente in Usener e Arrighetti, l'altra un addendum a queste raccolte.

Il primo esempio consiste nell'estratto 34 F della lettera a Idomeneo (= frr. 130 Usener e 54 Arrighetti): «manda dunque a noi (ἡμῖν) le offerte per la cura del corpo sacro (τοῦ ἱεροῦ σώματος) da parte tua e dei figli» (trad. Erbì nella p. 68). Esso è una testimonianza del sopra citato sistema di donazioni. Epicuro chiede a Idomeneo di sovvenzionare la scuola con un contributo in denaro e paragona il donativo a un onore tributato a una divinità. Ora, il tratto innovativo del commentario di Erbì (pp. 146-148) si trova in margine allo ἱερὸν σῶμα. Pur ricordando la lettura tradizionale che il «corpo sacro» alluda al corpo di Epicuro, che raggiunge con le donazioni di Idomeneo il piacere catastematico che assimila il saggio alla condizione di assenza di bisogni propria della divinità, la studiosa non esclude che l'espressione sia anche

«un riferimento all'intero *Kepos* come membra di un unico corpo». La lettera riporta del resto che il donativo è fatto «a noi (ἡμῖν)». Il soggetto plurale potrebbe indicare che il bene che riceve Epicuro è in realtà una donazione alla comunità, dunque che il piacere che egli raggiunge divinizza non solo sé stesso, bensì l'intera scuola epicurea. Si tratta di una lettura intelligente che, a mio avviso, forse aiuta in più a chiarire il senso della prima parte del *Gnomologium Vaticanum* 43, in sé di ardua comprensione («Desiderare il denaro contro giustizia è empio»). Qui l'empietà potrebbe consistere nel voler usare la ricchezza secondo fini differenti dal mantenimento dello ἱερὸν σῶμα del *Kepos*, quindi in modo ingiusto e che allontana il ricco dal godere della divinità del piacere.

L'addendum ad Usener e Arrighetti che vorrei considerare è invece l'estratto II7 F, tratto dalla colonna 2.1-9 dell'edizione delle Memorie epicuree di Filodemo (PHerc. 1418 e 310), a cura di Cesira Militello (Bibliopolis, Napoli 1997). Lo stato frammentario del testo manca purtroppo sia del mittente che del destinatario. Esso ha poi un contenuto misterioso. Il mittente esprime la sua preoccupazione che il destinatario che desiste «dalla follia» per un «qualche altro elemento di raffinatezza persistente» possa anche fuggire «completamente dalla follia secondo natura». Qui il commentario di Erbì (p. 242) anzitutto suppone che sia «plausibile che il mittente sia Epicuro, come suggeriscono sia il tono della lettera sia la marcata presenza di iati». Dopodiché, annota che ciò che il testo non ha di controverso è il «riferimento a due forme di μανία, una delle quali, per il suo essere κατὰ φύσιν, non è negativa in sé e, dunque, non condannabile». La nota 7 che Erbì appone a questa ipotesi fa poi rinvio, da un lato, al § 127 dell'Epistola a Meneceo e alla Rata sententia XXIX, dove si distinguono i desideri naturali e necessari, i desideri naturali e superflui, i desideri né naturali né necessari, dall'altro, a una serie di testi che dividono la passione dell'ira in una forma «irrazionale» e in un furore «razionale che conviene al sapiente». La menzione della follia κατά φύσιν indicherebbe, dunque, che Epicuro riconoscesse una «μανία naturale», forse anche una follia necessaria e razionale che caratterizza la condotta del σοφός. L'addendum integra, pertanto, la nostra conoscenza della psicologia e dell'etica epicurea. Per converso, il commentario di Erbì fornisce alcune pertinenti coordinate nella comprensione di una dottrina oscura, stante lo stato lacunoso del papiro e la mancanza di paralleli testuali esplicativi.

Gli esempi potrebbero essere moltiplicati ancora. I due citati

bastano tuttavia a mostrare come il volume di Erbì possa stimolare molte nuove piste di indagine, o magari a tentare di associare altre fonti su Epicuro o alcuni frammenti del filosofo al suo epistolario. Ciò potrebbe essere il caso dell'incipit dell'Adversus Colotem di Plutarco (1107D 1-2) e della testimonianza su Porfirio nel Commento alla «Repubblica» di Platone di Proclo (vol. 2, p. 111 11-13). Entrambe le fonti ci ricordano, infatti, che Epicuro chiamava spesso (cfr. εἰώθει nel primo testo, θαμά nel secondo) il discepolo Colote con i diminutivi «Colotino (Κωλωταρᾶν)» e «Colotuccio (Κωλωτάριον)». Mantenendo la dovuta cautela, non è da escludere che tali appellativi siano altri resti dell'epistolario del filosofo. L'uso dei diminutivi potrebbe dopo tutto suggerire questa provenienza, come è suffragato dal parallelo con l'estratto 47 F, ossia con la risposta alla «letterina (ἐπιστόλιον)» che Epicuro riceve dalla «cara piccola Leonzio (φίλον Λεοντάριον)». Se l'ipotesi fosse plausibile, le testimonianze di Plutarco e Porfirio/ Proclo potrebbero essere aggiunte ai resti della lettera πρὸς Κωλώτην che la studiosa pubblica nelle pp. 69-72 del volume.

In conclusione, il libro di Erbì va considerato un punto di riferimento imprescindibile per studiare l'epistolario di Epicuro, che conserva preziosi dettagli sulla sua attività (*i.a.*) di filosofo, maestro, "economista" e scrittore. L'augurio ulteriore è che la studiosa possa continuare a lavorare su tale filone di ricerca promettente, estendendo l'analisi e la raccolta alle lettere dei maestri della prima generazione del *Kepos*, alle altre membra del "corpo sacro" dell'Epicureismo.

Fondazione Bruno Kessler – Centro per le Scienze Religiose epiergiacomi@fbk.eu

Erbì, Margherita (ed.), *Epicuro: Lettere. Frammenti e testimonianze*, Fabrizio Serra, Pisa-Roma 2020, 372 pp., € 120,00 (Brossura / E-Book) - € 240,00 (Rilegato).



#### R. Janko (ed.), Philodemus: On Poems, Book Two

### di Tiziano Dorandi

L'opera Περί ποιημάτων, Sui poemi del filosofo epicureo e poeta epigrammatico Filodemo di Gadara (attivo fra Atene, Roma ed Ercolano nel I sec. a.C.) si estendeva per almeno cinque libri. Resti più o meno ampi e importanti, seppure assai frammentari, sono giunti fino a noi grazie ai papiri carbonizzati dall'eruzione del Vesuvio della fine di ottobre del 79 d.C. conservati nella biblioteca della sontuosa Villa suburbana di Ercolano appartenuta alla famiglia del patronus di Filodemo, Lucio Calpurnio Pisone Cesonino, suocero di Giulio Cesare. A seguito dell'edizione ammirabile del quinto libro curata da Cecilia Mangoni (Napoli 1993), uno dei migliori prodotti della papirologia ercolanese della fine del secolo scorso prima della rivoluzione delle immagini multispettrali e dei nuovi criteri tecnici applicati alla ricostruzione di quei rotoli, R. Janko (d'ora in avanti, J.) ha intrapreso con infaticabile lena e con ammirevole coraggio il lungo cammino che lo ha portato in una ventina di anni a pubblicare quanto resta dei primi quattro libri dell'opera nell'ambito del *Philodemus Translation* Project, diretto dal medesimo J., da D. L. Blank e D. Obbink. Dopo l'edizione del I libro (*Poem. I*), uscita a Oxford nel 2000 (Paperback 2003) e di guella dei libri III e IV (Poem. 3 e Poem. 4) nel 2011 (Paperback 2020), l'ambiziosa operazione trova la sua realizzazione finale con il volume che viene qui presentato e che ripropone quanto resta del II libro (Poem. 2).

Il volume si apre con un breve *Preface* (pp. vii-xi), con l'indice sommario (pp. xiii-xiv) e con la lista delle illustrazioni (figure e tavole fotografiche dei papiri nonché degli apografi napoletani e oxoniensi), sistemate dopo la p. 174. Seguono una lunga e dettagliata introduzione e l'edizione di *Poem.* 2, accompagnata da due appendici che

contengono le raccolte dei frammenti dei due avversari combattuti da Filodemo: Eracleodoro e Pausimaco. Il tutto è completato, dopo una serie di *Addenda and Corrigenda* (pp. 601-609) ai volumi I/I e I/3 (questi ultimi inseriti ora anche nella ristampa in brossura di quel tomo nel 2020), da importanti sussidi indispensabili alla sua lettura: un *Conspectus Studiorum* (pp. 611-624), una serie di sei concordanze (I. By papyrus and *disegno*; II. By *HV*<sup>2</sup>; III. By Gomperz; IV. By Sbordone; V. Heracleodorus: Fragments and Testimonia; VI. Original and Revised Column-Numbers in Book I: pp. 625-648) e da imponenti e quanto mai indispensabili indici (*Index Verborum*, pp. 649-671; *Index Locorum*, pp. 672-692 e *General index*, pp. 693-744).

La struttura complessiva del volume è la stessa di quella dei due precedenti sia nella distribuzione del materiale suddiviso fra introduzione, testo greco e traduzione annotata sia nell'aggiunta di raccolte dei frammenti degli avversari combattuti da Filodemo. Nei volumi I/2 e I/3, i frammenti degli avversari sono riuniti in apposite appendici, mentre in I/1 sono sistemati a piè di pagina o direttamente a testo nelle rispettive sezioni a essi dedicate (pp. 138-189).

La prima e più estesa parte dell'introduzione (pp. 1-174) a *Poem.* 2 discute del difficile ed estremamente tecnico tentativo di ricostruzione del rotolo originario che lo ha tramandato.

Dopo avere tracciato le fasi che hanno portato ad attribuire a Filodemo quel rotolo e a individuarvi il secondo libro dell'opera sui poemi (pp. 1-16), J. ricostruisce fin nei minimi dettagli le vicende dello svolgimento del rotolo originario, l'operazione che portò alla realizzazione delle due serie di disegni delle colonne e dei frammenti leggibili nonché delle incisioni su rame delle tavole riprodotte nella *Collectio Altera* e che furono a fondamento delle edizioni più antiche di ampie sezioni meglio conservate di *Poem.* 2; infine, del contributo degli *Interpreti* napoletani dell'Ottocento (pp. 17-48). Tutte queste ricerche sono condotte attraverso lo studio sistematico dell'insieme dei documenti d'archivio dell'Officina dei Papiri, alcuni dei quali ancora inediti.

Il rotolo che tramandava *Poem.* 2 venne svolto applicando due metodi diversi. La crosta esterna troppo compatta per essere svolta venne sottoposta alla *scorzatura* parziale e di conseguenza tagliata in più porzioni ciascuna delle quali ricevette un numero d'inventario indipendente. Il *midollo* meno compatto e irrigidito dalla carbonizzazione fu invece svolto con la Macchina del Piaggio. Questo duplice procedimento ebbe come conseguenza fatale che delle porzioni della

parte esterna del rotolo non si conservano più gli originali fatta eccezione delle *scorze* (ossia l'ultimo foglio residuo di ogni pezzo scorzato). Il contenuto delle parti distrutte è pertanto accessibile solo grazie alla loro riproduzione nei cosiddetti disegni di Napoli e di Oxford (dai rispettivi luoghi dove sono oggi conservati). Del midollo sopravvivono ancora quelle porzioni che si riuscì a svolgere seppure con gravi danni e numerose lacune. Poiché anche questa parte del rotolo non venne trattata in un unico momento, i suoi resti furono anch'essi inventariati sotto numeri diversi: PHerc. 994, PHerc. 1419, PHerc. 1676. PHerc. 1677. È, dunque, dall'accorpamento dei frammenti conservati della sezione finale del papiro e dei resti conservati solo sotto forma di disegni che possiamo tentare di ricostruire o avere almeno una idea sufficiente del rotolo originario. Questa delicata e complessa operazione si fonda sull'applicazione delle formule algebriche relative alle volute del cilindro papiraceo definite da H. Essler, Rekonstruktion von Papyrusrollen auf mathematischer Grundlage, «Cronache Ercolanesi» 38 (2008), pp. 273-307, dei calcoli che consentono una precisa sistemazione dei sovrapposti e sottoposti secondo il sistema esposto da M. L. Nardelli, Ripristino topografico di sovrapposti e sottoposti in alcuni papiri ercolanesi, «Cronache Ercolanesi» 3 (1973), pp. 104-115, nonché sul cosiddetto metodo di Delattre/Obbink relativo alla successione dei frammenti noti soltanto grazie agli apografi napoletani e oxoniensi. La ricomposizione del rotolo su cui era stato copiato *Poem.* 2 è stata lunga e laboriosa e ha visto impegnate generazioni di studiosi fino a J., al quale va riconosciuto il merito di avere apportato un contributo decisivo e talora definitivo.

Il papiro di *Poem.* 2, di buona qualità, come dimostra anche il calcolo preciso della larghezza dei singoli *kollemata*, era stato copiato da due scribi diversi, ma coevi, che si erano alternati (J. li indica come "mano A" e "mano B"). La scrittura dello scriba principale ("mano A") è più formale ed elegante; quella del secondo ("mano B"), affatto diversa, interviene sporadicamente in alternanza con la "mano A", senza che si possa presupporre una operazione seriore di restauro. J. dà altresì molta importanza, e a ragione, alla questione della divisione sillabica, alle peculiarità ortografiche dei due scribi, alla presenza nel testo copiato soprattutto dalla "mano A" di numerosi errori, correzioni e segni marginali (pp. 67-96).

Si tratta certamente della parte (pp. 1-130) più ostica e complessa del volume vuoi per la sua tecnicità vuoi per l'enorme quantità di materiale raccolto e studiato con acribia e competenza da J. Il carattere fondamentalmente analitico di questa sezione rende inadeguato ogni tentativo di sintesi.

Le pagine che seguono (pp. 131-166) sono senza dubbio quelle che più possono interessare i lettori della rivista ai quali la mia recensione è destinata. J. vi affronta la spinosa questione delle fonti di Filodemo e dell'identificazione degli avversari contro i quali egli polemizza in *Poem.* 2 (cap. 4) e vi discute del fine, della forma, dello stile e della recezione di quel libro (cap. 5).

Gli avversari di Filodemo sono Eracleodoro e Pausimaco, due oscuri κριτικοί di epoca ellenistica, le cui dottrine l'Epicureo non conobbe, a quanto pare, direttamente, ma che recuperò in un trattato perduto di un altro κριτικός, questo meglio conosciuto, Cratete di Mallo (vissuto a cavallo tra III e II sec. a.C.). Applicando il metodo che gli è peculiare, Filodemo comincia con il presentare le dottrine dei due avversari, citandone in abbondanza estratti che sono da lui presentati come citazioni letterali e che vengono in seguito punto per punto criticati in una specifica sezione distinta.

Nella ricostruzione proposta da J., Filodemo aveva cominciato a riassumere le posizioni di Eracleodoro e di Pausimaco già in *Poem. 1* e nelle colonne finali di quel medesimo libro aveva dato l'avvio anche al suo attacco sistematico delle posizioni di Eracleodoro. In *Poem.* 2, l'Epicureo continuò poi la sua minuziosa opera di smantellamento di Eracleodoro seguita da quella di Pausimaco. Niente altro sappiamo né dell'uno né dell'altro personaggio oltre a quello che riusciamo a recuperare in Filodemo. Se accettiamo la proposta congetturale di I., Eracleodoro avrebbe comunque scritto un trattato Περί cuνθέcεως ποιημάτων, Sulla composizione poetica, mentre Pausimaco, oltre a quello intitolato Περὶ ὀρθοεπείας, Sulla dizione corretta in almeno due libri (pp. 144-145), ne avrebbe redatto un altro Περὶ τῶν cτοιχείων τῆς λέξεως, Sugli elementi dell'elocuzione. Quanto alle loro dottrine, questi in estrema sintesi e, riprendendo le parole stesse di J., gli elementi portanti. Eracleodoro avrebbe negato «that content has any importance for the excellence of poetry, unlike Crates, who believed that sound moves us 'not without' the thought. He starts from sound, and holds that well-composed sound, i.e. euphony, supervenes upon the composition in such a way that it implies the realities which it describes» (p. 136, con un richiamo in nota a un suggerimento ricevuto in proposito da E. Asmis). Pausimaco, invece, «advocated a detailed analysis of sound, which he called nyoc, and located the sources of poetic excellence in sound rather than in word-choice» (p. 142). I temi

sono peregrini e la discussione di Filodemo diviene per momenti assai tecnica e puntigliosa arricchita anche di numerose citazioni di testi, da Omero, dai tragici e da altri poeti e prosatori. Per taluni di questi esempi il Gadareno appare essere indirettamente o direttamente l'unica fonte finora conosciuta come provano le liste relative alla sezione su Eracleodoro (pp. 140-141) e su Pausimaco (pp. 150-151).

Delle due opere di Eracleodoro e Pausimaco, prodotti della attività critico-letteraria dell'epoca ellenistica, restano, come ho appena detto, solo gli scarni frammenti riferiti in Poem. 1-2 indirettamente attraverso Cratete di Mallo e per di più filtrati attraverso la testimonianza certo non troppo oggettiva di Filodemo. Al di là di queste realtà, I. si sforza di ricostruire nei limiti del possibile certe parti del contenuto dei due trattati districandosi abilmente attraverso i meandri talora davvero contorti delle critiche filodemee (pp. 131-142: Eracleodoro; pp. 142-154: Pausimaco). In qualche punto, gli è possibile anche ritoccare alcuni risultati raggiunti in Poem. I alla luce del contributo di *Poem.* 2 e di riflessioni posteriormente maturate. I. suggerisce altresì che tracce delle teorie di Eracleodoro e di Pausimaco si ritrovano nell'Ars poetica di Orazio, che sembra mostrare diversi elementi in comune con quanto leggiamo in Poem. 2; il che lo porta a non escludere che il poeta romano avesse potuto avere accesso a queste dottrine proprio attraverso la lettura del libro di Filodemo (pp. 162-166). Nelle raccolte dei frammenti dei due κριτικοί, J. si limita comunque a riprodurre solo gli estratti filodemei e questa prudenza è a mio parere la più giudiziosa.

Poiché il rotolo di *Poem.* 2 quale ricomposto da J. è privo di titolo (vedi *infra*, pp. 472-473), la sua attribuzione a Filodemo è ovviamente congetturale, ma non credo sorgano ormai più dubbi in merito alla sua paternità. Altrettanto probabile è l'ipotesi che i frammenti che costituivano il rotolo originario che contava, stando ai precisi calcoli di J., ben 222 colonne di scrittura, appartenessero tutti al secondo libro dell'opera *Sui poemi* se si tiene conto che Filodemo aveva cominciato a occuparsi delle dottrine di Eracleodoro e di Pausimaco nella parte finale di *Poem.* 1. Il che rende verisimile che questo libro fosse contiguo al precedente. Senza dimenticare, infine, il rinvio interno dello stesso Filodemo a *Poem.* 2 in *Poem.* 5, col. 29, 7-18 opportunamente richiamato da J. (pp. 160-161).

Vengo alla nuova edizione del testo di *Poem.* 2 che occupa la parte più cospicua del volume (pp. 175-505), introdotta da un capitolo (pp. 167-174) sui principi ecdotici seguiti nella sua preparazione. J. ha recu-

perato e pubblicato quello che resta del rotolo purtroppo non sempre in uno stato di conservazione ottimale a causa di lacune talvolta ampie e insidiose.

Come per i primi due volumi della serie, sul modello dell'edizione del I libro del Περὶ εὐσεβείας di Filodemo pubblicata da Obbink (Oxford 1996), l'impaginazione del testo ha una forma singolare. Sulle pagine pari, su due colonne, sono stampati l'apparato (a sinistra) e il testo dei frammenti o delle colonne (a destra); la lingua d'uso è qui il latino. Sulle pagine dispari, viene riproposto il medesimo testo non più in colonna, ma continuo senza distinguere le linee, ma solo gli inizi e le fini delle colonne con due sbarrette verticali (||). Segue una traduzione inglese sobriamente annotata collocata a piè di pagina.

J. presuppone che il rotolo di *Poem.* 2 fosse fornito di un titolo iniziale e di uno finale secondo una prassi editoriale comune a certi rotoli della biblioteca di Ercolano. Di entrambi i titoli non ci sono tracce nelle porzioni conservate. J. li restaura nell'identica forma  $\langle \Phi \iota \lambda \delta \acute{\eta} \mu o \nu \rangle \mid \langle \Pi \epsilon \rho \grave{\iota} \pi o \iota \eta \mu \acute{\alpha} \tau \omega \nu \rangle \mid \langle B' \rangle$ , *Filodemo, Sui poemi, libro II*, ma nella *subscriptio* finale presuppone anche l'indicazione del calcolo degli cτίχοι nella forma  $\langle \mathring{\alpha} \rho \iota \theta (\mu \grave{o} c) XXX \rangle$ , cioè *Totale 3000 (stichoi)*.

Le novità dell'edizione di *Poem.* 2 rispetto a quelle dei predecessori sono impressionanti e non possiamo che salutare questo enorme progresso. È tuttavia opportuno avvertire i lettori che ci troviamo spesso di fronte a ricostruzioni di passi lacunosi e che di conseguenza, sia pure volendo restare ottimisti (e ce n'è ragione), disponiamo di un testo certo migliorato in innumerevoli punti, ma anche aperto a ulteriori cure perché frutto talvolta dell'interpretazione di tracce spesso assai ridotte, quando il papiro è ancora conservato, oppure di lettere coscientemente mutate perché giudicate mal trascritte, quando restano solo i disegni. Tutti gli interventi sono ovviamente segnalati senza lasciare così adito a dubbi.

Due peculiarità del rotolo che tramanda *Poem.* 2 meritano una qualche attenzione: l'impressionante quantità di errori che sarebbero stati commessi dall'antico scriba nel corso della copia del libro e la mancanza del titolo finale nello spazio che gli era stato riservato.

Per quanto riguarda gli errori (indicati e analizzati da J. alle pagine 90-96), essi sono soprattutto presenti nelle ampie sezioni copiate dallo scriba "A" e in particolare nella porzione che corrisponde all'attuale *PHerc.* 994. Di alcuni errori si era già reso conto lo scriba, che li aveva talvolta corretti *in scribendo*; altri erano stati emendati in un secondo momento da una "mano C" (diversa dalle due principali,

"A" e "B"), altri ancora, più numerosi, sono stati, infine, segnalati solo dagli editori moderni, e da J. nello specifico, ed emendati di conseguenza. Lo studioso suggerisce che lo scriba A «made many mistakes, presumably because the text was even then extremely hard to understand, especially given the inadequate conventions for marking quotations» (p. 91). Altri motivi potrebbero essere richiamati, tra i quali non escluderei le cattive condizioni di leggibilità del modello (brogliaccio o stesura provvisoria che fosse), se questo venne copiato e non dettato. In ogni modo, è opportuno sottolineare che molti di questi errori dipendono dalle moderne proposte di restauro del testo più volte malconcio.

L'assenza del titolo finale è strana in ragione soprattutto dell'ampio agraphon lasciato vergine dopo l'ultima colonna del PHerc. 994 che si conclude con una coronide ancora ben leggibile (vedi tav. 12a). Se, come J. (pp. 159-162. Ma vedi già G. Del Mastro, Titoli e annotazioni bibliologiche nei papiri greci di Ercolano, Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanensi "Marcello Gigante", Napoli 2014, p. 391), si esclude la lettura di Costantina Romeo (Sarcire mutila: il restauro del III libro della Poetica di Filodemo, in M. Capasso (ed.), Il rotolo librario: Fabbricazione, restauro, organizzazione interna, Congedo, Galatina 1994, p. 133. Si corregga così l'indicazione erronea di J. a p. 161 n. 5) di tracce della subscriptio in questa porzione di papiro e che la studiosa ricostruì nella forma Φ[ΙΛΟΔΗΜ]ΟΥ | Π[ΕΡΙ ΠΟΙΗΜΑ]ΤΩΝ | Γ, Filodemo, Sui poemi, libro III, dobbiamo cercare di spiegarci il perché lo scriba avesse rinunciato a riprodurre quell'importante elemento che è il titolo alla fine del rotolo, nello spazio per esso previsto. Una ipotesi potrebbe essere che il titolo, forse da vergare in scrittura distintiva come in qualche altro rotolo della biblioteca di Ercolano (vedi G. Del Mastro, Titoli e annotazioni bibliologiche, cit., pp. 16-18), non fu apposto perché i troppo numerosi errori che ne infestavano il testo avevano dissuaso Filodemo dal mettere in circolazione quella copia la cui redazione, affidata a un calligrafo professionale, non aveva prodotto il risultato atteso. La calligrafia del rotolo prova che esso era stato pensato come un esemplare di "lusso" e porta di conseguenza a escludere l'eventualità che ci troviamo di fronte a una redazione provvisoria o intermedia di quel libro (che poteva essere priva del titolo), come nel caso di *Poem.* 5, nella versione trasmessa dal *PHerc.* 1425. Che poi un libro di "lusso" non sia di per sé garanzia della qualità del testo che tramanda, lo prova – pur con i dovuti distinguo richiesti da due autori molto diversi – il famoso codice del Virgilio Vaticano

(*Vat. lat.* 3867) vergato in splendida capitale calligrafica e arricchito di sontuose miniature e che dal punto di vista testuale si rivela come il «più inficiato da mende di tutta la tradizione virgiliana tardo-antica» (A. Pratesi, *Frustula palaeographica*, Olschki, Firenze 1992, pp. 191-254, da cui la citazione, p. 244).

Qualche parola per concludere sulle due appendici nelle quali sono riuniti, per la prima volta, i resti delle opere di Eracleodoro (pp. 507-550) e di Pausimaco (pp. 551-600) attaccati da Filodemo. In entrambe le raccolte, i testi – 178 frammenti (F) e 8 testimonianze (T) per Eracleodoro; 154 frammenti (F) e 7 testimonianze (T) per Pausimaco – sono presentati distinguendo di volta in volta le citazioni che fanno parte dell'esposizione sintetica del loro contenuto che ne presenta Filodemo da quelle che ne contengono, invece, le sue critiche successive, donde le sigle S (Summary) e R (Rebuttal). Un asterisco (\*) precede quei frammenti sulla cui attribuzione all'uno o all'altro κριτικός permangono dubbi (p. 553 n. I). Una divisione del materiale in singoli paragrafi tematici accompagnati dalla indicazione in inglese del contenuto, facilitano la fruizione della raccolta. Il testo greco è qui stampato sulla pagina pari e a fronte, sulla dispari, è posta la traduzione. Alla fine di ogni unità testuale in greco è indicata la sua provenienza da Poem. 1 o da Poem. 2.

È necessario fino da ora fare presente che queste due raccolte non offrono materiale in più rispetto a quello già pubblicato in *Poem*. I o Poem. 2, il che significa in concreto che il testo greco di larghe porzioni di quei due libri sono presenti nel volume addirittura ben tre volte (due nelle pagine della vera e propria edizione, la prima in colonna e la seconda in continuo, e una sotto forma dei frammenti di Eracleodoro e Pausimaco che ne derivano), e la traduzione inglese due volte (una a fianco dell'edizione e una a seguito dei singoli frammenti). Non è certo mio compito chiedermi se esistano sistemi più economici alternativi a quello adottato, che incide in maniera considerevole sul costo di tutti i tomi della serie a causa dell'inflazione considerevole del numero delle pagine stampate – oltre le 750 che nel caso di *Poem.* 2 e un prezzo di £ 120. Se calcoliamo il costo dei tre volumi finora pubblicati e a questo aggiungiamo, in prospettiva, quello probabile del quarto che conterrà l'edizione di *Poem.* 5, lo studioso privato o l'istituzione che vorrà dotarsi della nuova edizione di quell'opera di Filodemo dovrà disporre di una somma per molti proibitiva (qualcosa in meno se si contenterà della stampa in brossura di I/I e I/3 e speriamo anche I/2, nel frattempo). Ma la cultura è impagabile e l'uno o l'altro lettore privato potrà fare tesoro dell'arguto consiglio di J. Barnes («Apeiron» 22 (1989), p. 148, ora in M. Bonelli (ed.), *Mantissa: Essays in Ancient Philosophy IV*, Oxford University Press, Oxford 2015, p. 212 da cui cito) a proposito del volume *Philodems' Academica* (Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987) del mio venerato maestro Konrad Gaiser: «If you have a rich aunt, ask her to give it to you for your next birthday».

Non ho bisogno di aggiungere che quanto ho finora osservato non scalfisce l'importanza del contributo che l'acuta e tenace attività editoriale ed esegetica di J. ha dato alla ricostruzione dell'insieme del testo dei primi quattro libri dell'opera filodemea *Sui poemi*. Io rispetto le scelte editoriali di J. e intatta rimane la mia ammirazione per il suo metodo di lavoro e i risultati che ha raggiunto e messo generosamente a disposizione degli studiosi non solo di filosofia epicurea, ma anche delle dottrine critico-letterarie tra Aristotele e il tardo Ellenismo.

Centre Jean Pépin UMR 8230 CNRS/ENS/PSL, Paris tiziano.dorandi@orange.fr

Janko, Richard (ed.), *Philodemus: On Poems, Book Two, With the Fragments of Heracleodorus and Pausimachus*, Oxford University Press, Oxford 2020, xviii + 744 pp., £ 120,00.



### R. Radice, I nomi che parlano

#### di Ludovica De Luca

Protagonista di questo studio di Roberto Radice è l'allegoria filosofica per la quale l'autore conia il neologismo *allegoresi* al fine di descrivere la «esegesi di miti (o oggetti) considerati sacri o notevoli, idonei ad essere condotta in maniera sistematica ad una interpretazione razionale» (p. 10). Nel glossario, utile strumento che il lettore potrà trovare alla fine del volume (pp. 213-225), ne è riassunta la definizione nella sua differenza con l'allegoria letteraria: «se allegoria è nell'uso comune – per lo più letterario e retorico – una figura che nasconde un significato profondo e allusivo diverso da quello letterale, l'allegoria filosofica è la medesima figura quando porta alla luce tale significato per lo più in senso razionale» (p. 213). L'allegoria, infatti, diviene filosofica quando si applica a un testo a cui è attribuita una certa autorità, come, per esempio, i versi di Omero o la Scrittura, e che viene interpretato sistematicamente secondo i canoni fissati da una tradizione, come quelli dettati dagli Stoici o dal giudaismo di Filone di Alessandria. In questo volume il lettore è guidato in una storia dell'allegoresi, che, come traduzione di un testo in concetti filosofici, attraversa ambiti sacri e profani e si declina differentemente a seconda dei secoli e dei contesti religiosi e/o filosofici.

Mettendo in luce i variegati strumenti dell'allegoresi, tra cui spiccano l'etimologia e l'aritmologia di matrice pitagorica, Radice inizia il suo percorso con l'analisi degli albori in cui nacque l'allegoria pre-stoica, caratterizzata da una natura prevalentemente rapsodica e dall'assenza del solido legame con la teologia che la connoterà in seguito. È con il Papiro di Derveni, la cui origine è riconducibile all'orfismo, che si riscontra «la prima testimonianza di interpretazione allegorica di un testo sacro espressa dal punto di vista di un

religioso colto, ben consapevole del rapporto inscindibile che esiste fra filosofia e rivelazione» (p. 29) e che, per metodo e contenuti, trova delle corrispondenze nella tradizione stoica. Se Platone ha una posizione prevalentemente ostile nei confronti dell'allegoresi, che è considerata essere basata su una mitologia contraria alla ragione filosofica e per questo bandita dalla città ideale, diversa è la propensione di Aristotele che attribuisce al mito un determinato valore in quanto. come la filosofia, è ispirato dalla meraviglia. Per Aristotele, però, il mito occupa una posizione subalterna rispetto alla filosofia e può ambire solo a prendere le veci di strumento teologico. Dalla tradizione aristotelica deriva un filone allegorico detto storico-razionalista, a cui danno voce autori come Palefato e Conone, i quali ambiscono a correggere il fraintendimento della realtà portato dal mito. Di diversa natura è, invece, l'allegoresi messa in scena nello pseudo aristotelico De mundo, dove viene manifestata una certa simpatia verso l'allegoria filosofica stoica, anche se l'intento del suo autore non è quello di trasformare il mito in filosofia ma quello di «aggiungere ad una dottrina filosofica a sfondo aristotelico una legittimazione religiosa, mostrando attraverso una "mitologia di supporto" che tale dottrina non sarebbe stata in ogni caso dissacratoria, ma coincidente con quanto la pietà religiosa, i miti e il sacro rituale da tempo immemore andavano celebrando» (p. 43).

Allo Stoicismo sono dedicati i capitoli terzo e quarto del volume e – nota Radice – esso rappresenta la filosofia che più di ogni altra ha contribuito a trasformare l'allegoria letteraria in allegoresi, fornendo gli strumenti metodologici, il campo di applicazione (la religione) e la fondazione razionale attraverso principi come quello del *logos* (p. 45). Tra gli strumenti metodologici degli Stoici troviamo l'etimologia, a cui essi ricorrono con la convinzione che il significato non risieda tanto nel nome, che può acquisire sensi polivalenti, quanto nella proposizione. La teologia stoica, descritta come un monoteismo esigenziale in cui i molteplici dei assolvono le funzioni di un unico principio divino. coincidente con il *logos*, rappresenta il punto di partenza da cui nasce e si sviluppa l'allegoresi. Tra le diverse posizione stoiche analizzate in questo studio ricordiamo quelle riconducibili a Crisippo, Cornuto, Seneca e allo pseudo Eraclito, ma vengono approfonditi anche i casi dello pseudo Plutarco e di Filone di Biblo avvicinabili agli Stoici per il loro uso dell'allegoria come forma di razionalizzazione del mito.

Snodo centrale del volume è l'allegorismo giudaico alessandrino di età ellenistica e imperiale che ha come attori principali Aristobulo (II sec. a.C.) e Filone di Alessandria (I sec. a.C.-I sec. d.C). Se del primo abbiamo solo cinque frammenti, di Filone ci sono pervenute ben trentasei opere. Nonostante la disparità nel materiale disponibile, Radice mette in luce come già in Aristobulo si possa riscontare un uso consolidato dell'allegoresi, che, così come accadrà in seguito con Filone, si abbina alla rievocazione dei principi della Stoa. Entrambi gli autori, pur essendo l'uno di orientamento peripatetico e l'altro platonico, recuperano la tradizione stoica all'interno di sistemi filosofici diversi e la assimilano in chiave giudaica svuotandola del suo carattere materialista, che viene perlopiù abbandonato. Aristobulo e Filone riprendono le tecniche allegoretiche degli Stoici, applicandole non più alla teologia politeista del pantheon greco ma al monoteismo ebraico. L'innovazione del giudaismo alessandrino consiste nel ricercare nella Scrittura la struttura del pensiero filosofico: «l'allegoria giudaico-alessandrina mirò ad essere coerente e sequenziale, cioè capace di interpretare molto più che termini isolati per via etimologica» (p. 83). La novità che Radice riscontra nell'allegoresi di Filone è nella capacità di considerare ampie pericopi di testo e di fare dell'allegoria filosofica quell'uso sistematico di cui si ha testimonianza nel suo gruppo di opere note con il titolo moderno di Commentario allegorico al "Genesi", incentrato sull'esegesi lemmatica della Scrittura. Dell'allegoresi, però, si trovano tracce parziali anche in opere filoniane considerate non allegoriche e in questi casi il ricorso all'allegoria è spesso preannunciato da dichiarazioni metodologiche rese evidenti dalla presenza di termini tecnici come ὑπόνοια, ἀλληγορία ο ἀλληγορέω.

L'allegorismo giudaico alessandrino rappresenta un "punto di non ritorno" nella storia dell'allegoresi e da questo momento in poi al centro di molte allegorizzazioni successive ci sarà la Scrittura e non più i racconti mitologici sugli dei. Dopo Filone la storia dell'allegorismo potrebbe essere riassunta in una storia di come sarà assimilata l'allegoresi filoniana, che, secondo Radice, trova una nuova applicazione sia nel nascente Cristianesimo che nel paganesimo medioplatonico. Giustino, Clemente, Origene e Ambrogio alimenteranno la leggenda del *Philo Christianus* attingendo, seppure spesso non dichiarando la loro fonte, dalle opere filoniane, da cui, oltre a motivi filosofici ed esegetici specifici, erediteranno la tecnica interpretativa dell'allegoresi applicata alla Scrittura (pp. 95-100, 176-179). Indagando gli intrecci con la Gnosi, la "para-filosofia" caldaica e quella ermetica, Radice mostra come si possano riscontare tracce di procedimenti affini all'allegoresi anche nel Vangelo di Giovanni e nelle lettere di

Paolo, nel segno di quell'incontro tra teologia e filosofia che fornirà un solido apparato teorico all'insorgente pensiero cristiano. Seppure sia difficile riscontrare un'influenza diretta di Filone sul Nuovo Testamento, come, invece, accadrà nella Patristica, non può essere taciuto come in diversi casi si respiri un'aria familiare, se non altro riscontrabile nella ripresa di motivi stoici in un contesto monoteistico. Lo stesso Nuovo Testamento, infatti, finisce per rappresentare una «officina allegorica» al pari delle opere nate in seno al giudaismo di età ellenistica (p. 188).

Filone, commentatore non solo della Scrittura ma anche del Timeo di Platone, che in opere come il De opificio mundi assolve un ruolo e una sacralità pari a quelli del Genesi, potrebbe essere stato determinante anche per alcuni autori medio-platonici a lui successivi, che sembrano riprendere, almeno in linea generale, l'allegoresi filoniana. Radice rimarca come l'allegoresi platonica non nasca con Platone bensì come sia solo con Plutarco, Numenio, Attico, Severo, Alcinoo, Celso e Apuleio che si affermerà l'allegorismo come forma di razionalizzazione del mito. La specificità dell'allegorizzazione medio-platonica è riscontrabile nel nuovo rapporto che viene instaurato tra filosofia e teologia, dal momento che la religione viene sostituita da una filosofia religiosa, a cui darà voce soprattutto Plutarco e in cui alla fede intesa come «fiducia concessa alla parola del dio» segue «la riflessione razionale che esalta il pensiero» (p. 162). Radice nota come un rilevante precedente della triade riscontrata in Alcinoo – ma non solo –, costituita da I) primo dio o primo intelletto, affermabile solo per via negationis, 2) secondo intelletto o intelletto dell'anima del mondo e 3) anima del mondo, richiami la scansione proposta da Filone in 1) Dio ineffabile, 2) il *logos*, in cui sono contenute le idee e che è parola creatrice e 3) le potenze. Se i Medioplatonici si affidarono a uno schema più stabile e ordinato di Filone, per Radice, però, non può essere trascurato quanto fu determinante la concezione filoniana delle idee come pensieri di Dio: «senza la trasformazione delle Idee di Platone da realtà immobili e infeconde in pensieri di Dio tutto il processo di derivazione dal primo Dio-intelletto al secondo e poi al terzo da loro messo in atto sarebbe inspiegabile» (p. 156).

Oltre alla lucidità storico-filosofica con cui è condotto questo *viaggio* nella storia dell'allegoresi, uno dei meriti del volume è nella centralità che viene attribuita all'allegorismo giudaico alessandrino e, in particolare, al pensiero di Filone. Quest'ultimo, al confine tra il mondo classico e il nascente Cristianesimo, viene presentato come

uno dei più significativi "traghettatori" delle tecniche allegoretiche stoiche nel paganesimo medioplatonico e nei primi autori cristiani. Nel segno del connubio tra teologia e filosofia dalle opere di Filone, primo esponente di una filosofia ebraica, viene ereditato il nuovo linguaggio, ricco di immagini letterarie e di allegorie, con cui viene fornita una struttura filosofica alla religione.

Università degli Studi dell'Aquila ludovica.deluca@gmail.com

Radice, Roberto, *I nomi che parlano. L'allegoria filosofica dalle origini al II sec. d.C.*, Morcelliana, Brescia 2020, 229 pp.,  $\in$  22,00.



### F. Berno, L'Apocrifo di Giovanni

#### di Giulia Sfameni Gasparro

Questo agile ma denso volume è il secondo di una nuova serie editoriale che, come recita la relativa presentazione, «intende fornire al lettore gli strumenti storici, filologici e teorici per comprendere le complesse dinamiche culturali e sociali che determinarono la progressiva diffusione del messaggio cristiano nei primi secoli della nostra era». Tale progetto, che si articola lungo due direttrici (presentazione di singole opere e figure per un verso e per l'altro illustrazione di «aspetti della vita e delle idee dei primi cristiani»), pertanto, può rivolgersi – oltre che agli specialisti – anche ad un pubblico più vasto a cui quegli strumenti sono meno familiari ma in ogni caso necessari per affrontare le tematiche di volta in volta proposte alla sua attenzione.

Su queste premesse, risulta previamente motivata la scelta dell'A. di non fare gravare su un apparato di note ampio e denso di riferimenti – come è costume frequente degli studiosi "di mestiere" – il bagaglio pure molto ricco di contributi scientifici quale risulta dall'elenco bibliografico finale, aggiornato e frutto di opportune scelte, su cui si costruisce il suo discorso. I fondamenti di questo – dunque – sono illustrati di solito attraverso rapidi e sintetici rimandi alla letteratura pertinente, che comunque risulta meditata e assimilata dall'A. in maniera personale anche se rimangono più o meno espliciti i "debiti" nei confronti di alcune tesi interpretative, con una chiara "scelta di campo" nel dibattito scientifico.

Oggetto dell'indagine critica, a cui si accompagna un'utile nuova traduzione italiana del testo, è un'opera che rispecchia uno dei fenomeni più singolari e interessanti che caratterizzano il quadro storico cristiano dei primi secoli (I-IV/V), classificato da tempo nella ricerca

scientifica sotto la denominazione di "gnosticismo". Essa, peraltro, da alcuni decenni è oggetto di un ampio e articolato dibattito, con diverse e spesso opposte prese di posizione, sicché in ogni intervento sul tema si impone la necessità da parte dell'interprete di chiarire la propria opzione.

Si tratta de *L'Apocrifo di Giovanni* ovvero di un «libro nascosto/ segreto» posto sotto l'autorità dell'Apostolo, che ci è pervenuto in traduzione copta, ossia nella lingua dell'Egitto tardo, derivante da uno o più originali greci. Il testo è presente in quattro Codici di IV-V sec. ritrovati appunto in terra egiziana, che riflettono due redazioni dell'opera, rispettivamente in una versione breve e in una più ampia, con significative aggiunte.

L'Introduzione presenta il progetto scientifico e la sua articolazione in sette brevi capitoli, seguiti dalla conclusione e - come si è detto - dalla traduzione italiana dell'opera nella sua "versione" ampia. Essa permette di attingere quello che si deve ritenere lo sbocco di una lunga e complessa operazione redazionale, di ri-scrittura e di elaborazione dottrinale, verisimilmente da parte di autori-redattori appartenenti ad ambienti diversi ma pure collegati in un reticolo di rapporti difficili da ricostruire ma forti e persistenti nel tempo, dalla seconda metà del II sec. in cui – per la testimonianza di Ireneo di Lione che dimostra di conoscere una versione dell'opera (Adv. haer. I 29; cfr. I 30) – si colloca la prima formulazione della dottrina enunciata nel testo, al IV-V sec., a cui si possono attribuire i Codici pervenuti. Di questi tre, che offrono sia la versione lunga che quella breve, provengono da un fondo di tredici Codici rinvenuti nel 1945 nella zona di Nag Hammadi (di seguito indicato dalla sigla NH) in Alto Egitto, contenenti una cinquantina di opere, mentre il quarto era stato ritrovato già alla fine dell''800 e, acquistato dal Museo egizio di Berlino, è indicato dalla sigla BG (Berolinensis Gnosticus) 8502. Esso contiene una versione breve del testo, parallela a quella di NH III, I, mentre i Codici I e II di NH ci consegnano quella ampia.

Una breve storia della scoperta dei Codici di NH e delle varie redazioni dell'opera è offerta nel primo capitolo, mentre l'*Introduzione* enuncia alcuni presupposti teorici della ricerca. A fronte delle diverse posizioni che animano il dibattito storiografico attuale sulla categoria classificatoria di "gnosticismo", l'A. accoglie la formulazione proposta in occasione di quel Colloquio internazionale su *Le origini dello gnosticismo* organizzato da Ugo Bianchi presso l'Università di Messina nell'aprile del 1966 (Atti editi presso Brill, Leiden 1967) che riportò

l'attenzione del mondo scientifico sul problema e diede impulso alla pubblicazione e allo studio delle opere – in larga misura riconducibili appunto nell'alveo di quel fenomeno – rinvenute nei Codici di NH. In tale occasione, per ampio consenso degli studiosi intervenuti, è stata riconosciuta la legittimità scientifica di mantenere tale denominazione, pur di origine moderna, come designazione, convenzionale ma pertinente, di un fascio ampio e diversificato di fenomeni storici manifestatisi nell'area mediterranea nei primi secoli d.C., i quali rientrano in una comune categoria per l'appello a una particolare nozione di conoscenza (*qnosis*), a carattere salvifico. Tale conoscenza, infatti, discopre le radici dualistiche (ossia fondate su due diversi e opposti "principi" ontologici) della realtà nella sua consistenza teologica (due livelli, del divino, trascendente, e del demiurgico-terreno), cosmologica (mondo superiore del Pleroma/"pienezza" dell'essere e cosmo visibile) e antropologica (due "nature" o componenti umane, rispettivamente spirituale/di affinità divina e corporea/materiale, di origine e consistenza demiurgica, conviventi nel singolo uomo o costituenti "categorie" diverse di uomini). La quosi è rivelata da un Salvatore celeste, manifestato nel mondo fenomenico con modalità diverse e spesso identificato con il Gesù dei Vangeli, ed è orientata in senso escatologico, per l'ottenimento di una salvezza oltre la morte.

Questo complesso orizzonte, che collega strutturalmente in unità i piani teologico, cosmologico e antropologico, non è illustrato nelle forme di un discorso sistematico ma piuttosto *narrato* attraverso una serie di enunciazioni che mettono in scena personaggi diversi, protagonisti di vicende intricate che attraversano quei piani e li collegano in scenari di straordinaria densità immaginativa, sicché la tendenza "mitopoietica" è identificabile come una delle cifre distintive di tale orizzonte.

Il *Libro segreto di Giovanni* costituisce uno dei testimoni più significativi di tale prospettiva, sicché su di esso si è concentrato in maniera privilegiata l'interesse degli studiosi, come dimostrano le numerose edizioni critiche con traduzioni in varie lingue moderne e le analisi critiche, siano esse a carattere monografico ovvero espresse in pertinenti riferimenti comparativi nel contesto dei più diversi approcci al fenomeno gnostico. Impossibile sarebbe, dunque, presumere di tracciare un esauriente *status quaestionis* della ricerca ed è già impresa meritoria quella di delineare i tratti generali del problema, quale è affrontata dall'A. in questo agile volume che pure si propone di offrire una "soluzione" al problema dell'origine e della natura del

testo e – più ampiamente – della stessa questione delle "origini dello gnosticismo".

Come avverte lo stesso A., l'opera si struttura in due principali sezioni, di cui la prima consta di quattro brevi capitoli dedicati rispettivamente a I. *Manoscritti e redazioni*; 2. *Trasmissione e tradizione*; 3. *La galassia setiana e l'intertestualità* e 4. *Il fenomeno della riscrittura e la nozione di apocrifo*. Ciascuno di essi a sua volta pone in luce questioni specifiche che contribuiscono a esemplificare la densità del testo e la sua importanza storica, come ad esempio la collocazione de «L'ApGv tra 'gnosticismo classico' e scuola di Valentino», la sua "identità" setiana, il rapporto con la tradizione filosofica greca, di marca platonica e aristotelica, da una parte e il referente biblico dall'altra (*Tra Genesi e* Timeo – *e con Aristotele ed Enoch*).

Naturalmente non sono sufficienti poche pagine a discutere il complesso e solido reticolo di rapporti che collega il testo e più ampiamente il fenomeno dello gnosticismo a quei due parametri di riferimento, costituenti altrettante assi portanti del quadro in cui nasce e si forma il nuovo messaggio religioso cristiano. Lo studioso propone alcune osservazioni sulla qualità dell'autore del testo come "esegeta" del testo biblico piuttosto che "visionario" e riconosce alcuni importanti elementi di derivazione platonica, in particolare dal *Timeo*, sino ad affermare che «il Dio sommo è pensato secondo categorie dell'Essere, della stabilità ontologica, quindi secondo categorie di derivazione greca» (p. 63). Riprendendo le linee generali di un importante contributo di Z. Plese - Poetic of the Gnostic Universe: Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John, Brill, Leiden-Boston 2006; cfr. Id., Intertextuality and Conceptual Blending in the Apocryphon of John, «Adamantius» 18 (2012), pp. 118-135 – egli parla del «processo di radicale filosofizzazione che coinvolge l'intera struttura teologica dell'ApGv» (p. 63). Tuttavia, subito introduce la propria posizione, che, già in vario modo enunciata nel corso della precedente trattazione, sarà argomentata in maniera dettagliata nella seconda parte dell'opera. Avanza, infatti, una critica alle conclusioni di Pleše, con l'affermare che la sua proposta non tiene conto delle trasformazioni subite da quei referenti, in quanto sottoposti a una «radicale riscrittura cristologica, che ne domina una riconfigurazione davvero radicale» (*ibid*.).

Alla dimostrazione di questo assunto è, quindi, dedicata la seconda sezione dell'opera che ripercorre il testo, dal prologo "storico" relativo all'esperienza visionaria dell'Apostolo, al dispiegamento della realtà divina, nei suoi molteplici eventi e personaggi, alla manifestazione del Demiurgo e alla formazione del cosmo fino a quella che viene definita come il cuore del «segreto gnostico: la generazione di Cristo/ Adamo».

Senza potere ripercorrere in dettaglio questo percorso, è necessario tuttavia segnalare un primo e decisivo assunto che sorregge tutta l'argomentazione, ossia l'identificazione - sulla base di una solida tradizione storiografica – di un "nucleo testuale" ricollegabile all'ApGv e anzi definito come sua più o meno diretta "emanazione". Si tratta di un gruppo di opere consegnateci dai Codici di NH (La realtà degli arconti: II,4; Norea: IX,2; Sull'origine del mondo: II,5; Vangelo degli Egiziani: III,2 e IV,2; Parafrasi di Sem: VII,2; Le tre stele di Set: VII,5 e Le tre forme del Primo Pensiero: XIII,I), le quali – secondo una proposta interpretativa sostenuta soprattutto da A. Logan in una monografia del 1996 (Gnostic Truth and Christian Heresy: A Study in the History of Gnosticism, T&T Clark, Edinburgh) e recentemente da lui riformulata (The Apocryphon of John and the Development of the "Classic" Gnostic *Myth*, «Adamantius» 18 (2012), pp. 136-150) – il nostro trattato sarebbe all'origine della formazione di questi testi e, quindi, può essere considerato – a parere di Berno – come «la fondamentale matrice ideologica di cui ogni altra opera setiana si pone come più o meno radicale - si conceda l'espressione - spin off» (p. 57).

Quanto alla dibattuta questione della "tradizione setiana", che inevitabilmente entra in gioco nel discorso, si noterà che lo studioso mantiene una posizione equilibrata nel dibattito relativo all'esistenza o meno di comunità socialmente strutturate, con proprie pratiche cultuali oltre che con un patrimonio letterario specifico, ovvero di una tradizione letteraria mobile capace di circolare in ambienti diversi. Egli preferisce, quindi, a mio avviso con ragione, il riferimento alla tipologia degli "audience cults" formulata da A. B. Scott - Churches or Books? Sethian Social Organization, «Journal of Early Christian Studies» 3 (1995), pp. 109-122) – ossia di ambienti privi di strutture organizzative ma accomunati piuttosto da interessi culturali e religiosi e dalla condivisione di testi ritenuti autorevoli, sul tipo delle "comunità testuali" proposte da Brian Stock (Listening for the Texts: On the Use of the Past, University of Pensilvania Press, Baltimore, Md, 1990; cfr. H. Gregory Snyder, Theachers and Texts in the Ancient World: Philosophers, Jews and Christians, Routledge, London-New York 2000; trad. it. Paideia, Brescia 2010).

Nel formulare le conclusioni del proprio percorso esegetico, l'A.

ribadisce quella che è stata la cifra dominante delle proprie analisi, ossia la necessità di collocare il testo in un vasto ambito storico e in pari tempo affermare quello è che ritenuto il suo decisivo "marchio" cristiano. Dopo una ripresa delle argomentazioni, già elaborate in varia misura, sul tessuto variegato che soggiace alla struttura attuale del testo, con il riconoscimento della confluenza di elementi diversi. non certo assunti e fusi in maniera sincretistica, ma piuttosto "rivisitati e rimodulati" alla luce di un nuovo disegno ideologico (dal Timeo platonico alla Genesi, alla letteratura sapienziale giudaica, alla utilizzazione di elementi aristotelici e stoici e «ubique allusioni neotestamentarie»), lo studioso perviene ad una conclusione assai netta, del resto anticipata nell'Introduzione, i cui postulati di fatto hanno governato l'intero percorso. Essa si incentra sul dato cristologico come fattore scatenante della visione gnostica che domina e piega a nuovi significati i "materiali" utilizzati. Se il Prologo del Vangelo di Giovanni è ritenuto costituire il «modello teogonico e cosmogonico» della visione dell'ApGy, e per questa via – dati i presupposto teorici dell'A. – del fenomeno gnostico qua talis, «il battesimo nel Giordano di Gesù» è ritenuto «vera e propria sintesi (oltre che autentica matrice generativa) della teologia gnostica, attraverso cui si realizza l'identità di Figlio e figli, Cristo e cristi: Adamo è stato eternamente generato come figlio protologico del Padre; l'immagine dell'uomo fin dal principio coincide con quella del Padre» (pp. 124-125).

Non sarebbe sufficiente un'intera monografia per discutere in dettaglio questa tesi ed eventualmente contestarla né questo è il compito del recensore, a cui compete in primo luogo di presentare il più fedelmente possibile, nei limiti concessi dal "genere", la struttura e l'articolazione di un'opera per permettere al futuro lettore un primo approccio ad essa. Nel ribadire l'apprezzamento per un lavoro serio, ricco di spunti originali e informato sulle più recenti acquisizioni della ricerca sul tema, aggiungo soltanto che si può consentire ad una interpretazione che attribuisca al fattore cristiano, con la sua forte istanza soteriologica profondamente innovativa rispetto agli scenari religiosi contemporanei, la qualità di elemento scatenante di una sorta di rivoluzione anti-giudaica per un verso e anti-filosofica per l'altro, con la proposizione di una visione nuova dello scenario teologico, cosmologico e antropologico. Tuttavia, è necessario valutare più in profondità, nella sua densità e articolazione, il complesso dei fattori in gioco e in particolare chiedersi se, e fino a che punto, quella rivoluzione qualificata dalla cifra dualistica possa essere ritenuta un prodotto interno e

autonomo del nuovo orizzonte cristiano ovvero la stessa opzione dualistica non sia, e in quale misura, il fattore previo e causante di quella rivoluzione medesima. Merita, infatti, considerazione la proposta di altri studiosi, in particolare argomentata da U. Bianchi durante l'intero corso della sua attività scientifica – cfr. G. Sfameni Gasparro, Lo gnosticismo nella prospettiva di Ugo Bianchi: tra storia e tipologia. Una proposta interpretativa alla luce dell'attuale stato della ricerca, «Annali di Scienze Religiose» N.S. 9 (2016), pp. 33-84 – che, mentre riconosce proprio il peso essenziale e innovativo dell'evento cristiano nel mettere in moto la rivoluzione anostica, apre la ricerca in direzione del contesto storico contemporaneo. In esso erano vitali e attive le tradizioni filosofiche di marca platonica e le tematiche religiose, mistiche e misteriosofiche, di ascendenza e consistenza dionisiaca e orfica, relative alla nozione di una affinità divina della componente spirituale dell'uomo e di una caduta nel ciclo delle rinascite con prigionia nel corpo, inteso come tomba dell'anima ma pure luogo di un possibile recupero in vista di una finale liberazione (cfr. G. Sfameni Gasparro, Il corpo gnostico: tra demoni e astri, in C. Cremonesi-F. Fava-P. Scarpi (eds.), Il corpo in scena. Tecniche, rappresentazioni, performance, libreriauniversitaria.it edizioni, Padova 2019, pp. 323-360). In altri termini, è necessario guardare ad un panorama ampio, ricco di stimoli intellettuali e religiosi, soprattutto di riferimento antropologico, in cui è potuta maturare l'opzione gnostica di un "Cristo dualista", figlio di un "dio straniero" alla maniera del "vangelo" di Marcione, ma pure "fratello per natura" degli uomini o di una privilegiata categoria di uomini.

Università degli Studi di Messina rosagiulia.gasparro@libero.it

Berno, Francesco, *L'Apocrifo di Giovanni. Introduzione storico-critica. Con una nuova traduzione del testo*, Carocci, Roma 2019, 178 pp., € 16,00.



### A. Di Meo, Decifrare Gramsci

# di Giuliano Guzzone

Raccogliendo in volume cinque suoi saggi di argomento gramsciano già pubblicati altrove – quattro in rivista (tra il 2008 e il 2016), uno negli atti (2008) di un convegno celebratosi a Trieste nel 2007 – lo storico della scienza Antonio Di Meo ha reso un grande servigio non soltanto a una ristretta cerchia di specialisti, ma alla più vasta platea degli studiosi di storia degli intellettuali e della cultura, in particolare a quanti, tra costoro, sono interessati alla ricostruzione delle grandi correnti transnazionali di idee di cui l'Italia è stata partecipe lungo la sua storia, non escluso quel tratto di Novecento che ha coinciso con la vicenda umana, intellettuale e politica di Antonio Gramsci.

La lettura in sequenza pone infatti in risalto la ricchezza e l'articolazione dei singoli contributi; ma soprattutto lascia trasparire la struttura reticolare che li unisce e li organizza, l'ispirazione unitaria che li pervade e li alimenta.

Tale ispirazione unitaria opera innanzitutto sul piano metodologico, come si evince già dal titolo e dal sottotitolo della raccolta. Il titolo, spiega Di Meo (p. 9), è un omaggio non solo formale ad un'altra ormai celebre "decifrazione", quella tentata da Cesare Luporini nei confronti di Giacomo Leopardi, la cui produzione letteraria ha, almeno in parte, condiviso, con i *Quaderni* e le *Lettere* di Gramsci, la sorte di una fortuna "postuma". Il rapporto Leopardi-Gramsci costituisce, del resto, un tema trasversale ai diversi saggi (cfr. pp. 139, 183): alle riflessioni dello *Zibaldone* sulla lingua italiana sono, non a caso, dedicate le pagine con le quali Di Meo ha arricchito, rispetto alla versione apparsa in rivista, il primo capitolo (pp. 38-40) del volume in esame. Il sottotitolo evoca invece un approccio alla lettura dei *Quaderni* (e all'interpretazione del pensiero gramsciano in generale) che si è sviluppato nell'ultimo qua-

rantennio – a partire dal contributo pionieristico di alcuni studiosi italiani (come Ciliberto, De Felice, Francioni, Mangoni, Vacca) – e che ha prima sollecitato, poi accompagnato e alimentato una nuova edizione critica degli scritti e dei carteggi di Gramsci.

Questo approccio è contraddistinto, da un lato, dall'enfasi posta sulla relazione tra il pensiero elaborato da Gramsci in segregazione e le esperienze (università, giornalismo militante, direzione politica) che ne hanno scandito la formazione e arricchito il patrimonio culturale; dall'altro, dall'attenzione prestata alla "forma materiale" dei *Quaderni*, all'intreccio tra tempo e concetto che è costitutivo della scrittura gramsciana in carcere. Di Meo sembra coltivare soprattutto il primo aspetto; sembra, cioè, ambire più alla restituzione di «alcune delle questioni trattate da Gramsci» alla cultura del suo tempo (p. 10), che non allo studio, sulla base di criteri di datazione sempre più raffinati, della dinamica di riscrittura e variazione dei testi che ha luogo nei *Quaderni*.

Il rilievo metodologico non è peraltro privo di risvolti di carattere esegetico. Il parallelo con la decifrazione leopardiana di Luporini non deve, infatti, indurre a sottovalutare la profonda omogeneità interpretativa del volume qui discusso. La tesi fondamentale di Di Meo è che la filosofia della *praxis* di Gramsci sia un «sistema aperto» (pp. 76-77, 152, 248): dove questo accento posto *tanto* sulla sistematicità *quanto* sull'apertura deriva non tanto da una considerazione relativa alla "materialità diveniente" dei *Quaderni*, quanto dalla persuasione che il pensiero gramsciano si sia costituito e sviluppato attraverso il dialogo critico con la cultura moderna e la traduzione dei suoi nuclei veritativi in un linguaggio autonomo (e nuovo). I cinque saggi aspirano, quindi, a contestualizzare le idee di Gramsci, ma anche a cogliere in atto, nel vivo della scrittura carceraria, una pratica (oltre che una teoria) della traducibilità.

Il primo saggio è dedicato al lessico dell'egemonia (e ai suoi addentellati: supremazia, primato, direzione ecc.). Di Meo ne compila un ampio repertorio (o «dizionario») e mostra, in primo luogo, che la categoria di "egemonia" è appartenuta a pieno titolo al pensiero politico italiano ed europeo tra Ottocento e Novecento; in secondo luogo, che essa si è sviluppata soprattutto in relazione a un discorso sull'"eccezionalità", fosse quella dei processi tardivi di unificazione statale-nazionale (Italia e Germania) ovvero quella dei contesti arretrati protesi verso il socialismo e in cerca di soluzioni storicamente progressive al problema della nazionalità (Russia zarista); in terzo

luogo, che Gramsci, nell'appropriarsi della categoria, ne ha operato una generalizzazione, volgendola in un «canone di interpretazione storica valevole in più e diverse situazioni, ma ogni volta in maniera circostanziata e diversificata, *filologica*» (p. 55).

Non sempre però la ricostruzione del contesto culturale sul cui sfondo si staglia, con caratteri originali, il contributo di Gramsci aiuta, nel saggio in esame, a individuare con precisione le *fonti* di quel contributo e la dinamica del suo sviluppo. Pare infatti che, nel respingere, non senza ragione, la tesi di Franco Lo Piparo sulla discendenza dell'egemonia gramsciana dalla nozione bartoliana di "prestigio", Di Meo sorvoli poi sul confronto di Gramsci con la linguistica francese, da cui derivano, come ha mostrato Giancarlo Schirru, la struttura linguistica e la vocazione pedagogica dell'egemonia stessa, ciò che ne fa qualcosa di più che una "via al potere": una "pratica di governo" non riducibile alla conquista, alla detenzione e alla gestione dell'apparato statale. Inoltre, non sembra trasparire dal saggio il fatto che, alla generalizzazione della categoria di "egemonia", faccia inizialmente riscontro (§ 44 del Primo quaderno, citato a p. 51) la persistenza del discorso sull'eccezionalità del "caso" italiano, in particolare sull'estraneità del Risorgimento, coi suoi processi "spontanei" di condensazione e attrazione tra gruppi di intellettuali, alle dinamiche egemoniche (giacobine e post-giacobine) sperimentate nel ciclo lungo delle rivoluzioni francesi. Infine, Di Meo afferma che, con Gramsci, l'«egemonia si trasforma da orizzontale (geografica, interstatale) in verticale (politicosociale)» (p. 53): in tal modo, egli esplicita la discontinuità marcata nei Quaderni rispetto all'insegnamento linguistico di Matteo Bartoli e valorizza l'apporto del paradigma bolscevico, ma nel contempo offusca l'intreccio nazionale/internazionale e rischia di confinare la teorizzazione gramsciana, tutt'altro che disattenta ai rapporti tra grandi complessi di civiltà, entro l'orizzonte dello Stato moderno.

A relativizzare il peso della prima di queste osservazioni interviene il secondo saggio, dedicato alla nozione di *catarsi*. Di Meo, discostandosi dall'orientamento prevalente in letteratura, ridimensiona il ruolo giocato dalla terminologia estetica crociana, preferendo esplorare possibili correlazioni con la psicologia sperimentale francese (Ribot, Janet, Binet) e la psicologia funzionalista statunitense (James). In queste pagine, quindi, la nozione di *catarsi* è studiata quale possibile *trait d'union* tra teoria dell'egemonia e teoria della personalità. Ma ciò equivale, di fatto, ad accreditare una visione "ricca" dell'egemonia, una considerazione di essa quale "forma di governo" complessa, che

investe anche la formazione delle personalità individuali o, per usare le parole di Gramsci, la «comprensione critica di se stessi». Ciò che forse desta maggiore perplessità è l'accostamento della riflessione gramsciana sul carattere contraddittorio della personalità individuale ai temi marxiani della prima sezione del Libro primo del *Capitale* (pp. 80-82). Le pagine sul "mercato determinato" (nei Quaderni 8 e 10) – le quali, a dispetto dell'impegno di alcuni interpreti, risultano ancora oggi scarsamente valorizzate in letteratura – attestano, infatti, che la questione della "forza materiale delle credenze" (individuali, ma socialmente generalizzate) non è affrontata da Gramsci in chiave di "alienazione", bensì nei termini di un'efficacia pratica dell'ideologia (nel fissare un rapporto tra forze sociali) con cui coincide, senza residui, la sua verità. La teoria egemonica dell'economia, in altre parole, ammette il prodursi e il fissarsi di un'incoerenza tra coscienza teorica e pratica, senza tuttavia chiamare in causa il dislivello tra illusione e realtà (o tra ideologia e scienza).

La seconda delle osservazioni formulate in precedenza a proposito dell'egemonia trova invece parziale riscontro nel terzo saggio, dedicato alla rivoluzione passiva. Qui la contestualizzazione mette capo a un'autentica genealogia: da Paine, a Cuoco, a Croce, a Gramsci. Di Meo mostra non soltanto come la nozione gramsciana costituisca un libero ed autonomo svolgimento di quella cuochiana; ma anche come questo svolgimento influenzi l'uso gramsciano della locuzione "rivoluzione-restaurazione", allontanandolo decisamente dal significato che le aveva attribuito Edgar Quinet. Pare, però, che, nel porre in massimo risalto lo slittamento che si produce nei Quaderni, Di Meo collochi poi sullo stesso piano testi diversi (pp. 112-113): da un lato, luoghi come il § 44 del Primo quaderno, nel quale Gramsci accoglieva – sia pure attraverso mediazioni ancora, in parte, da individuare - un'accezione cuochiana della "passività" delle masse popolari (e dell'isolamento degli intellettuali), ma si discostava da Cuoco nell'ammettere che la rivoluzione passiva, pur senza produzione di egemonia (ossia senza attivazione, mobilitazione e coinvolgimento del popolo), potesse aver successo grazie a fattori internazionali favorevoli (come era avvenuto, appunto, nel Risorgimento italiano); dall'altro, pagine come quelle del \$ 57 del Quaderno 4, in cui la rivoluzione passiva cessava di essere assenza di egemonia (connessa con la specificità italiana), per divenire modalità di esercizio, su scala europea e in forma postgiacobina, dell'egemonia, volta alla sistematica neutralizzazione dei tentativi delle masse popolari di attingere un'autonomia politica.

Il quarto saggio si ricollega ai due precedenti nel tematizzare la terminologia "molecolare" dei Quaderni e delle Lettere e il binomio passività/attivazione, evidenziandone le connessioni con la teoria della personalità (individuale e collettiva) e con la dimensione dell'autobiografia gramsciana. Nel primo caso, l'Autore ipotizza una possibile parentela con il lessico chimico impiegato soprattutto nell'ambito della psicofisiologia ottocentesca (Wundt e Mill, oltre agli psicologi menzionati in precedenza); nel secondo, ripercorre il confronto critico di Gramsci con l'antropologia positivista e il suo dialogo con la teoria delle idee-forza di Alfred Fouillée. Sorge, però, il dubbio che in entrambi i casi – e forse anche in ragione del maggior peso accordato a un attento e puntuale scrutinio dei "precedenti" – poco spazio sia stato dedicato a quegli aspetti del pensiero gramsciano nei quali si è realizzata l'effettiva "traduzione" di questi importanti motivi culturali: il ripensamento dello statuto della filosofia alla luce del suo rapporto col senso comune e la considerazione del senso comune stesso come luogo di intersezione tra individuale e collettivo, tra teoria e pratica, tra uomo e natura (temi introdotti nel Quaderno 8, terza serie di *Appunti di filosofia*). Si corre allora il rischio (cfr. ad esempio le pp. 150-154 e 200-202) di identificare la filosofia della *praxis* con l'uno o con l'altro dei suoi "precedenti" culturali, perdendo con ciò la differenza, l'originalità e l'autonomia del suo linguaggio, ossia la condizione stessa del tradurre.

Questo rischio è sfiorato ancora nel quinto saggio, dedicato alla meditazione gramsciana sulla scienza e articolato in due sezioni. Nella prima è ricostruito il dibattito svoltosi a Firenze nel 1929 fra il fisico Antonio Garbasso e Agostino Gemelli sul tema della "italianità" della scienza: dibattito del quale Gramsci ebbe conoscenza limitata e tarda, sebbene ne avesse aggredito la problematica – il rapporto della scienza con il cosmopolitismo e il nazionalismo – sin dal Quaderno 2, attraverso altre fonti (come Di Meo mostra alle pp. 221-223). Nella seconda parte sono, invece, ripercorsi i testi scientifico-epistemologici dei *Quaderni*, alla luce di una duplice linea argomentativa.

Di Meo sostiene innanzitutto che Gramsci, in dialogo con l'epistemologia del suo tempo, ha elaborato una concezione della scienza capace di far valere, contro il realismo nelle sue varie declinazioni (di senso comune, materialistico, neotomista), il lato pratico-attivo e costruttivo del conoscere, nonché di preservare, contro le forme deteriori di pragmatismo, lo spessore teoretico della scienza, il valore di verità (storico-relativa) delle teorie: una concezione compendiata

dall'equazione tra "oggettivo" e "universale soggettivo" (p. 235). Inoltre, l'Autore ritiene che il marxismo gramsciano è stato in grado di «inglobare» (p. 248) le scienze naturali senza coartare la loro autonomia metodologica e senza incorrere nello scientismo, istituendo una distinzione funzionale, mantenendo un «confine» (ivi) fra pratiche, approcci, sguardi differenti: dove tale distinzione e tale confine non escludono affatto che, tra le poste in gioco nella lotta per l'egemonia, possa figurare il ravvicinamento del lavoro all'abito sperimentale degli scienziati.

Di Meo non fa certo mancare alle sue argomentazioni i necessari riscontri testuali: il cui esame ravvicinato esigerebbe uno spazio di cui qui non si dispone. Quanto alla prima tesi, ci si limita perciò a rilevare come la lettura di Di Meo non riesca a conciliare in maniera persuasiva il ripudio di ogni «realtà [...] esistente [...] al di fuori dell'attività conoscitiva dell'uomo» (p. 243) con l'ammissione di una «realtà ancora da indagare» (p. 246). Viene anzi da sospettare che un dilemma tra negazione del realismo tout court e approdo a un realismo scientifico più raffinato sia presente nelle stesse pagine gramsciane. Quanto invece alla seconda tesi, ci si deve domandare se, nel momento in cui si considera il marxismo gramsciano soprattutto come una «scienza della società» (p. 247) e non anche come una concezione della natura, nel momento în cui si legge la problematica gramsciana dell'immanenza alla luce della nozione di "oggettività" propria del discorso scientifico (pp. 239-240), nel momento in cui si pone al centro della dinamica egemonica la generalizzazione dello sperimentalismo quale «embrione [...] di un superiore modo di produzione» (p. 236), non si rovesci la rivendicata autosufficienza della filosofia della praxis in una sua dipendenza dalla scienza, proiettando sulla prima aspetti problematici della seconda: oltre al suddetto dilemma realismo/antirealismo, l'indipendenza/indifferenza rispetto al senso comune (p. 249), che, a giudizio di chi scrive, appare assai poco compatibile con la logica dell'egemonia.

Non è pertanto né ozioso né provocatorio chiedersi se sia possibile una "terza via" interpretativa tra la soluzione «moralmente galileiana» (p. 249) di Di Meo, che pare non riesca a eludere del tutto lo scientismo, e l'atteggiamento da lui definito «totalitario» (p. 248), talvolta praticato dal marxismo nel corso della sua storia e implicante la pura e semplice soppressione del problema dell'autonomia delle scienze della natura. Per tentare una risposta occorrerebbe indubbiamente riprendere la materia da capo. Ma vale la pena di tenere in piedi una

discussione, su questo argomento come sugli altri. Il volume di Di Meo ha l'indubbio merito di averla riaperta e alimentata con spunti e sollecitazioni di estremo valore.

Fondazione Luigi Einaudi di Torino guzzonegiuliano@gmail.com

Di Meo, Antonio, *Decifrare Gramsci: Una lettura filologica*, Bordeaux, Roma 2020, 256 pp., € 16,00.



# I. Apostolescu (ed.), The Subject(s) of Phenomenology

#### di Danilo Manca

Il volume collettaneo curato da Iulian Apostolescu dichiara di prendere le mosse dalla consapevolezza che se l'approccio e i temi privilegiati della fenomenologia hanno trovato un loro posto nel dibattito contemporaneo, il suo metodo e in particolar modo il suo modo di porre a tema il campo puro della soggettività trascendentale continuano a rappresentare una sfida che si presta a discussioni sempre nuove.

Îl famoso motto del ritorno "alle cose stesse" mette in risalto il compito di riappropriarsi del quadro concettuale e linguistico della fenomenologia e delle sue strategie. Per tornare alle cose stesse attraverso l'approccio fenomenologico bisogna tornare ai suoi testi, e dedicarsi a Husserl come scrittore e ai suoi epigoni come lettori. Questo il proposito del volume che ospita venti contributi in una parte consistente di un certo rilievo, per lo più ben strutturati, documentati e argomentati. D'altro canto, il volume se considerato nel suo complesso ha un limite evidente: è dispersivo, non si riesce a cogliere un vero filo conduttore; i propositi espressi nell'introduzione non sono soddisfatti dai singoli contributi, che, nonostante presentino spunti interessanti, appaiono, raffrontati tra loro, come estremamente eterogenei. Una visione unitaria del percorso di indagine perseguito nel volume è di fatto assente, né si può estrapolare dai diversi interventi un approccio chiaro alla lettura della fenomenologia. È sinceramente per chi scrive un modo di fare fenomenologia che dovrebbe essere scoraggiato. Probabilmente sarebbero più proficue trattazioni sistematiche e sfaccettate di un problema fenomenologico che nascono da lavori di équipe su obiettivi comuni.

Alla luce di ciò l'unica cosa che una recensione di questo volume può fare mi sembra sia illustrare e ricostruire le tesi dei singoli contributi considerati separatamente, senza sforzarsi di trovare un nesso dove non c'è. È quello che farò dedicando più spazio a commentare i contributi che si occupano di temi su cui ho sviluppato maggiori competenze.

La prima parte del volume è dedicata al progetto fenomenologico. Nel primo saggio Jean-Daniel Thumser si chiede come sia possibile adottare un linguaggio trascendentale, o meglio ancora volgere il linguaggio naturale agli scopi dell'indagine trascendentale inaugurata dall'attuazione dell'epoché. L'analisi di Thumser è di estremo interesse e tocca un punto sempre caldo della fenomenologia. Husserl dedica la prima delle Ricerche Logiche al rapporto tra espressione e significato, ricordando nell'introduzione che alla fine ogni impresa conoscitiva si risolve anzitutto (e non sempre, come sostiene Thumser) in enunciati. Peraltro, anche il motto del ritorno alle cose stesse – aspetto che Thumser non sottolinea – nasce dall'esigenza di non accontentarsi delle parole. Il maggior merito del saggio risiede nel tentativo di fornire una visione d'insieme del problema, discutendo le interpretazioni di diversi studiosi contemporanei (come Depraz, Petitot, Schnell). Questo consente a Thumser di rendere conto dello stretto legame che intercorre fra l'analisi delle sintesi passive e il divenire conscio in forma linguistica di un vissuto, nonché di insistere sul ruolo che il linguaggio gioca nella costituzione dell'Io. Il problema è. a mio avviso, che la volontà di abbracciare l'intero spettro dell'analisi del linguaggio di Husserl fa soffrire proprio l'analisi del testo, non mettendo adeguatamente in risalto le differenze tra i diversi momenti in cui nel corso della sua produzione Husserl considera il linguaggio.

Adam Konopka si occupa della teoria husserliana dell'intero e delle parti cercando di dimostrare come la descrizione logica della necessità che ne deriva trovi la sua giustificazione ultima nella teoria husserliana dell'intenzionalità e sia di per sé operativa nella trattazione del metodo fenomenologico. L'autore mette in risalto un'importante differenza tra Kant e Husserl: con la sua teoria delle sintesi passive quest'ultimo sviluppa una descrizione simmetrica che porta gli oggetti a ottenere un'unità necessaria attraverso un processo sintetico passivo, mentre in Kant la necessità del molteplice unificato dipende dalla relazione asimmetrica che il molteplice intrattiene con l'unità trascendentale dell'appercezione. Questa differenza rivela come i due pensatori sostanzialmente procedano in modo inverso perché, per cogliere le condizioni necessarie di possibilità dell'esperienza, Kant presuppone l'Io penso che deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni, mentre Husserl prende le mosse dal condizionato per recuperare la condizione dell'unità del molteplice,

ovvero la struttura dell'intenzionalità che prende forma nella vita trascendentale stratificata.

Nel terzo intervento Simone Aurora si pone l'ambizioso proposito di mostrare come la filosofia del primo Husserl, in particolare quella esposta nelle *Ricerche Logiche*, possa essere considerata espressione di uno strutturalismo trascendentale che, per delineare le condizioni di possibilità dell'esperienza, si concentra sull'analisi della tipologia di atti e sulle strutture delle differenti oggettualità correlate. Per sviluppare questa tesi l'autore identifica innanzitutto la struttura con una forma di totalità, un sistema chiuso di elementi governato da un *set* di regole di trasformazione che determinano tutte le possibili combinazioni fra gli elementi. Si concentra poi sulla nozione di *Wissenschafstlehre* (che riconduce a Kant e Fichte, non riconoscendo tuttavia il ruolo di Bolzano, che impartì alla nozione di Husserl un'accezione molto diversa da quella sviluppata dall'Idealismo classico tedesco) e, infine, compara la nozione di "intero" della *Terza Ricerca Logica* a quella di struttura.

Corijn van Mazijk affronta di petto il problema della natura della coscienza trascendentale. Nel suo contributo parte dal fatto che nella letteratura contemporanea si possono identificare tre letture della questione derivanti dalle tensioni che si trovano nella stessa produzione di Husserl: 1. Soggettivista; 2. Rappresentazionalista o oggettivista della West Coast; 3. Infine, vi è la peculiare posizione della East Coast. La prima, che per l'autore trova il suo maggior interprete in Sebastian Luft, interpreta la fenomenologia come una rigorosa scienza del soggetto, e, quindi, identifica la realtà della coscienza trascendentale con quella della prima persona. La seconda è da ricondurre a quegli autori, come Føllesdal, Dreyfus o McIntyre, che individuano l'interesse di Husserl nell'analisi di come noi acquisiamo conoscenza delle cose, trascurando quindi il problema dell'essere delle cose. L'ultima posizione è quella in cui van Mazijk annovera Zahavi e Drummond, il cui merito è di aver recuperato la dimensione ontologica del discorso di Husserl e con essa l'intenzione di descrivere l'oggetto reale e la cosa fisica in particolare. In questo modo chiaramente viene meno l'indipendenza della filosofia come scienza dalle scienze naturali propriamente dette, con le quali evidentemente la filosofia condivide il fatto di tematizzare da prospettive diverse la stessa realtà. Purtroppo, anche se sembra preannunciarlo, l'autore non arriva a una sua posizione, ma sicuramente il suo contributo ha il merito di fare ordine nelle diverse letture contemporanee di Husserl mettendo in risalto il fatto che la risposta alla questione sulla natura della coscienza trascendentale è strettamente correlata alla definizione del significato della realtà nella prospettiva fenomenologica.

La prima sezione si conclude con il saggio in cui Vedran Grahovac sviluppa una riflessione sul metodo argomentativo di Husserl. La tesi è che nell'elaborazione della sua prospettiva Husserl torni sempre di nuovo a riferirsi strategicamente alle prospettive da cui prende ripetutamente le distanze (psicologismo, empirismo e neo-kantismo), tanto che quella di Husserl appare come una filosofia circolare che trasforma i temi che indaga e le teorie che critica, trasformando se stessa in questo processo. Con un'accurata analisi dei testi del primo Husserl, Grahovac sostiene che la relazione fra la scienza ideale della logica e la logica psicologista è caratterizzata da due forme di circolarità: il cerchio tautologico che si realizza con l'auto-referenzialità dello psicologismo e la circolarità deliberata impiegata della scienza ideale della logica per esporre l'auto-referenzialità psicologistica. Ne consegue che la critica della fenomenologia oltre a investire lo psicologismo si rivolge criticamente anche al logicismo e quindi contrae con lo psicologismo un debito strategico perché le consente di definire la peculiarità della propria concezione della logica rispetto a qualsiasi altra.

La seconda sezione del volume è dedicata agli sviluppi della filosofia fenomenologica. Nel primo intervento, Victor Eugen Gelan mostra come la riflessione di Husserl sull'ideale di una scienza rigorosa abbia contribuito alla comprensione e alla chiarificazione della struttura della conoscenza scientifica, con particolare attenzione a quella delle scienze sociali e umane. L'autore si sofferma quindi sull'influenza che Husserl ha esercitato su Alfred Schutz, esaminando il modo in cui quest'ultimo ha descritto la costituzione del significato dell'azione sociale e la possibilità della conoscenza nelle scienze sociali. Il problema è a mio avviso che l'autore presenta la riduzione come punto di partenza di Schutz, ma non considera il fatto che in Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt: Eine Einleitung in die Verstehende Soziologie questi avesse volutamente rinunciato alla problematica della soggettività trascendentale, preferendo rimanere sul piano di quella psicologia fenomenologica che nella prefazione alla traduzione inglese di *Idee I*, Husserl aveva descritto come una fenomenologia costitutiva dell'atteggiamento naturale.

Il testo successivo di Marco Cavallaro propone un interessante confronto fra le concezioni della soggettività trascendentale di Kant e Husserl focalizzandosi sul modo in cui nei due autori si intrecciano due caratteri della soggettività quali l'auto-coscienza e l'auto-identità. Attraverso un'accurata disamina di diversi testi di Kant e delle analisi di diversi interpreti, l'autore mostra come la caratterizzazione kantiana dell'autocoscienza implichi la scissione dell'Io benché questo rimanga un fatto inesplicabile, di cui Kant fu conscio anche se non lo prese mai sul serio. Problema che non si pone in Husserl, nel quale la scissione dell'Io si presenta secondo uno specifico modo in ogni forma di presentificazione e acquista un'ulteriore caratterizzazione nell'esperienza della riflessione per il "chiasma temporale" che si genera fra l'Io che riflette e l'Io che è oggetto di riflessione.

Saulius Geniusas si propone di chiarire le strutture essenziali dell'immaginazione produttiva partendo dall'ipotesi che questo sia un termine relativo che si definisce per contrapposizione a quello di immaginazione riproduttiva. Geniusas mostra come dal lato noetico la fantasia si presenti come una modalità di riproduzione dell'esperienza nella forma del "come se", invece da un punto di vista noematico essa possa essere descritta come produttiva perché intende manifestazioni originali non nella forma della percezioni, ma come presentificazioni di assenze che non sono mai state presenti sotto forma di percezioni. Questo consente alla coscienza l'accesso alla sfera a priori delle pure possibilità. Nella seconda parte dello studio, partendo da un confronto tra memoria e fantasia, l'autore mette in risalto il ruolo giocato dalla fantasia nell'esperienza dell'altro, nello sviluppo di una dimensione sociale e di conseguenza nella costituzione di mondi culturali.

Rodney K.B. Parker esamina la critica che Celms rivolse all'idealismo di Husserl mettendo in risalto il rischio di solipsismo, e propone degli argomenti a sostegno dell'ipotesi che Husserl abbia scritto la *Quinta Meditazione Cartesiana* proprio per rispondere alla critica di Celms. Questo permette a Parker anche di difendere la teoria trascendentale dell'intersoggettività sostenendo che essa non implichi una forma di solipsismo epistemico e pluralistico.

Matt E. M. Bower si interroga sulla relazione che intercorre in Husserl fra svolta genetica e teoria della riduzione fenomenologica. Emerge come la via cartesiana alla riduzione e quella ontologica rappresentino degli ostacoli per impartire un orientamento genetico alla fenomenologia. Questo accade perché la riduzione di stampo cartesiano presuppone un primato della coscienza come campo sulle cose, che rende riduttiva la concezione della costituzione, mentre

l'approccio ontologico presuppone come già formate le strutture della realtà e le correlate funzioni della coscienza che le coglie. Bower ritiene che la svolta genetica avvenga indirettamente, discostandosi dal modo familiare di intendere la riduzione, ampliando gli orizzonti delle forme tipiche della coscienza e mettendo in risalto le differenze tra espressioni normali e non dei vissuti di coscienza.

Nell'ultimo intervento della sezione, Randall Johnson approfondisce la teoria fenomenologica delle sintesi passive. In particolare, tramite il ricorso a Merleau-Ponty l'autore si sofferma sulla frammentazione cui è sottoposta la vita inconscia e a partire da ciò discute diversi fenomeni tipici come la nascita, la morte, il sonno e l'amore.

Tema dell'ultima sezione del volume sono i limiti della fenomenologia; a partire da qui si prospetta la possibilità di intendere la fenomenologia come una filosofia dei limiti. Benjamin Draxlbauer si concentra su un'analisi fenomenologica del fenomeno dell'oblio inteso come un caso-limite della coscienza del tempo. L'autore ricava le sue riflessioni dal cambiamento di prospettiva che porta Husserl nei suoi manoscritti più tardi a rivedere la sua originaria concezione del fenomeno ritenzionale sostenendo che le esperienze passate si trovano a essere preservate sotto forma di sedimentazioni di un orizzonte ossificato che possono sempre essere richiamate all'attenzione della coscienza dal loro oblio.

Christian Sternad considera invece il caso-limite per eccellenza dell'esperienza della coscienza: la morte. L'autore si chiede come una teoria che prende le mosse dalla correlazione fra soggetto e oggetto possa riuscire a porre a tema un fenomeno quale la morte che pone fine alla vita del soggetto e quindi non può essere tematizzata nella forma di un fenomeno vissuto in prima persona. L'autore argomenta che la morte non è semplicemente l'esperienza isolata della fine della vita ma anche un fenomeno intersoggettivo che struttura i modi in cui ci rapportiamo agli altri e al mondo. Il tema offre all'autore l'opportunità di allestire un'interessante commistione di prospettive coinvolgendo oltre a Husserl e Heidegger pensatori come Fink, Freud e Levinas.

Lo studio di DeRoo si concentra sull'espressione come nozione centrale del progetto fenomenologico. L'autore comincia sostenendo (a mio avviso avventatamente, non prendendo in considerazione il ruolo di autori come Bolzano e Natorp) che tale progetto sorga dal confronto che Husserl instaura con la distinzione fregeana tra senso e significato, e dopo aver presentato la nozione nell'ambito della

Prima Ricerca Logica, si sposta a considerare la sua rielaborazione nel contesto della riflessione più tarda sul concetto di spirito, riferendosi fra gli altri a Derrida e Deleuze. A mio modesto parere, pur essendo promettente, lo studio non riesce a presentare un'analisi coerente della nozione di espressione nel corso della produzione di Husserl, rimanendo nella sua struttura argomentativa meramente allusivo.

Elodie Bloubil dedica il suo intervento alla rielaborazione della nozione fenomenologica di intenzionalità operativa (o fungente) cui Merleau-Ponty si dedica nel saggio su *Il linguaggio indiretto e la voce del silenzio* partendo dalla teoria di Malraux secondo cui nell'arte moderna è possibile scorgere una metamorfosi del mondo attraverso il realizzarsi dei poteri creativi della soggettività. La studiosa mostra come Merleau-Ponty sviluppi una fenomenologia che procede dall'interno del mondo e si serve di opere letterarie, artistiche e psicoanalitiche. L'analisi del pensiero di Merleau-Ponty prende le mosse da *Fenomenologia della percezione* concentrandosi sull'analisi della corporeità e si sviluppa considerando il contributo di Merleau-Ponty alla descrizione del mondo dell'immaginario e del desiderio, confrontandone la posizione in modo molto interessante con quella di Corbin.

Ian Angus affronta il problema della dimensione culturale in cui la fenomenologia è inclusa. Si concentra sul controverso passo della conferenza di Vienna in cui Husserl riflettendo su un concetto ampio di ragione concede che anche l'abitante della Papuasia possa essere considerato un essere razionale e non un animale e sul passo in cui include l'America e tutti gli abitanti dei *dominions* inglesi nell'Europa intesa in senso spirituale. Secondo Angus, la svalorizzazione cui Husserl sottopone gli indigeni americani non può essere ignorata ma va intesa come un gesto fondamentale della critica husserliana della crisi in cui la ragione europea è caduta. Angus si focalizza su diversi aspetti cruciali di *Crisi delle scienze europee* e manoscritti correlati riflettendo sulla nozione di istituzione e sul problema dell'universalizzazione e della tecnicizzazione della ragione.

Il saggio di Keith Whitmoyer riporta l'attenzione del volume sulla figura di Merleau-Ponty, confrontando il suo articolo *Le philosophe et le son ombre* e il corso tenuto al Collège de France nel 1958/59 intitolato *La philosophie aujourd'hui* con il saggio di Levinas del 1948 *La réalité et son ombre*, a sua volta in dialogo esplicitamente con Sartre e indirettamente con Heidegger. Quello che stupisce di questi confronti è che si mette in risalto come Merleau-Ponty tenti di criticare il primato che Husserl ascrive alla soggettività pura, portando la filosofia a scorgere

i suoi limiti, ma l'attenzione dell'autore si concentra sulla tematizzazione della trascendenza qui implicata piuttosto che sulla riscoperta di quel non-pensato della fenomenologia che era per Merleau-Ponty la natura.

Adottando come protagonisti della propria indagine Michel Henry, Merleau-Ponty e Jean-Luc Marion, Emre Şan riflette sul fatto che il concetto di fenomeno sia identificato in fenomenologia con l'evento del significato. Ne emerge un'illustrazione degli elementi fondamentali di una fenomenologia della datità che eccede l'analisi husserliana della correlazione *a priori* e mette in risalto i limiti dell'identificazione della coscienza con l'intenzionalità.

Rivolgendosi alla prospettiva di Bernard Stiegler, Ben Turner mostra come l'epoché attraverso cui è reso possibile l'accesso alle strutture della coscienza trascendentale potrebbe essere ripensata in chiave politica: l'epoché si presenta in quest'ottica come una sospensione dell'attribuzione d'esistenza ai sistemi sociali che funge da motore della storia e momento di ripensamento critico della dimensione politica dell'atteggiamento filosofico.

Infîne, il volume si conclude con il saggio di David M. Peña-Guzmán, che adottando come casi studio gli scritti di Jean Cavaillès e di Gaston Bachelard, prova a mostrare come l'epistemologia storica non debba essere intesa quale *l'altro* della fenomenologia, ma come un modo di pensare che intrattiene con l'approccio fenomenologico rapporti di divergenza e affinità e che potrebbe essere interpretata come una critica e, al contempo, un'estensione del progetto fenomenologico di Husserl capace di rendere possibile una riconsiderazione del manifestarsi dell'alterità.

Università di Pisa danilo.manca@unipi.it

Apostolescu, Iulian (ed.): *The Subject(s) of Phenomenology. Rereading Husserl*, Springer, Cham 2020, 380 pp., hardcover € 103,99, softcover € 72,79, eBook € 85,89.



# R. Barbaras, L'appartenance

#### di Germana Alberti

Il fascino e l'audacia dell'ultimo libro di Renaud Barbaras (*L'appartenance*. *Vers une cosmologie phénoménologique*) risiedono nel fatto di scindere aspetti del reale tradizionalmente inscindibili e, specularmente, nell'unire concetti apparentemente inconciliabili, e questo non solo per la fenomenologia, corrente nella quale l'autore si inserisce, ma anche per la tradizione filosofica occidentale. Professore di filosofia contemporanea alla Sorbona, Barbaras è da tempo una delle voci filosofiche attuali più interessanti per coloro i quali si rivolgano a una fenomenologia intesa non tanto in senso descrittivo quanto piuttosto come questionamento sull'origine. Quello che dell'autore colpisce è la costante capacità di mettere in discussione i propri assunti, cosicché abbiamo a che fare con un pensiero mai concluso ("in movimento", per usare un concetto caro all'autore), che si autooltrepassa non essendo mai pago di ciò che ha raggiunto.

Non fa appunto eccezione questo testo, il quale è l'esito di una serie di lezioni tenute dall'autore nel 2019 all'*Université catholique de Louvain* (cattedra Mercier). Il quadro teorico è quello di un ripensamento della filosofia di Merleau-Ponty – filosofo al quale, com'è noto, Barbaras ha dedicato le sue prime ricerche – nonché quello di uno sviluppo della fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka. Possiamo anticipare che, rispetto ai suoi testi precedenti (*Dynamique de la manifestation*, Vrin, Paris 2013; *Métaphysique du sentiment*, Cerf, Paris 2016; *Le désir et le monde*, Hermann, Paris 2016), questo attua un'importante rottura, il che ci fa supporre che l'opera costituisca una prima elaborazione di temi che saranno ulteriormente sviluppati in futuro, ed è in questo che risiede il suo interesse. La domanda di fondo alla

quale si vuole rispondere continua però ad essere la stessa: come è possibile che il soggetto, sulla base di un medesimo rapporto, sia al tempo stesso necessariamente differente da ciò che fenomenalizza e in continuità con il mondo, cioè parte di esso? Detto in termini merleau-pontiani: come è possibile che la mia *chair* sia al tempo stesso *chair du monde*?

Il libro è suddiviso in quattro capitoli di uguale lunghezza, che affrontano i medesimi aspetti con livelli di approfondimento differente (piano topologico, fenomenologico, cosmologico): questa struttura espositiva rende chiara e piacevole la lettura, poiché vengono riesaminati e ripetuti concetti già affrontati in precedenza. Il primo capitolo mira a circoscrivere con rigore la problematica teorica affrontata, attraverso una critica degli aspetti insoluti di alcune filosofie precedenti. L'esperienza paradigmatica da cui partire è quella del corpo, poiché esso è al tempo stesso il mio corpo e un oggetto tra gli altri; esperienza soggettiva (Erleben) e realtà vivente (Leben). Queste divisioni, però, non sono altro che l'esito di alcuni assunti teorici che andranno scardinati poiché, se ci soffermassimo soltanto su uno dei due aspetti, mancheremmo del tutto la comprensione della vita. Comprensione della vita che, più in generale, è compromessa da quella che Barbaras, sulla scorta delle riflessioni di Jonas, chiama "ontologia della morte": questa, poiché considera la realtà fisica come semplice estensione e materia inerte, per spiegare la vita è poi costretta a ricorrere all'artificio di una componente spirituale estrinseca, cosicché «c'è come una complicità tra il materialismo meccanicista e lo spiritualismo di ispirazione gnostica» (p. 5). Dal momento che la questione del corpo è stata assunta dalla fenomenologia, Barbaras si chiede se anche questa non sia rimasta vittima dell'ontologia della morte. La filosofia di Merleau-Ponty, superando l'idealismo husserliano, ha avuto il merito di riconoscere che «il mondo non può essere sentito che nella misura in cui si presta ad essere sentito» (p. 11), che il senso di ciò che è percepito, in quanto incarnato, eccede sempre il modo in cui ci si dà; tuttavia permarrebbe nel suo pensiero la difficoltà di comprendere quale sia lo statuto del corpo proprio il quale, pur non essendo assimilabile agli oggetti mondani, non si confonde neppure con la coscienza ed è anzi ciò che allontana la coscienza da se stessa. Seppure, nei suoi ultimi scritti, Merleau-Ponty comprenda che la via di uscita da tale aporia vada cercata al di fuori della soggettività in una continuità che superi il

dualismo, introducendo il concetto ambiguo di *chair du monde* egli non farebbe che spostare altrove, amplificandolo, il problema.

È in questo momento che inizia la pars construens del testo di Barbaras, e ciò avviene quasi attraverso un coup de théâtre: l'errore di Merleau-Ponty consisterebbe nell'essere partito dal concetto di corpo, nell'averlo trattato come se fosse un problema, quando invece esso è la risposta (o meglio il risvolto) di un'altra questione che non è mai stata posta. L'esperienza primaria e radicale dalla quale partire è quella dell'"appartenenza", la mia appartenenza al mondo, che a livello sensibile è sperimentata come *profondeur*: «non è quindi perché ho un corpo che appartengo al mondo; al contrario è nella misura in cui appartengo al mondo che ho un corpo e, in verità, avere un corpo non significa nient'altro e niente di più che appartenere» (pp. 13-14). La prima parte di questa affermazione apparentemente tautologica in realtà racchiude in sé, sotto vari punti di vista, il superamento di quell'ontologia della morte alla quale l'autore aveva dedicato le prime pagine, ed è per questo che conviene esplicitarla: se fosse per mezzo del mio corpo che appartengo al mondo, ciò significherebbe che gli sono essenzialmente estraneo, ossia che tale inclusione è possibile ex post solo per il fatto che possiedo qualcosa (un corpo) che condivide con il mondo il carattere dell'estensione. Detto altrimenti: un soggetto che ha bisogno del corpo per appartenere al mondo è un soggetto che si identifica erroneamente con la coscienza o con il pensiero. Dobbiamo invece concepire l'appartenenza per quello che è: il fatto primario a partire dal quale facciamo ogni sorta di esperienza, fatto che condiziona il modo di essere sia di chi appartiene sia di ciò a cui si appartiene.

Gli aspetti sinora analizzati implicano una serie di importanti conseguenze tra loro connesse che verranno esaminate da Barbaras nei capitoli successivi. Vediamole brevemente: se essere vuol dire appartenere al mondo, sarà necessario pensare a delle modalità diverse di appartenenza al fine di spiegare la differenza tra ciò che esiste (la pietra, la pianta, un animale ecc.). Appartenere, per ciascun essente, significa occupare in maniera dinamica un determinato luogo: non ci si riferisce allo spazio geometrico, quanto piuttosto al modo in cui ci si posiziona in relazione alla totalità. La questione dello spazio diviene dunque centrale: da aspetto contingente quale era stato considerato nella storia del pensiero, esso diventa ciò attraverso cui possiamo identificare l'essenza di ogni essente, dal momento che ciascuno occupa il proprio spazio in maniera diversa (si parla

infatti di una "ontologia dello spazio" e di una "geografia ontologica"). Infine, la questione del corpo prima ritenuta foriera di fallacie ritorna adesso in tutta la sua pienezza e legittimità: è perché apparteniamo al mondo e occupiamo uno spazio che abbiamo necessariamente un corpo, e l'intero testo sarà anzi volto a mostrare come si possa parlare più radicalmente di un "corpo immenso" e di una "ontologia universale dei corpi".

Nel secondo capitolo Barbaras identifica tre diversi sensi dell'appartenenza o, se vogliamo, i tre modi in cui l'appartenenza si declina in ciascun essente attraverso lo spazio. Il primo è quello topologico dell'"essere nel mondo" (être dans le monde): si tratta della posizione inerente al fatto stesso di esistere: «in termini leibniziani, essa corrisponderebbe al punto di vista della monade, che rinvia a una località metafisica piuttosto che geometrica» (p. 27). Questo primo senso della spazialità viene denominato "sito" (site). Il secondo è quello ontologico dell'"essere del mondo" (être du monde): il genitivo indica il fatto che ciascun essente, oltre ad occupare un *sito*, appartiene al mondo, proviene da esso, e viene chiamato "suolo" (sol) questo secondo senso dell'appartenenza. Se il sito è ciò che spiega la molteplicità degli essenti, il rapporto con il *suolo* è invece ciò che li accomuna. Il terzo senso dell'appartenenza, fenomenologico in un senso che si chiarirà, è infine quello dell'"essere al mondo" (être au monde). Delle tre modalità questa esprime la dinamicità e la reciprocità dell'appartenenza, il fatto cioè di dispiegare il proprio luogo attivamente partecipando al movimento stesso del mondo, tendendo ad esso. Questa terza accezione dello spazio è denominata "luogo" (lieu) il quale è tale, dunque, solo in relazione a chi lo occupa ("luogo di"). Possiamo avvicinarci al senso di questa terza modalità pensando a dei concetti affini, anche se non sovrapponibili: l'intenzionalità; la Lebenswelt husserliana; la Umwelt heideggeriana. Il movimento che caratterizza il lieu, a ben guardare, non è altro che quello della fenomenalizzazione: si tratta di un aspetto della filosofia di Barbaras già presente nei suoi testi precedenti nei quali l'intenzionalità era interpretata come movimento. È grazie al fatto che gli essenti dispiegano un luogo che il mondo accede alla dimensione fenomenica: si capisce adesso in che senso l'appartenenza tra il mondo e i soggetti sia reciproca. Nella lingua francese (ma anche in quella italiana) "l'aver luogo" indica infatti anche l'accadere: il *luogo* è in questo caso il correlato spaziale di un avvenimento. È bene chiarire che la tripartizione descritta sussiste solo a un livello

descrittivo, poiché in realtà i tre aspetti sono coestensivi e descrivono uno stesso rapporto.

Fatte queste debite distinzioni, si può comprendere adesso in cosa consista esattamente la differenza tra gli essenti prima accennata: se il terzo aspetto individuato esprime la coappartenenza tra l'essente e la sua origine dinamica (il suolo), ne consegue che tanto più questi sarà vicino ad essa, tanto più sarà dotato della capacità di attuare il movimento fenomenalizzante, di possedere il mondo. È chiaro come questa dinamica sia presente in maniera precipua nel soggetto umano e come dunque sia questi che appartiene al mondo più profondamente degli altri essenti: il suo *luogo* si dispiega a tal punto da coincidere con il mondo stesso. Siamo di fronte a uno dei punti più interessanti e originali della teoria di Barbaras: se per le filosofie trascendentali, ma non solo, la capacità di comprendere il mondo è direttamente proporzionale alla capacità di distaccarsene, in questo caso la dinamica è del tutto opposta: tanto più apparteniamo al mondo tanto più possiamo portarlo alla luce come fenomeno. Inoltre, se il soggetto umano si differenzia dagli altri essenti ciò non avviene per la sua capacità di temporalizzare ma piuttosto per quella di spazializzare. Questo aspetto viene chiarito ancora meglio attraverso la descrizione di un modo di essere per eccellenza agli antipodi di quello umano: quello della pietra. Essendo sprovvista della capacità di fare apparire alcunché oltre che se stessa, il suo luogo è un semplice "posto" (place); invece che dispiegare un luogo lo aggrava a tal punto da concentrarlo; non potendosi dispiegare nello spazio essa si ostina a perdurare nel tempo.

Nel terzo e nel quarto capitolo Barbaras mostra come i tratti della "topofania" prima delineata siano in realtà quelli di una "cosmofania", vero fondamento della fenomenologia dell'appartenenza. Il movimento degli essenti è dovuto a una lacuna ontologica, al fatto di essere separati dalla propria origine, ma non a tal punto da non tendere a un (pur impossibile) ricongiungimento con essa: ritorna quella dinamica del desiderio sulla quale Barbaras si era soffermato ampiamente nei suoi testi precedenti. La seconda parte del testo mira dunque a percorrere un cammino inverso rispetto a quello compiuto fino a quel momento, a mostrare ossia come l'espressione "apparire dell'essere" sia valida in entrambi i sensi del genitivo, cercando tuttavia (impresa ardua) di evitare ogni forma di teleologia, di dialettica o di determinismo: si parla in effetti di un processo contingente. La prospettiva di Barbaras diviene così quella da lui stesso definita di un

"neoplatonismo invertito", dove l'inversione si riferisce al momento, per certi versi opposto, in cui vengono collocati nella sua analisi l'unità e il molteplice. Gli essenti hanno origine dalla deflagrazione di un fondo originario che è un processo di dispersione; di tale deflagrazione essi conservano la capacità di movimento, capacità attraverso la quale partecipano al movimento stesso di questa origine. Poiché questa non prefigura in alcun modo ciò che genera, la Natura come sovrabbondanza si attesta solo attraverso ciò che ha prodotto ed è dunque, più esattamente, l'atto stesso dell'avvenire.

Riassumendo, l'operazione speculativa di Barbaras consiste dunque nel mostrare come la capacità di fenomenalizzare, cioè di unificare, di dispiegare spazi e significati propria di ciascun essente (un altro modo per dire la soggettività e l'intenzionalità) non derivi da una presunta coscienza, ma sia il risvolto della sua appartenenza, più o meno profonda, alla totalità; l'esito di un movimento cosmologico che lo pone in continuità con essa. Tanto più un essere appartiene all'origine tanto più avrà assunto da essa la potenza che gli serve per distaccarsene e attuare un movimento riunificante; tanto più questi appare separato dal mondo tanto più in realtà vi appartiene ontologicamente. La prospettiva monistica è rigettata appellandosi ancora una volta all'a priori fenomenologico della correlazione: ma tale a priori, in questo testo, viene moltiplicato per tante volte quante sono le cose presenti nel cosmo: «infatti non è più l'Essere ma l'appartenenza che si dice in molti modi» (p. 103).

Il merito più grande del testo di Barbaras risiede nel risanare la frattura esistente tra soggetto umano ed altri essenti, centrale invece nei suoi lavori precedenti, in cui il soggetto appariva esiliato dal mondo, irriducibile a comuni dinamiche esplicative. Contrariamente a quelle che sono probabilmente le intenzioni dell'autore, che più volte ha dichiarato la volontà di portare avanti un approccio esclusivamente metafisico e speculativo, chi scrive ritiene invece che quest'opera possieda dei fecondi (e attuali) risvolti etici: posta su un piano di continuità, ogni cosa che esiste manifesta un proprio modo di essere, differente da quello di un'altra ma non per questo riconducibile a una scala assiologica; ciascun essente dispiega qualcosa, eccede se stesso a suo modo, contribuisce a far apparire il cosmo; non esiste una cosa e tanto meno un animale che sia in assoluto "povero di mondo", per citare un'opposta interpretazione heideggeriana. Il libro dedica in effetti dei brevi ma intensi passaggi al modo di essere delle

piante, così come ricche di poesia sono le pagine dedicate al modo di essere della pietra. L'appartenenza si concilia con la differenza. È questo probabilmente l'esito più radicale del rifiuto dell'autore sia del naturalismo che del soggettivismo.

Università degli Studi di Roma "Tor Vergata" Université de Liège germanaalberti@virgilio.it

Barbaras, Renaud, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Peeters, Leuven 2019, 109 pp., € 29,50.